

Лекции Доттоу Кирослота Парри

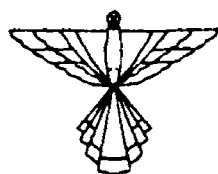
ЗОРОАСТРИЙСКАЯ ДОКТРИНА ЗАВЕРШЕНОЙ ЖИЗНИ



Джал Дастур Керседжи Паври

**ЗОРОАСТРИЙСКАЯ
ДОКТРИНА
ЗАГРОБНОЙ
ЖИЗНИ**

**С МОМЕНТА
СОБСТВЕННОЙ СМЕРТИ
И ДО МОСТА ЧИНВАТ**



**Москва
Амрита-Русь
2004**

Джал Дастур Керседжи Паври
**ЗОРОАСТРИЙСКАЯ ДОКТРИНА ЗАГРОБНОЙ
ЖИЗНИ. С момента собственной смерти и до моста
Чинват. – М.: Амрита-Русь, 2004. – 144 с.**

Пер. с англ. М. Авдейчик.

Перевод выполнен по изданию:
«The Zoroastrian Doctrine of a Future Life»
by Jal Dastur Cursetji Pavry, A.M., Ph.D.
© Columbia University Press, New York, 1929

Впервые на русском языке предлагается весьма ценное фактографическое сочинение известного индийского ученого. В центре внимания – зороастрийская эсхатология (доктрина обновления мира после конца света) и сотериология (доктрина вечной жизни). По древним текстам автор скрупулезно собрал и восстановил цепь загробных судебно-юридических процедур, показав их ближневосточные корни. Книга была задумана как первая часть трилогии о загробной жизни в представлении древних парсов.

ISBN 5-94355-108-5

© «Амрита-Русь», оформление, 2004

Моим родителям посвящается

Благосклонность публики, с которой она встретила мою книгу, подвигла меня опубликовать ее еще раз. И чтобы она смогла стать еще более полезной для тех, кто изучает религию, и в частности, иранистику, я дополнил это издание таблицей пехлевийских терминов и перечнем переведенных текстов. Какое-то количество нового материала было добавлено в виде примечаний, а сам текст первого издания остался в неизменном виде.

Как я говорил в предисловии к первому изданию, эта книга является первой из трех монографий, в которой я намереваюсь представить зороастрийскую доктрину загробной жизни в трех ее уровнях:

1) начиная от смерти и до решения суда у моста Чинват (judicium particulare);

2) пребывание в аду или в раю или между адом и раем;

3) вселенский суд (judicium universale). Приведенные там тексты из Гат или из Младшей Авесты, а также выдержки из пехлевийских и парсо-персидских манускриптов переведены мной. Комментарии к ним тоже написал я, и следует отметить, что большинство представленных здесь текстов из парсо-персидской литературы переведено впервые.

С момента публикации этой книги в 1926 году появилась еще одна фундаментальная работа, посвященная зороастризму. Она называется «О персидских верованиях». Написал ее мой отец, Дастур Керседжи Ерахеджи Паври. Мне бы хотелось, чтобы мои читатели обратили особое внимание на эту книгу, а также и на мою недавнюю публикацию, вышедшую на гуджарати и озаглавленную «Яшт-э Вадардеган», в которой рассматриваются зороастрийские таинства и обряды (особое внимание уделено молитвам и церемониям, связанным с умирающими и умершими).

*Джал Дастур Керседжи Паври
Лондон, 1928*

Предисловие

Доктрина вечной жизни, уготованной бессмертной душе, а также доктрина обновления мира после конца света, является одной из наиболее характерных особенностей учения Заратустры, привлекающих внимание в первую очередь. Хотя об этой теме писали много и часто, я постарался представить здесь некое новое видение, новую систему, охватывающую материалы по всей истории зороастризма и учитывающую как классические воззрения на этот предмет, так и самые последние исследования ирановедов. Это является главной целью моей работы. Соответственно, и данная монография является результатом тщательного изучения всех относящихся к данной теме текстов из Гат и Младшей Авесты, которые я также перевел¹ и снабдил комментариями. К этому же я приложил результаты исследований пехлевийской литературы, которой я уделил особое внимание. Могу добавить, что мне, пожалуй, удалось выявить несколько дополнительных аспектов этого предмета в свете современных верований и ритуалов парсов, которые, по всей вероятности, не очень хорошо известны западным ученым.

Моей целью было показать только доктрину загробной жизни так, как она видится в зороастризме, и потому мне пришлось воздержаться от соблазна проводить параллели между эсхатологическими воззрениями этой религии и других (в частности, иудаизма и христианства), равно как и от соблазна исследовать влияние одной религии на другую. Если бы мне пришлось этим заняться, то размер книги значительно увеличился бы, что было бы в данном случае неправильно. И потом, на

¹ По понятным причинам, я сделал перевод очень буквальным, что часто было в ущерб стилю.

эти две темы уже написаны две превосходных монографии: «*La vie future d'après le mazdéisme*» (Сёдерблом) и «*Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*» (Беклен)². Также объем данной монографии не предусматривает анализа возможных эсхатологических представлений персов (а тем более индоиранских и индоевропейских групп) в период до Заратустры, хотя в некоторых местах этой книги я буду проводить сравнения с манихейством. Но манихейство очень близко связано с зороастризмом, к тому же эта тема мне хорошо известна – мой магистерский диплом Колумбийского Университета (февраль 1922) – назывался «*Манихейство и влияние зороастризма на манихейскую эсхатологию*».

Зороастрийская доктрина загробной жизни делится на три части. В настоящей работе рассматривается только смерть как таковая и суд над отдельной душой у моста Чинват (*judicium particulare*). Дальнейшее пребывание души в аду или в раю или между адом и раем, равно как и последующий за этим вселенский суд (*judicium universale*) – это темы, которые будут рассматриваться в двух следующих частях этой работы. Эта трилогия, как я надеюсь, позволит представить зороастрийскую доктрину загробной жизни в системном порядке, с охватом всего объема зороастрийской литературы – начиная от Старших Гат Авесты до самых последних религиозных трактатов парсов.

В данной работе я распределил весь материал по темам, представив его так, чтобы в каждой главе литература следовала в хронологическом порядке: Гаты, Младшая Авеста, пехлевийская литература и парсоперсидская литература. Однако здесь будет два исключения – во вступительной части представлен просто

² См. библиографию.

обзор различных периодов зороастрийской литературы, относящейся к данной теме, а в заключении дано краткое резюме доктрины в целом, а не по хронологии.

Ну и прежде чем закончить это предисловие, хочу выразить глубокую признательность своим друзьям. Я благодарю профессора Льюиса Грея (Университет Небраски) и доктора Чальза Огдена (Колумбийский Университет), которые на добровольных началах участвовали в анализе манускриптов и внесли много ценных предложений в окончательный вариант книги. Особая благодарность доктору Огдену, который потратил много своего времени на уточнение манускриптов.

Еще раз, я весьма признателен доктору Огдену, профессору Клэрренсу Мэннингу (Колумбийский Университет) и в особенности Джорджу Хаасу – преподавателю индоиранских языков в Колумбийском Университете – за то, что любезно согласились отредактировать данную книгу. Помощь, огромные знания и технические навыки доктора Хааса были особенно ценными при подготовке макета книги.

Также хочу сказать несколько благодарственных слов в адрес своего друга и учителя, профессора А. В. Вильямса Джексона, чье глубокое знание и ученость служили для меня неисчерпаемым источником вдохновения. Под его опекой я провел четыре самых счастливых и плодотворных года своей жизни. Всем лучшим, что есть в этой книге, я обязан ему, его знаниям, которые он передал мне, его любви и интересу к работе. Добрую память о времени, которое я провел вместе с ним – сначала как ученик, а потом и как коллега – я навсегда сохраню в своем сердце.

*Джал Дастур Керседжи Паври
Колумбийский Университет
28 декабря 1925*

ГЛАВА I. ВВЕДЕНИЕ

*Yōi mōi ahmāi sərəošəm daṇ čayasčā
urā.jimən haurvātā aməratātā vanṇhəuš
mainyuš šyaοθanāiš.*

Гата Уштавайти, Яс. 45. 5

Послание Заратустры о бессмертии. «Всех, кто обратит мне ухо свое, слушая его (Пророка), деяния Духа Добра к Спасению и Бессмертию приведут» – таково было обещание, данное Ахурамаздой тем, кто примет религию Заратустры – пророка древней Персии. И таковы были слова, с которыми пришло ему откровение Высшего Божества. Вдохновленный божеством и глубоко убежденный в важности своей миссии, Пророк (*maqθran*) доставил его послание (*dūtya*) человечеству почти три тысячи лет назад. Это было послание, полное надежд на будущее, на совершенство земной жизни, полное ожиданий мира, который бы в далеком будущем раскрылся во всей своей полноте. До нас долетело только эхо, которое оно оставило в сердцах людей – с тех самых времен, как он пришел к ним и стал духовным лидером (*rataṽ*) древнего Ирана. Звенящее слово его истины не забыто и сегодня.

Изучая Гаты, можно легко заметить, что Заратустра придавал огромную важность эсхатологии и влиянию ее на жизнь человека. В основу древнеиранской доктрины спасения положены такие понятия, как вера и деяния. Вера в свободу воли, признание способности человека выбирать для себя правое или неправое и потом нести за это ответственность перед собственным Создателем являет собой фундамент морально-этической системы зороастризма – системы, в которой особое внимание уделено борьбе двух начал: Добра и Зла, Света и Тьмы.

И основной целью миссии Заратустры на Земле как раз и было помочь человеку выбрать для себя правое и тем самым обеспечить для него вечное спасение.

По крайней мере, слова «Спасение» – *haurvatāt* (или сама полнота в духовном смысле, олицетворяющая «сохранение здоровья» – в том числе и так, как это понимается в христианстве) и «Бессмертие» – *aməratāt* предстают нам понятиями, определяющими эту миссию. Задачей учения пророка было не только совершенствование мира, но также и самого представления о возрожденном мире, совершенном и новом (*fərəšəm kərənāun ahūm, fərəšōtama, etc*). И это было основной темой его Гат (т.е. гимнов или псалмов). Он представлял его себе как некое государство, как власть, как некое Царство (*xšathra*), которое наступит, когда возродившееся после собственного суда человечество произведет окончательное обновление мира (*fərəšōkərəti*). Заратустра со своим посланием, полным неиссякаемой надежды и оптимизма, был подобен Спасителю или, если перевести буквально, «тем, кто будет Благодетелем» (*saošyant*), и его послание всегда воодушевляло сердца его последователей. Потом, в течение трех следующих тысячелетий, приверженцы его религии стали упрямо искать себе новых Спасителей (которые, судя по его пророчеству, должны были в духовном смысле родиться от него раз в тысячу лет) и вообще облекли в конкретную форму многое из его идеалистической концепции. Однако это произойдет значительно позже, и если мы обратимся к первоисточникам, то есть, собственно, к Гатам Заратустры, передававшимся из поколения в поколение, мы не найдем ничего подобного этому. Вместо этого мы обнаружим там просто веру в будущую жизнь и веру в царство небесное – одну из самых главных идей Заратустры.

Источники как таковые. В зороастрийском священном писании – начиная от самых древних текстов и кончая самыми современными работами на эту тему – содержится немало подтверждений вышесказанному. Я об этом буду подробнее рассказывать по ходу данного исследования. В основе этого исследования лежат, собственно, тексты из авестийского канона, традиционная пехлевийская литература, написанная в эпоху Сасанидов и после нее, а также некоторые дополнительные религиозные тексты, составленные на парсоперсидском языке.

Мне также предложили приобщить к настоящему исследованию некоторые материалы на древнеперсидском языке эпохи Ахеменидов, ибо эти «каменные» тексты имеют очень много общего с религией и языком Авесты¹. Однако в них я не смог найти ничего, что бы указывало на будущую жизнь – упоминаемые там пожелания добра и зла носят сугубо мирской характер². Отсутствие каких-либо отдельных упоминаний о загробной жизни, впрочем, могло быть обусловлено официальным характером документов (*ha'dugā*), а также ограниченным их объемом.

Молчание официальных хроник могло бы и не считаться серьезным фактором, если бы мы могли принять в качестве косвенного доказательства некоторые выдержки из трудов греческих авторов, в которых упоминается о религиозных представлениях Ахеменидов³,

¹ См. Клеман *Nachrichten Pers. Religion*, с. 54–94, далее Джексон в ОПФ. 2. 687–693, а также Грей ЭРЭ I. 69–73.

² Например, в Бехистанской надписи Дария (столбец 4. 54–59) говорится: «Да будет Ахурамазда другом тебе (*dauštā*), да будет многочисленным семейство твое, и да будет долгой жизнь твоя (*dargat jīvā*)... (Но ежели грешник ты), то сокрушит тебя Ахурамазда и не будет семьи тебе». См. также столбец 4. 73–80.

³ Например, речь Прексаспа в изложении Геродота (3. 62) – см. Клеман *op. cit.* с. 123, или же речь, произнесенная перед умирающим

однако они не относятся к предмету данного исследования и потому будут рассматриваться отдельно.

Но в любом случае понятно, что греческие авторы позднейшего периода были знакомы с доктриной «Фрашокерети»⁴, однако опять же их свидетельства более относятся к эсхатологии, нежели к уделу, который достается душе. Их можно здесь просто упоминать, однако изучать их лучше в рамках другого исследования, так что теперь давайте отложим в сторону свидетельства таких классиков, и перейдем непосредственно к зороастрийским источникам. И начнем с Гат.

Гаты: Гаты – самая древняя часть Авесты, сохранившая слова самого Заратустры (VII век до н.э. или даже ранее)⁵, – представляют собой исходную точку нашего исследования. Эти Гаты, т.е. «гимны» или «псалмы», имеют много общего с ведической поэзией.

царем Киром (в изложении Ксенофонта – *Cyropaedia* 8.7.17–24), см. Clemen, op. cit. с. 89.

⁴ Например, Феопомп (338 г. до н.э.) – по цитате Диогена Лаэртского (210 г. н.э.), прооет б. 9; Плутарх (46–120 г. н.э.) Изиды и Осирис, гл. 47; Эней из Газы (нач. VI в. н.э.); Теофраст 77 и др. См. также Джексон ОПФ. 2. 684; Clemen op. cit. с. 123, 128–131, 167–169, 215; см. также Маултон, РЗ, с. 415–417.

⁵ Вопрос, когда жил Заратустра, изучался, в частности, Джексоном – см. «Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran» с. 150–178 (Нью-Йорк, 1899). Джексон считает, что следует принять именно те даты, которые указаны в парсидских источниках, а именно 660–583 г. до н.э. См. также Мелье *Trois Conférences sur les Gāthā* (Париж, 1925) с. 21–32. Также Гертель в своей последней монографии *Die Zeit Zoroasters* (Лейпциг, 1924) приводит аргументы в пользу того, что Заратустра жил все-таки позднее – скорее всего, в 522 г. до н.э., а может быть, и еще позднее. Шарпантье в ПРОВ (Лондон, 1925), 3. 747–755 опровергает эту «новую теорию» и склоняется к более древней дате: «где-то между 1000 и 900 гг. до н.э., возможно, немного раньше (с. 754)». В этом он согласен с Мейером, Андреасом, Клеманом, Бартоломе и др. В частности, см. Бартоломе *Zaratuštra's Leben und Lehre* с. 10–11 (Гейдельберг, 1924), а также Гельднер в Британике, 2-е изд. 21. 246 и 28. 1041.

Они несут в себе учение Пророка, записанное в виде строф-тезисов, которые и являют собой ядро бесед Заратустры⁶. Эти гимны, возносящие хвалу Господу, стали называться «Святыми Гатами» (*gāthā ašaonīš*) чуть ли не с самого своего появления (см. Яс. 55. 1). Язык этих гимнов более архаичен, и он несколько отличается от языка, используемого в остальной части Авесты. Они записаны очень высоким стилем, а идеи, там содержащиеся, изложены весьма абстрактно, и потому толкование некоторых их строк представляет большую трудность.

Гаты⁷ – а их всего семнадцать – подразделяются на пять групп: «Гата Ахунавайти» (Яс. 28–34), «Уштавайти» (Яс. 43–46), «Спента-Майнью», «Вохукхшатра» (Яс. 51) и «Вахиштойшти» (Яс. 53). Такое деление на пять частей основано на стихотворном размере, который там используется. В каком порядке они шли изначально, мы не знаем. Но в любом случае, они расположены в самом центре Ясны, и это подтверждает их важность.

Между первыми двумя группами Гат идет так называемая «Ясна-Хаптангхайти», или «Ясна Семи Глав» (Яс. 35–42). Она написана на таком же архаичном языке, как и сами Гаты, однако по форме своей она в основном является прозой. По хронологии эти «Семь Глав» следуют сразу за Гатами, однако их содержание представляет весьма незначительный интерес для нашего исследования (если вообще это в нашем случае может быть интересно).

⁶ Теория, что Гаты -- это тезисное изложение прозы, которой больше не существует, упоминается Джексоном *Av. Grammar*, введение с. 18; см. также Гельднер в ОПФ. 2. 29, Бартоломе *Die Gatha's des Avesta*, введение с. 4–5 и Мелье *Trois Conférences sur les Gāthā* с. 39–52.

⁷ Подробное описание содержания, структуры, объема и характера Гат и Младшей Авесты, см. Гельднер «Авестийская литература», ОПФ. 2. 1–53.

Младшая Авеста. Хотя Гаты – это в основном эсхатология, в них более внимания уделено принципам, чем нежеле деталям. В Гатах представлена только общая картина, а дальнейшая ее проработка идет в более поздних авестийских текстах (иногда их называют Младшей Авестой). Младшая же Авеста, или остальная часть священного канона (по крайней мере, то, что сохранилось до наших дней), делится исходя уже из общепринятых принципов, т.е. по книгам. Первой по порядку следует Ясна (жертвоприношение, поклонение), главная литургическая книга того канона. Она главным образом состоит из хвалебных текстов и молитв. Эта Ясна вместе с Гатами и «Ясна-Хаптангхаити» занимает 72 главы. Затем идет «Виспрат» (или Висперед, как его иногда называют), книга призываний и жертвоприношений «всем богам» (ав. *vīspe ratavō*). «Виспрат» состоит из дополнений к отдельным разделам Ясны, с ко-ей они схожи как языком, так и формой. Он занимает 24 главы. Третьими по порядку идут Яшты (ав. *yešti* – хвалебная песнь). Это 21 хвалебный гимн во славу разных божеств или «тех, кто достоин уважения» (ав. *yazata*). К Яштам можно также отнести несколько второстепенных кратких молитв, составляющих так называемую «Кхвартак Апастак» (или Кхорда Авеста). Последней книгой этого священного канона является «Видевдат» или «Вендидад» (более укоренившееся название) – «Кодекс против демонов». Это жреческий кодекс, состоящий из 22 глав. Помимо этих текстов, существует некоторое количество фрагментов – отрывков из других Насков (частей Авесты), утраченных в настоящее время. Для нас в данном случае наиболее важными являются фрагменты из «Хадхокхт-Наска», и так называемый «Виштасп-Яшт». Менее важные – это авестийские тексты, включенные в «Нирангастан», «Аогемадаэчу» и «Вичаркерт-и-Деник».

Книги Младшей Авесты значительно отличаются друг от друга как стилем, так и темой, но все-таки в целом их можно отнести к эпохе Ахеменидов (558–323 гг. до н.э.), хотя и некоторые ее части могли принадлежать уже последующим векам.

Пехлевийская литература. Тема нашего исследования получила дальнейшее развитие в пехлевийских книгах, которые относятся, в основном, к эпохе Сасанидов (226–651 гг. н.э.), на которую и пришелся духовный и материальный расцвет зороастризма.

Пехлевийскую литературу⁸ можно поделить на два класса. Первый – это переводы (версии) авестийских текстов на пехлеви, снабженные комментариями на этом же языке. Работы по переводу этих текстов на современный (на то время) язык, возможно, начались в последние века парфянского периода (250 г. до н.э. – 226 г. н.э.) и, по всей вероятности, закончились во время правления Шахпухара II (309–380 гг. н.э.). Окончательная же редакция авестийских текстов была выполнена Атурпатом сыном Махраспанда. Второй – это отдельные пехлевийские трактаты, посвященные вопросам религии. Важность позднейших пехлевийских текстов переоценить трудно. В них зачастую сохранялись старые материалы, которые в классической Авесте не сохранились, и это обстоятельство позволяет нам ликвидировать пропуски в более древних текстах доктрины. Кроме того, они служат дополнением к сохранившимся данным Авесты. Здесь следует отметить, что некоторые из этих работ на пехлеви были закончены или записаны в окончательной редакции во время правления Аббасидов (749–847 гг. н.э.) – после падения импе-

⁸ Подробное описание объема и характера пехлевийской и позднейшей парсо-персидской литературы см. у Уэста «Пехлевийская литература» в ОПФ. 2. 75–129.

рии Сасанидов, а некоторые дополнения к таким пехлевийским текстам, по всей вероятности, составлялись уже в конце XI века.

Из этих отдельных пехлевийских трактатов наиболее важными для нас являются:

1) «Бундахишн»⁹, т.е. «творение начала» или «первотворение» – нечто вроде персидской Книги Бытия и Откровения. Основывается на старом «Дамдат-Наске» из Авесты;

2) «Денкарт» – «дела религиозные», энциклопедия зороастризма;

3) «Артак-Вираз-Намак» – «Книга святого Виразы» или нечто вроде Дантова повествования об Аде и Рае;

4) «Датастан-и-Деник» – религиозные заповеди или мнения, и сюда же 5) Пехлевийские Риваят – как дополнение к этому трактату;

6) «Датастан-и-Менук-и-Кхрат» – заповеди Духа Мудрости;

7) «Шаист-нэ-Шаист» – «о праведном и неправедном»; и

8) «Шканд-Виманик-Вичар» – «разъяснение сомнений».

Менее важные и реже цитируемые – это:

9) «Хандарз-и-Атурпат-и-Махраспандан» – «предостережения Атурпата, сына Махраспанда»;

10) «Хандарз-и-Хосров-и-Каватан» – «предостережения Хосрова, сына Кавата»;

11) «Гандж-и-Шахикан» – «сокровища шаха», книга добрых советов с жемчужинами мудрости; и наконец

12) «Вичитакиха-и-Затспарам» – «сборник Затспарама».

⁹ Существует две редакции «Бундахишна». Одна – индийская, другая – иранская.

Парсо-персидская литература. В исследование литературных материалов необходимо включить и жреческие тексты более поздних времен (начиная с XI века) – так называемую «Новоперсидскую зороастрийскую литературу парсов». Главным и самым древним ее произведением является «Сад-Дар». Это трактат, написанный прозой и посвященный «100 вопросам» религии парсов. Но до нас дошло только две стихотворных версии этого трактата: «краткострочная» (1496) и «длиннострочная» (1605). Точная дата написания прозы «Сад-Дара» до сих пор не выяснена, однако можно смело утверждать, что на момент написания стихотворной версии, это была уже довольно старая книга. Далее по порядку идет «Сад-Дар Бундахишн» или «100-главный Бундахишн» (написанный прибл. до 1528 г.), в котором в ста главах изложены основные обычаи и законы религии парсов. Оба эти трактата довольно часто упоминаются в позднейших персидских риваят, или сборниках религиозных преданий (время составления – между 1478 и 1773 гг. н.э.). Наиболее важными из этих риваят, а они стоят третьими в нашем списке – как по возрасту, так и по содержанию – представляются Риваят Дараба Ормаздияра. Можно отметить, что это наиболее полное и систематизированное произведение в жанре риваят. Оно было написано в 1679 г. н.э. а перевод на гуджарати появился немного позднее. Перевод делал сам автор.

Современные церемонии. В данной книге я в некоторых местах буду приводить комментарии по поводу важности некоторых принципов Заратустры, которые соблюдают современные парсы при отправлении обрядов, связанных с умершими. Я имею в виду обряды, которые должны обеспечить вечную жизнь в раю для тех, кто верно следовал религии Заратустры, пророка древней Персии.

ГЛАВА II. ДУША ПРАВЕДНИКА В ПЕРВЫЕ ТРИ НОЧИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Введение. Гаты не дают точного описания удела души¹, который ожидает ее сразу после смерти². Однако в Младшей Авесте содержится несколько строк, где четко описывается, что будет чувствовать душа праведника или душа грешника, витая в течение трех дней и ночей рядом со своим земным домом – уверенность или страх. В отличие от Младшей Авесты, в пехлевийских же и парсо-персидских источниках не только пересказывается материал Авесты с дальнейшей его детализацией, но также встречаются и новые мысли по поводу состояния души в этот период неопределенности.

I. Душа праведная в Младшей Авесте. Согласно «Хадхокхт-Наску», когда умирает человек добродетель-

¹ На языке Авесты душа называется «урван» (пехл. *rivān*, нов. перс. *ravān*). Урван представляет собой один из самых важных психологических понятий в зороастризме. Этимология этого слова до сих пор оспаривается и представляется неясной (см. Касартелли «Авестийский Урван – Душа» с. 127–128, Кембридж, 1922). Толкование, предложенное Джексоном (от слова *vaγ* – выбирать) в ОПФ. 2. 674, представляется идеальным, так как урван – это духовная способность пользоваться свободной волей, возможность выбора между добром и злом. Также см. «пять духовных свойств человека по Авесте» Джексоном ОПФ. 2. 674–675, и Везендонк «Древний человек и душа» с. 191–202.

² В зороастризме смерть означает прекращение физической жизни, вызванное отделением души от тела – см. Вд. 5. 37; 7. 1,2; 8. 81; 9. 43; 13. 12. Согласно иранскому «Бундахишну», пять составных частей человеческой личности (это не имеет отношения к пяти духовным свойствам, упомянутым выше), – «тан» (тело – *tan*), «джан» (жизнь, жизненная сила – *jān*), «руван» (душа – *rivān*), «евинак» (форма – *ēvīnak*), и «фрохар» (фраваша – *frōhar*), после смерти отделяются. Тело возвращается земле, жизнь – ветру, форма – солнцу, а душа присоединяется к фраваше, поэтому душу уничтожить нельзя. (См. текст иранского «Бундахишна», в ред. Дарместетера, ЗА. 2. 500) см. также Джексоном ОПФ 2.674 и Маултон РЗ с. 163, 256 п. 2.

тельный, его душа остается рядом с его головой³, поет священные гимны и возвещает счастье, которое Ахурамазда дарует блаженным:

Заратустра спросил Ахурамазду: «О Ахурамазда, дух пресвятой, создатель мира земного; ты, который святее всех святых, (скажи мне) – когда умрет человек добродетельный, где будет душа его в ночь его смерти?»

Ответил Ахурамазда: «Она будет у головы его, она будет петь Гату Уштавайти⁴, возвещающую счастье: «Спасение будет тому, кому Ахурамазда волею своею дарует спасение»⁵.

В эту ночь его душе будет столько радости, сколько он сам испытал за всю свою жизнь на земле...»⁶

³ Согласно погребальным обычаям парсов, тело умершего после омовения и облачения в белый саван, кладется на каменную плиту в углу в прихожей его дома, где и проводится часть погребальной церемонии. Тело кладут так, чтобы голова не указывала на север.

⁴ Так называется вторая Гата (Яс. 43–46), однако эти слова относятся не ко всей Гате в целом, а только к ее первой части, в частности к Яс. 43, начинающейся со слова «ушта». Выбор именно этого псалма в качестве гимна радости представляется удачным. См. также изложение данной главы, сделанное в Пехл. комм. согласно Наскам «Суткар», «Варштмансар» и «Багха», по Дк. 9.13, 36, 58 (тж. СКВ. 37.195, 269, 353).

⁵ Очевидно, именно так интерпретировал автор этого Наска сокращенную цитату из Яс. 43.1, где первое слово «ушта» (*uštā*) по грамматике является наречием, хотя понимается в данном случае как субстантивированное существительное (ед. ч. им. п.) – как во фразах типа «ушта-те» (*uštā tē*) (см. Вд. 7. 52; Яс. 9. 25; Яш. 17. 7, Барт СДПЯ. 417). Катехизисный комментарий к цитируемому стиху, как он указан в Яс. 21.3,4, также представляет немалый интерес, ибо это обещание спасения, данное самим Ахурой).

⁶ Слова *juō aṇhuš* в данном случае относятся к человеку еще живому. Несколько иной смысл в этом усматривает Дарместетер, СКВ. 23. 314 (=ЗА. 2. 651) и Барт. СДПЯ. 610. Смысл, передаваемый в последней строке, очень хорошо передан в пехл. версии – то есть душа получает столько же удовольствия, сколько она получила во время своей жизни на земле).

– А где будет душа его на вторую ночь?

Ответил Ахурамазда: «Она будет у головы его, она будет петь Гату Уштавайти, возвещающую счастье: «Спасение будет тому, кому Ахурамазда волею своею дарует спасение». В эту ночь его душе будет столько радости, сколько (он сам испытал) за всю свою жизнь на земле».

– А где будет душа его на третью ночь?

Ответил Ахурамазда: «Она будет у головы его, она будет петь Гату Уштавайти, возвещающую счастье: «Спасение будет тому, кому Ахурамазда волею своею дарует спасение». И на третью ночь его душе будет столько радости, сколько (он сам испытал) за всю свою жизнь на земле»⁷.

Таким образом, на первую, на вторую и на третью ночь после смерти, душа благочестивого человека будет восторженно распевать Песнь Спасения, начинающуюся со слов *ушта ахмаи яхмаи ушта кахмайсит* (*uštā ahmāi yahmāi uštā kahmāicit*).

В Виштасп-Яште приводится похожее описание ощущений, которые испытывает душа праведника после смерти. Там, правда, имеется несколько дополнений (ВЯ. 54 = Яш. 24. 54): «во время первой ночи душа его пребывает (*vanhaiti*) (в состоянии) доброго слова (*hūxte*), во время второй ночи – в состоянии доброго дела (*hvaršte*), а во время третьей ночи – на развилке двух дорог (*raθat paiti vī čarənā*)»⁸. Одна из этих дорог

⁷ ХН. 2 (Яш. 22) 1–6.

⁸ В тексте Вестергорда (с. 310–311) написано *raθā...čičarənā*, что, пожалуй, можно было бы исправить на *raθat...vī-čarənā*, по аналогии с Яс. 42. 1, Яш. 11. 4; также и в Барт. СДПЯ. 847, 1437. Толкование последних слов этого предложения, представленное здесь, кажется наиболее правильным – как по грамматике, так и по Дарместетеру в СКВ 23. 343 (= ЗА. 2. 681). См. тж. Вд. 19. 29.

ведет к блаженству, а другая – к вечным мукам⁹. Это так называемые пути, «один из которых открыт для грешников, другой – для праведников», то есть мост Чинват, упоминаемый в Видевдате¹⁰.

В тексте Авесты не говорится прямо о том, что еще, кроме этого, будет чувствовать душа праведника в течение этих трех ночей. Однако изучив то, как эта тема развивалась в пехлевийской литературе, мы можем логически вывести, что далее у моста Чинват¹¹ душу ждал демон Визареша, который безуспешно пытался напасть на нее и захватить. К нему, очевидно, могли присоединяться другие «злобные демоны», например, те, которые «перерезают нить жизни»¹², – в частности, Астовидхату и злобный Вайю, стремящиеся убить душу так же, как они убивают тело¹³. Возможно, по этой причине в Авесте призывают ангела Сраошу – он должен был защищать обе жизни от темных сил, которые насылает злонамеренный Аэшма вместе с Видхату – существом, созданным демонами¹⁴.

II. Душа праведная в пехлевийской литературе.
Если сравнивать зороастрийскую доктрину, представленную в Авесте выше, и доктрину, представленную в пехлевийской литературе, то пехлевийская версия

⁹ ВЯ (= Яш. 24) 54. Следует отметить, что строки 53–64 ВЯ были позаимствованы с некоторыми изменениями из первой части ХН (т.е. § 1–18), в котором описывается удел праведника. В последней части ВЯ (§ 19–36) приводится цитата из Кима-Гаты (см. ХН. 2. 20), указывающая на то, что далее должна идти вторая часть ХН. 2 с описанием удела грешников).

¹⁰ Вд. 19. 29.

¹¹ Вд. 19. 29.

¹² Вд. 19. 28.

¹³ Вд. 5. 8, 9.

¹⁴ Яс. 57. 25; см. тж Яш. 10. 93 (правда, это относится к богу Митре).

окажется значительно более полной. Для начала рассмотрим иранский «Бундахишн»¹⁵, в котором дается яркая картина того, что ожидает душу праведника и душу грешника. Следующий ниже текст пришлось переводить дословно:

Когда люди умирают, душа сидит три ночи возле места, где находится его голова. И в эти ночи (тот), кого зовут демон Визари, со (своими) подручными (hamkārān) смотрит на них (то есть, на души) с большим желанием (vas handāč)¹⁶. И он всегда отворачивается от огня, который горит там. Поэтому в месте, где лежит его голова, поддерживают огонь в течение этих трех ночей до наступления дня. Если не зажгут (там) огня, он (то есть, Визари), поворачивается спиной к Ātash-varahrām (Огню) или (adāv) к Огням, подобным ему в своем ярком пламени (hamawrank).

В течение¹⁷ этих трех ночей, когда тело разрезают (karīnišn) и оно разлагается (višōrišn)¹⁸, то ощущает человек такие же страдания, как если бы его дом разрушили. В течение этих трех ночей душа сидит рядом с головой (буквально «у верхней части тела») и надеется, что «может быть, кровь согреется (xōn tarēt) и дыхание вернется в тело (vāt ō ravēt) и я смогу еще раз войти (в него)»¹⁹.

¹⁵ Основные характеристики индийского и иранского «Бундахишна» (далее Бд и ИрБд соответственно) см. у Уэста в «Пехлевийской литературе» в ОПФ. 2. 98–102 а также у Анклесарии в «Бундахишне», введение, с. 19–36.

¹⁶ Это лучше читать именно так, а не как *ān šar* у Моди; см. Моди «Непереведенная глава Бундехеша», с. 58 прим. 27.

¹⁷ В этом месте в тексте должен начинаться новый абзац. Моди считает иначе.

¹⁸ По Моди, «боль и страдания».

¹⁹ ИрБд. 30. 2, 3 (=Моди, «Непереведенная глава Бундехеша. JBVRAS. 21. 49–65; репринт в «Азиатских Записках», 1. 217–234. Бомбей, 1905). В издании Анклесарии эта глава идет по порядку

Далее в пехлевийском тексте отдельно описывается счастье души праведника:

– А когда закончится третья ночь, на рассвете²⁰ душа, если была она благочестива, говорит такие слова: «Счастливы²¹ тот, благодаря которому приходит счастье к другому, (то есть, (если) я добр, то и каждый будет добр благодаря мне). Ормазд, царственной волей своею (даровал) счастье мне»²².

Книга «Артак-Вираз-Намак» – там описывается видение Вираза. В первую ночь своего путешествия из мира живых в мир мертвых он, сопровождаемый ангелами Срошем (религиозное послушание) и Атаром (огонь), увидел с моста Чинват душу праведника, которая только что закончила свою земную жизнь и витала над головой умершего с пением Гаты, про которую мы говорили выше²³. Вообще, рассказ этот почти полностью повторяет содержание «Хадхокхт-Наск» из Авесты, и потому еще раз его здесь приводить не нужно.

«Пехлевийские Риваят», являющиеся приложением к «Датастан-и-Деник»²⁴, во многом схожи с «Хадхокхт-

тридцатой (см. его введение с. 26, столбец В). Это более правильно чем у Уэста, у которого эта глава проходит под 37 номером (СКВ. 5, введение с. 37), и у Моды, который принял такую же нумерацию. Пехлевийский текст этой главы имеется в Бундахишне под редакцией Анклесарии (фотокопия) с. 199–205.

²⁰ Это вместо «в течение первых трех ночей», указанных в прочих рассказах о судьбе души.

²¹ Авестийское «ушта» (*uštā*) переводится на пехлеви как «невак» или «нек» (*nēwak/nēk*), что означает «хороший, красивый, счастливый, блаженный». Это перевод вступления к Гате Уштавайти.

²² ИрБд. 30. 3

²³ АВН. 4. 1–14. Этой главой рассказ о путешествии и начинается.

²⁴ ПехлР. 23. 1–4 (= ПехлХН. 2. 1–6) ред. Дхабхара с. 81–82. В этом пехлевийском трактате рассматривается большое количество текстов о церемониях, обычаях, традициях и легендах парсов. Уделу души отводится целая глава. §§ 1–17 посвящены душе праведника, а

Наск», однако здесь к сложной картине, изображенной там, добавляется еще одна деталь, которую, пожалуй, следует отметить. Там говорится, что душа праведника, пребывая в течение трех дней возле своего земного дома, носит на себе белое одеяние (*vastrak i spēt dārēt*).

В «Датастан-и-Деник» предлагается довольно много нового материала по данной теме. Согласно этому тексту, когда умирает праведник, его душа остается на земле в течение трех дней, полная сомнений о том, куда ей суждено будет отправиться (*gās*), и боязни взвешивания своих дел на страшном суде. Находясь около тела и вспоминая свои добрые и злые дела²⁵, она чувствует, что боится пересекать мост Чинват, хотя и уверена, что все кончится хорошо. Почему, см. ниже:

*Душа получает во время первой ночи удовольствие (*rāmišn*) от своих добрых мыслей, на вторую ночь – от своих добрых слов, а на третью – от своих добрых дел. И если на душе, при всей ее праведности, оказывается какой-либо грех – пусть даже он и вспомнится в самом начале (*ra būn ēstēt*), первое воздаяние (*pātfrās*)²⁶ во искупление (*tōcīšn*) злых дел произойдет в ту же самую третью ночь²⁷.*

Таким образом, душа праведника, если она не такая уж и праведная, должна понести некоторое наказание – примерно такое же, какое назначают грешнику за его грехи и ошибки.

В той же самой книге описывается, каким образом приходит «счастье» к душе на первую ночь, когда она

§§ 18–35 – душе грешника. Повествование во многом схоже с пехлевиийской версией ХН. 2)

²⁵ ДД. 24. 1, 2.

²⁶ Второе воздаяние происходит у моста Чинват, см. ДД. 24. 6.

²⁷ ДД. 24. 4. Это один из примеров, в котором автор выказывает житейскую мудрость и оригинальность мысли; он предполагает, что душа праведника все-таки не без греха, и его искупить придется.

вспоминает свои добрые мысли. Но тут же появляется и «досада» (*bēš*) от злых мыслей. На вторую ночь она ощущает «удовольствие» от своих добрых слов, но также и «дискомфорт» (*dušx^vārīh*) от своих злых слов. А на третью ночь она восторгается своими добрыми делами, однако здесь для нее приходит время некоторого «воздаяния» (*pātfrās*) за свои злые дела²⁸.

В течение этих трех ночей, согласно Бундахишну, демон Визарш, о котором мы говорили ранее, борется с душой умершего человека²⁹. Со своей бесовской сворой он пытается заманить в ловушку душу праведника, захватить ее, набросив ей на шею петлю (*band*), и утащить ее в ад. Однако это ему не удастся, и засада оказывается безуспешной³⁰.

Пехлевийские авторы, что, кстати, противоречит духу Авесты, изображают только что отлетевшую душу более или менее беспомощной. Они также вдаются в пространные описания того, как душе следует полагаться на защиту от злых сил, которую обеспечивает ангел Срош. Но Срош возьмет душу под свою защиту, только если родственники умершего, оставшиеся на земле³¹, должным образом ублажат его. Именно поэтому у зороастрийцев начиная с эпохи Сасанидов огромную важность приобретают церемонии³², проводимые в

²⁸ ДД. 20. 1, 2; см. также у Уэста в СКВ. 18. 46.

²⁹ Бд. 28. 18; ИрБд. 30. 2.

³⁰ ПехлВд. 19. 29.

³¹ Бд. 30. 29 ШНШ. 17. 3; ДД. 28. 6.

³² Locus classicus этих церемоний – это ПехлВд 8. 22, тж. ШНШ. 17. 3–5 и ДД. 81. 12–15. Упоминание об этих церемониях можно, пожалуй, усмотреть в работе раннехристианского автора Арновия (около 300 г. н.э.) «*Adversus Nationes*», 2. 62: «Маги говорят, что у них есть хвалебные молитвы, при помощи которых можно умиловить некие силы и облегчить дорогу тем, кто стремится попасть на небо», см. Клеман «*Религия Персии*», с. 191–192, тж. Беклен «*Эсхатология парсов*» с. 38.

честь этого ангела в тот период, когда, по их мнению, душа еще пребывает в нашем мире. В пехлевийской литературе состояние души в это время часто сравнивается с состоянием новорожденного ребенка, которому требуется забота и защита от демонов³³, и потому в течение этих трех дней необходимо поддерживать яркий огонь около того места, где лежит умерший³⁴.

В пехлевийских текстах поднимается один важный вопрос – сознает ли душа (*rivān*) страдание в то время, пока тело (*tan*) распадается на свои составляющие (*banjšn*) после смерти. В «Датастан-и-Деник» сказано, что, когда душа отлетит от тела, оно не может ни двигаться, ни что-либо чувствовать. Однако душа благодаря своему духовному восприятию понимает, что происходит³⁵. Но это не беспокоит ее, если ей суждено спасение. Там, кроме того, ясно сказано, что, когда душа праведника видит распад тела, она наполняется великой радостью, ибо уверена, что придет к Лучшему Существованию, которое уже находится в поле ее зрения и которое является наградой за добродетели, что она усвоила, пребывая в теле. Такая душа также уверена и в Последнем Обновлении, когда жизнь еще раз соединится с плотью, хотя и духовно сожалеет о том, что даже организованное тело (*tan i pasāxt*) уничтожается смертью

– и наконец тело (*tan*) соединится³⁶ с жизнью (*jān*) в час Воскресения³⁷.

³³ ДД. 28. 2–6; 81. 3.

³⁴ Этот обычай соблюдается у парсов и по сию пору – около тела умершего постоянно в течение трех дней горит огонь, как, впрочем, и возле колыбели новорожденного, см. тж. ШНШ. 12. 11–12 и СД. 16. 1–3.

³⁵ ДД. 16. 1–3; тж. ПехлР. 24. 1 под ред. Дхабхара, с. 89.

³⁶ Согласно учению Авесты, форма (*kahrp*) или тело (*tanu*) еще раз восстановится в час Воскресения (см. Яш. 13. 61; WFr. 4. 3. см. тж. Хаас «Авеста о Воскресении» в «Шпигель Меморизэл», с. 181–187,

Мысль о Воскресении становится источником счастья, надеждой для духа телесного и других добрых духов. Она же является источником страха и муки для демонов и бесов³⁸.

Несколько иная точка зрения представлена в строках иранского «Бундахишна», на который мы уже ссылались, а также в «Денкарте» (9. 16. 6). Последний текст становится особенно важным, поскольку он, вероятно, был позаимствован из старого «Суткар-Наска». Согласно этому тексту, сознание (*bōd*) остается около тела (*tan*) и пытается защитить его от приближающегося разложения (*višōrišn*). Когда оно видит, как тело распадается, оно чувствует великий страх (*ašātīh*). Этот страх можно уподобить панике, которую ощущает овца, когда видит, что ее ягненок в опасности и что нужно броситься ему на помощь. Боль, которую чувствует сознание, увеличивается в той мере, насколько оно размышляет о страданиях (*hanākīh*) и разложении, которое сейчас происходит с его некогда счастливым и красивым телом³⁹.

III. Душа праведная в парсо-персидской литературе. В качестве дополнения к данной теме мы можем кратко упомянуть, как эта тема отражалась в парсо-персидской литературе после эпохи Сасанидов. Из посвященных данной теме произведений, наиболее важны-

Бомбей 1908). Человек примет новое тело в последующей жизни (Пехл. *tan i pasīn*) при перерождении или обновлении мира (*frašōkəreti*). См. тж. Джексон, ОПФ. 2. 674. Эту тему я далее буду рассматривать в своей монографии о зороастрийской доктрине вселенского суда, которая будет опубликована позже)

³⁷ ДД. 16. 7. Уэст в СКВ. 18. 38 переводит это несколько по-другому.

³⁸ ДД. 16. 8.

³⁹ Дк. 9. 16. 6–7; см. тж. Уэст СКВ. 37. 201 и Санджана, том. 17, текст, с. 36–37, 29–30.

ми являются трактаты под названием «Сад-Дар»⁴⁰ и «Сад-Дар Бундахиш»⁴¹. По крайней мере, именно их наиболее часто цитируют составители персидских «риваят» или религиозных преданий.

В «Сад-Дар Бундахиш» – единственном произведении из всей литературы позднего зороастризма – содержится подробное описание участи, которая ожидает душу праведника или душу грешника. Это описание, естественно, основывается на пехлевийской литературе. Состояние души в течение первых дней после смерти, описывается там так:

– В Откровении (*dēn*) сказано, что когда, жизнь (*ġān*) выходит из тела (*tan*), душа (*raṅān*) остается в этом мире на протяжении трех дней. Она уходит к тому месту, откуда она вышла из тела, она хочет его и желает снова оказаться в нем⁴².

В «Сад-Даре» и в «Сад-Дар Бундахишне» подробно рассказывается о том, какие преимущества получает человек, если, будучи живым, он будет проводить соответствующие обряды для своей «живой души» (*zinda raṅān*)⁴³ и тем самым заранее ублаготворять ангела Сроша. Когда тот человек умрет, Срош будет присматривать за его душой в течение трех дней и ночей и защищать ее от враждебного влияния Агримана и демонов. Главным преимуществом этого предварительного

⁴⁰ Имеется две стихотворных версии «Сад-Дара», оригинал в прозе утрачен. См. Дхабхар, введение с. 5.

⁴¹ Эти трактаты и подобные им произведения иногда называют «Старыми Риваят», в отличие от «Новых или Больших Риваят».

⁴² СДБд. 99. 1. Перевод этой главы (а ранее она не переводилась) указывается на с. 44. Оригинал – см. Дхабхар с. 168–170. Интересно заметить, что вся эта глава в качестве цитаты приводится в РивДО, том 1, с. 149–151, хотя составитель на этот факт внимания не обратил.

⁴³ У парсов это уже стало специальным термином для этой церемонии. Подробнее см. Модии «Религиозные обряды» с. 444–446.

акта благочестия является то, что, если смерть настигнет человека там, где не будет никого, кто бы мог выполнить над ним обычный трехдневный обряд во славу ангела Сроша, его душе уже будет обеспечена необходимая защита и спасение. Обряд о живой душе уже был выполнен, и потому за этим человеком долгов не остается и он никому ничем не обязан⁴⁴.

В парсо-персидских риваят⁴⁵, помимо обычного для них внимания к соблюдению ритуалов, особое значение уделяется церемониям во славу ангела Сроша. В них изображается душа, которую со всех сторон атакуют Агриман и его армия демонов. Душа сравнивается с овцой, которую преследует волк, или с путником, который сбился с пути. Защиту ей может дать только ангел Срош, и потому совершенно необходимо проводить церемонии в его честь. Ниже мы *in extenso* приводим фрагмент из «Риваят Кама Бахра». До сего времени эти риваят не переводились.

– И сказано так в Откровении: Когда жизнь отделяется от тела, злобный Агриман вместе со всеми демонами пытается захватить душу, чтобы затащить ее в ад. Душа боится Агримана и его армии демонов так же, как овца боится волка. Она преследуема демонами, подобными сильной армии. Душа боится, она не знает, что делать, она подобна путнику, сбившемуся с пути. В течение трех дней, пока душа остается на земле, испытает она боль и страдания большие, чем грешник в аду за девять тысяч лет⁴⁶. Но если будут

⁴⁴ СД. 58. 1–12. См. тж. СД. 47. 3; 87. 1; СДБд. 43 (= Дхабхар, с. 113–114); РивДО, том 2, с. 35–42 (пер. на гуджарати с. 87–88).

⁴⁵ Эти риваят были написаны большей частью в XV, XVI, XVII и XVIII вв. (1478–1773 гг. н.э.). Как таковые они являются слишком современными, чтобы руководствоваться ими в вопросах религии.

⁴⁶ Причина, по которой автор изобразил такую мрачную картину страданий души, объясняется далее.

проведены церемонии в честь Сроша, то ангел Срош даст защиту душе. Если церемония будет проводиться в течение одного дня, то Срош защитит душу только на это время. Если она будет проводиться в течение двух дней, то и защита Сроша будет стоять только два дня, а если три дня будет проводиться эта церемония, то будет Срош защищать душу все это время⁴⁷.

Прежде чем завершить эту часть, пожалуй, следует упомянуть здесь одно очень интересное сравнение, встречающееся в «Риваят Шахпура Баручи», где состояние души в первые три ночи после смерти уподобляется развитию человека с момента рождения и до зрелости:

– На первый день (после смерти), душа человека размером не более младенца. На второй день она вырастает до размеров ребенка в возрасте семи лет⁴⁸. А на третий день душа становится размером со взрослого⁴⁹ пятнадцати лет от роду⁵⁰.

Так же как и пехлевийский «Датастан-и-Деник», «Сад-Дар Бундахиш» и «Риваят Кама Бахра» говорят о том, что душа праведника не испытывает ни боли, ни страданий, когда физическое тело разлагается после смерти⁵¹.

⁴⁷ РивДО. том 1, с. 148 (перевод на гуджарати – с. 347); см. тж. с. 51 и SDBd. 49. 1–10 в ред. Дхабхара ст. 120–121.

⁴⁸ Ребенку у парсов на седьмой год дают священную рубашку и пояс (церемония «навджот»), что является посвящением в зороастрийскую общину. См. Вд. 15. 45; Дк. в ред. Санджаны, том 4, гл. 170 (англ. версия – с. 263).

⁴⁹ По Авесте, мужчины и женщины считаются совершеннолетними с пятнадцати лет. См. Яш. 8. 13, 14; 14. 17; Яс. 9. 5.).

⁵⁰ РивДО, том 1, с. 147 (гудж. с. 346).

⁵¹ СДБд. 24. 1 (= Дхабхар с. 93); РивДО, том 1, с. 148 (гудж. с. 349).

ГЛАВА III. ДУША ГРЕШНАЯ В ПЕРВЫЕ ТРИ НОЧИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

I. Душа грешная в Младшей Авесте

Памятуя о зороастрийской любви к симметрии, состояние души грешника, пребывающей в страданиях возле тела, в первые три ночи после смерти являет собой полную противоположность состоянию души праведника. Вот как описывает это «Хадхокхт-Наск»:

Заратустра спросил Ахурамазду: «О Ахурамазда, дух пресвятой, создатель мира земного; ты, который святее всех святых, (скажи мне) – когда умрет человек грешный¹, где будет душа его в ночь его смерти?»

Ответил Ахурамазда: «Воистину, около головы его, о святой Заратустра. Она витает вокруг нее и поет слова Кима Гаты: «В какую страну, Ахурамазда, должно лететь мне²? Куда бежать?»³ В эту ночь

¹ Для описания вещей и действий, связанных с порождением Агримана, (к коим и относятся грешники) в Авесте используется иной набор слов. Голова праведника называется *vaudana*, тогда как голова грешника называется *katagada*. Праведник «отходит» – *raēθ*, тогда как грешник «умирает» – *mag* и т.д. См. Фрахтенберг «Терминология Ормазда и Агримана в Авесте» – «Шпигель Мемориэл», с. 269–289, Бомбей, 1908 и Г. Гюнтерт «Über die ahurischen und daevischen Ausdrücke in Awesta» – Гейдельберг, 1914 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie für Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1914, 13. Abhandlung). См. также Маултон, EZ, с. 218–219.

² *nātōi...nāte*, разг. «улетать, утекать, убежать». Пехл. версия «*ra nūā'sn*» неправильна. См. Барт. СДПЯ. 1071.

³ Вступительная строка Яс. 46, начинающаяся со слов *kaṃ nātōi zaṃ*. Кима Гата – это последняя часть второй Гаты. Строка, которую цитирует ХНб, – это перевод оригинального текста Гаты на язык Младшей Авесты, в который также добавилось «Ахурамазда». Выбор именно этой части в качестве Песни Скорби представляется настолько же оправданным, как и выбор Яс. 43 в качестве Песни

будет душе его столько горести, сколько (он сам испытал) за всю свою жизнь на земле».

– А где будет душа его на вторую ночь?

Ответил Ахурамазда: «Воистину, около головы его, о святой Заратустра. Она витает вокруг нее и поет слова Кима Гаты: «В какую страну, Ахурамазда, должно лететь мне? Куда бежать?» В эту ночь будет душе его столько горести, сколько (он сам испытал) за всю свою жизнь на земле.

– А где будет душа его на третью ночь?

Ответил Ахурамазда: «Воистину, около головы его, о святой Заратустра. Она витает вокруг нее и поет слова Кима Гаты: «В какую страну, Ахурамазда, должно лететь мне? Куда бежать?». В эту ночь будет душе его столько горести, сколько (он сам испытал) за всю свою жизнь на земле⁴.

Таким образом, в течение первой, второй и третьей ночей после смерти душа грешника поет Песнь Скорби, горестную Гату, которая начинается словами *qat nātōi qat kiθrā, nātōi auenī*. Причина такого скорбного состояния души очевидна. Помимо умственных страданий, вызванных жизнью во грехе, вдалеке черной тенью маячит неизбежный суд у моста Чинват, что еще усугубляется, как мы можем предположить, атакой демонов-разрушителей: Визареши и его подручных Асто-Видхату и Вайю. Это первый шаг победы Злого Духа и его бесовского сонмища над пропащей душой, пребывающей в течение трех ночей около своего бывшего тела.

Спасения. Следует отметить, что пятнадцатая глава Суткар-Наска является комментарием к Яс. 46. Эта глава в сокращенном виде приводится в «Денкарте» (кн. 9. 16 = СКВ. 37. 199–204), ее §§ 1 и 2 посвящены делам демона смерти; в § 3 сказано, что только душа может видеть события, происходящие в духовном состоянии; §§ 4–8 посвящены обращению с телом умершего и страданиям сознания. См. тж. СКВ. 37. 276–282, 367–370.

⁴ ХН. 2 (= Яш. 22) 19. 24.

II. Душа грешная в пехлевийской литературе. Приведенные выше строки из Авесты впоследствии перекочевали в пехлевийскую литературу и не встретили там себе никаких возражений. Они были лишь дополнены позднейшими персидскими авторами.

В книге «Артак-Вираз-Намак» рассказывается о том, как святой Вираз, закончив свое путешествие в мир умерших праведников, возвратился на мост Чинват, сопровождаемый ангелами Срошем и Атаром, которые показали ему жребий грешников. Он увидел душу грешного человека, и ему рассказали, какие муки она перенесла в течение первых трех ночей после смерти. Описание это⁵ почти идентично версии «Хадхокхт-Наска», и потому нет необходимости приводить его здесь.

О том, что ждет душу грешника во время первых трех ночей после смерти, рассказывается и в Пехлевийских Риваят, причем этот рассказ тоже более или менее схож с «Хадхокхт-Наском». Единственное дополнение – это то, что там душа грешника изображается одетой в вонючее тряпье (*vastrak i darītak u pūtak*)⁶.

В «Датастан-и-Менук-и-Кхрат» – «Заповедях Духа Мудрости» – далее говорится, что все грехи и преступления, совершенные человеком за свою жизнь, предстанут перед глазами его за время этих трех дней и ночей⁷.

Согласно другому пехлевийскому источнику – «Датастан-и-Деник», душа грешника в течение этих трех ночей наблюдает яркую картину всех грехов, что он совершил за свою жизнь. Как и душа праведная, она вначале не уверена, куда именно она потом попадет. Однако скоро она осознает сложившуюся ситуацию и

⁵ АВН. 17. 1–9

⁶ ПехлР. 23. 18–21 (= ПехлХН. 2. 19–24); см. тж. Дхабхар с. 85–86.

⁷ ДМК. 2. 158–600.

испытывает жуткий страх перед Судом и ужасами, что ждут ее у моста Чинват и являются только малой толикой ужасов ада⁸. Вот как об этом рассказывается далее:

На первую ночь душа теряет покой из-за своих злых мыслей, на вторую ночь – из-за своих злых слов, а на третью – из-за своих злых дел. Однако благодаря тому добру, что умерший совершил в этом мире, приходит к нему на первую ночь Дух (его) Добрых Мыслей (tēpūk i hūtēnišnīh), на вторую – Дух (его) Добрых Слов (tēpūk i hūgōvišnīh), а на третью – Дух (его) Добрых Дел (tēpūk i hūkūnišnīh). И тогда душа исполняется счастья и отваги⁹.

Таким образом, душа грешника – если она не полностью погрязла во грехе – получает некоторое вознаграждение за свои достойные дела, совершенные на земле. Благодаря этому мучения духа в течение этих трех ночей становятся более терпимыми.

В индийской редакции Бундахишна говорится о демоне Визар(е)ше и о том, как он борется с душами, обреченными на вечную погибель, и уносит их с собой, объятых ужасом¹⁰. Но этот рассказ почти полностью повторяет версию Видевдата, как уже было отмечено. В иранском же Бундахишне, который более полон по содержанию, страдания души грешника описываются так:

С телом своим, пока жизнь теплилась в нем, скитался я в скитаниях своих (bē dōbārišn dōbārēt hōm)¹¹. Куда же¹² мне идти теперь отсюда?¹³

⁸ ДД. 25. 1, 2.

⁹ ДД. 25. 4. Как и в случае с праведником, автор предполагает, что и грешник грешен не во всем. Он тоже мог совершать добрые дела, пока жил на земле, и потому это тоже должно ему зачестся.

¹⁰ БД. 28. 18.

¹¹ Вспм. hōm со страдательным причастием прошедшего времени образует перфект. Модии присоединяет его к следующему предложению и читает его как hōmanam, в смысле «азат».

Так, душа грешника все еще питает тщетную надежду, что случится чудо, и она снова сможет войти в тело, чтобы попытаться искупить грехи, совершенные в течение жизни.

Это же описание полностью повторяется в «Датан-стан-и-Деник». Там сказано, что, когда душа грешника видит, как распадается тело, «она желает еще раз пройти свою жизнь в нем» и в связи с этим возносит плач раскаяния:

Пока я существовала в теле и пока я проживала жизнь свою в этом мире, зачем я не искупила грехи свои? Зачем я не собрала себе добродетелей?.. (Была бы я) в этом теле, я бы могла искупить грехи и (тем самым) освободить (bōxtan) душу. Но теперь закрыто для меня все – и радость мира вещей и великая надежда на мир духовный. Для меня настал час (т.е. меня подвергнут) строгого подсчета и великой опасности¹⁴.

А в то время, пока она произносит эти слова, понимая, что возможности спастись уже нет и не будет, разрушение собственного тела причиняет ей великое горе и страдания¹⁵.

Теперь давайте еще раз обратимся к теме церемоний, проводимых во славу того или иного божества. Исходя из того, что мы знаем из Гат и Младшей Авесты¹⁶ – в случае с праведником, выполнение обрядов в первые три ночи после смерти есть не что иное, как перевыполнение требований, то есть совершение больше-

¹² Яс. 46. 1 приводится с незначительными изменениями.

¹³ ИрБд. (см. Анклесария, с. 200, копия манускрипта).

¹⁴ ДД. 16. 4.

¹⁵ ДД. 16. 5. см. тж. Дк. 9. 16. 8 и ПехлР. 24. 1–2, под ред. Дхабхара с. 89–90.

¹⁶ Исходя из этих текстов, мы можем определенно сказать, что смерть – это конец испытательного срока. То есть после смерти человек не может приобретать ни добродетели, ни недостатки.

го количества добрых дел, чем требует религия. Однако в случае с грешником отправление таких обрядов представляется совершенно бесполезным. Как уже было отмечено ранее, в пехлевийской и позднейшей персидской литературе, огромная важность отводится выполнению обрядов в честь ангела Сроша, позволяющих ему защитить душу от атаки сил зла. Однако там не показано, как при помощи этих обрядов было бы возможно обеспечить такую защиту для грешного человека. В отсутствие явных указаний, мы, основываясь лишь на духе этих текстов, можем только предполагать, что эти обязательные заупокойные церемонии могли служить источником утешения и для грешников, будучи, разумеется, полезными и приятными в первую очередь для праведников¹⁷.

III. Душа грешная в парсо-персидской литературе. Теперь обратимся к зороастрийской литературе парсов, написанной на новоперсидском. В главе «Сад-Дар Бундахиш», посвященной тому, что ждет душу в первые три ночи после смерти, имеется краткое описание состояния души в этот период – она чувствует страшную боль, когда разлагается ее тело; она произносит слова раскаяния и сожаления о том, что своими злыми мыслями, словами и делами навлекла на себя вечное проклятие; она горько плачет, укоряя свое бывшее тело следующими словами:

(4) О трус (nā javāntard)! Когда отважные (mardān)¹⁸ искали себе служения и добрых дел, ты искало собственности и богатства (māl и x^vāsta), которое теперь попадет в руки (твоих) сыновей, дочерей и

¹⁷ См. ДД. Главы 8–13, особенно «Африн-и-Артак-Фраварт», 14.

¹⁸ Лучше читать так; во всех манускриптах идет *mirādān*.

родственников и будет растрачено ими! Ты не сделало ничего хорошего для меня, души своей! Ты не собрало (на *andūxli*) никаких добродетелей (*čīz i beh*), которые могли бы помочь мне.

(5) А теперь родственники не выполняют долга перед нами и не делают нам добрых дел; собственность и (плоды) твоих трудов, что ты снесло в кладовую, они (родственники) растрачивают. И они не освящают для нас святого пирога дрона (*drōn*). Из-за твоих дел (*kardār*) меня ожидают мучение (*'azāb*), наказание (*'uqūbat*) и расплата (*pādafrāh*) до дня Воскресения (*ristaxīs*) и будущего тела (*tan i pasīn*).

Так, жалуясь, упрекая и плача о своей горькой судьбе, душа грешника на рассвете четвертого дня¹⁹ начинает свое путешествие в мир иной. Таков, вкратце, печальный опыт этой души в первые три дня и три ночи после смерти, – когда она еще витает над телом.

¹⁹ СДБд. 24 2–8 (Дхабхар с. 93–94). Вся эта глава приводится, хотя и без уведомления о цитировании, в Риваят Кама Бахра – см. РивДО, том 1 с. 148–149 или гудж. с. 349–350.

ГЛАВА IV. ЯВЛЕНИЕ «ДЭНЫ», ИЛИ СОВЕСТИ, ДУШЕ – ГАТЫ

Введение: о термине «дэна». Понятие «дэна», или «совести», а также роль, которую оно играет в определении судьбы человека после смерти, является одним из фундаментальных аспектов учения Заратустры, определяющим основную линию его эсхатологии.

Термин «дэна» ученые интерпретировали по-разному, и потому это необходимо прокомментировать. Я склонен полагать, что в этом слове присутствуют два отдельных понятия. Во-первых, во многих местах в Гатах и в Младшей Авесте это понятие используется в смысле «религия»¹. Но нас здесь интересует другое, более субъективное значение – то самое, которое Бартоломе толкует как внутренняя сущность, духовное «я», индивидуальность (*inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität*)². Некоторые ученые, разделяя точку зрения Бартоломе, понимают это слово как «я» или «я сам»³. Мне, тем не менее, кажется, что такое толкование

¹ См. (1) *daēnā* Барт. СДПЯ. 662–665 на слово «дэна» дает два отдельных определения, как если это было два разных слова с разной этимологией. Однако последнее маловероятно, даже учитывая и то, что до сих пор не было предложено ни одного приемлемого объяснения этимологии этого слова. См. Persson, *Beitr. Zur idg. Wortforschung*, с. 717–718; тж. *Autran Sumérien et Indo-Européen*, с. 153; Oliphant, *ЖАОО*. 32. 412–413.

² См. (2) *daēnā* Барт. СДПЯ. Это значение Бартоломе объясняет более полно: «теолого-философское понятие, совокупность психических и религиозных характеристик человека, его психическая и религиозная индивидуальность. После смерти продолжает жить как отдельная сущность (см. тж. *fravašay*), чтобы в конечном итоге сопровождать заново восставшего (или его душу) в рай или в ад после того, как предстанет ему (или душе) в виде прекрасной или уродливой женщины – как отражение его внутренней сущности».

³ Например, Рейтценштейн, «Таинство избавления по-ирански», с. 31–32, 39, 48 переводит «дэна» как «я» («личность», «я сам»);

не передает читателю полного смысла этого слова. Я полагаю, что под этим Заратустра подразумевал (как это было ему свойственно, учитывая его весьма возвышенный склад мышления) «совесть» или «личностную религию» – по крайней мере, к такому выводу пришел Джексон несколько лет назад, и я с ним согласен⁴. Такого же мнения придерживается и Гельднер, понимая слово «дэна» как «религия» или «религиозное сознание»⁵. Я же в целом полагаю, что понятие проникновения в собственную сущность с точки зрения религии (что и подразумевает термин «дэна») лучше всего переводить как «совесть». И я предпочитаю переводить это именно так, а не как «я» или «я сам».

Роль дэны в Гатах. Как уже было сказано, в Гатах особое внимание уделяется тому, что реально будущую

Маултон, РЗ, с. xii, 162, 171, 179, 263-265, 278, 310, 353, 368 как «я сам», однако на ст. 265, 268 и 432 – как «религия». Мелье в *Trois Conférences sur les Gāthā*, ст. 57–58 предлагает компромиссный вариант перевода – «*personnalité religieuse*» (личность религиозная). См. тж. Везендонк «Древний человек и душа», с. 198–200).

⁴ Библейский мир, 8, 154, Чикаго, 1896 (перепечатано Э. Г. Снитом в «Религия и будущая жизнь», с. 127). Дарместетер в СКВ также переводил «дэну» как «совесть» (том 23, с. 315 и т.д.) однако впоследствии в ЗА заменил его на «религия» (том 2, с. 652 и т.д.). В этом последнем значении термин использовали Сёдерблом в *La Vie Future*, с. 8 и т.д. и Беклен в «Эсхатологии парсов» с. 19 и далее).

⁵ См. *Theologische Literaturzeitung*, 1922 № 6, с. 125, где Гельднер анализирует «Таинство избавления» Рейтценштейна. Рассматривая термин «дэна», Гельднер приходит к следующему выводу: «Дэна» – это всегда «религия». Религия как совокупность всех аспектов веры, как «дэна поклонения Мазде». Или же как религия отдельного человека, его религиозная совесть. Тогда эта аллегория – когда после смерти человека душе является «дэна» (совесть) в виде прекрасной девушки – становится понятной. В более поздних интерпретациях девушка будет олицетворять составленную на небе ведомость добрых дел, которые совершил тот или иной человек. Впрочем, это не противоречит той роли, которую отвел Заратустра «дэне» у моста Чинват).

судьбу человека определяет его совесть (дэна)⁶. Человек наделен свободной волей. Хотя ему и дано в помощь учение Пророка, т.е. откровения о законах добра Мазды, человек волен выбирать между двух начал, между двумя воюющими царствами – Добром и Злом⁷. Правильный выбор⁸ делают мудрецы (*hudānhō*) и все те, кто своими добрыми мыслями, словами и делами зарабатывает добродетели в этой жизни и счастье в жизни будущей. Дураки же (*duždānhō*) правильного выбора не делают⁹, но, поддаваясь соблазну злых мыслей, слов и дел, несут страдания себе на этом свете и вечные муки – на том. В любом случае в конечном итоге именно совесть будет вести человека либо к вечному блаженству, либо к вечному проклятию:

Те же из вас, кто отстранится¹⁰ Праведного¹¹, получают после смерти долгие века страданий, тьмы, дурной пищи и страшных слов¹². К такой жизни, о грешники, приведет вас ваша дэна (совесть) по деяниям вашим¹³.

Человеку благомысленному, ставшему на правильную сторону в битве двух начал и взявшему правильное оружие, будет всяческое счастье (*īžā*) и довольство (*āzūitiš*), которое только можно найти на этом свете и на том:

⁶ Понятия «дэна» – «совесть» и «урван» – «душа» различаются между собой. См., например, Яс. 45. 2. Согласно Яс. 31. 11 и 46. 6, Мазда создал для человека «дэну» в самом начале его жизни на земле).

⁷ Яс. 30. 2, 3; 31. 11. 12.

⁸ Яс. 30. 3.

⁹ Яс. 30. 3.

¹⁰ *Dīvatnənt* – от **dū* или ²*dav* – убраться, отстраниться. См. Гельднер в ВВ, 14. 13; Барт. СДПЯ. 747.

¹¹ Имеется в виду сам Заратустра.

¹² Букв. «горе речи».

¹³ Яс. 31.20. См. тж. Вд. 5. 62, парафраз последнего стиха.

Тому, О Мазда, будет счастье и довольство (явлено), кто связал свою дэну (совесть) с Воху-Маханом, ведая¹⁴ об Армайти, к которому ведет дорога Аша, и со всеми, кто есть в Царстве Твоем, о Ахура¹⁵.

А зломысленный человек только испортит себе будущее, и совесть будет мучить его, и по делам его грешным в ад приведет:

Но что касается грешников, которые принадлежат царству Зла; тех, у кого мысли злы, слова злы и дэна (совесть) зла, встретят там их души¹⁶ дурною пищей; воистину, жить им во Дворце Лэжи¹⁷.

Карпаны¹⁸ и Кавии¹⁹ будут вешать²⁰ на человека ярмо из его злых дел, чтобы уничтожить его /будущую/ жизнь – однако²¹ их собственные души и совесть (дэна) принесут им непереносимые страдания, когда они подойдут к тому месту, где мост Чинват, дабы навеки²² стать обитателями Дворца Друджа.

Потому дэна у грешников уничтожает истинность правого пути для него, и его (уехуā) душа будет страдать на Суде²³ у моста Чинват.

⁴ *hu-zāntav*; пехл. *xir šnāsak*; см. Бартоломе, СДПЯ, 1839.

¹⁵ Яс. 49. 5. См. тж. Яс. 34. 13; 44. 9; 45. 11; 49. 9; 51. 17, 21; 53. 4; 54. 1; а также в «Ясна Хаптангхайти» – Яс. 39. 2; 40. 1 и 41. 5. Эти эсхатологические тексты, хотя и касаются понятия Дэны, все-таки прямо с нашей темой не связаны и потому будут рассматриваться в будущем отдельно.

¹⁶ Имеются в виду души *drəgvant* – тех, кто умер ранее и отправился во Дворец Лжи.

¹⁷ Яс. 49. 11.

¹⁸ Название жрецов дэваясны (*daēvayasna*); ср. санс. *kalpa* – ритуал.

¹⁹ Название вождей дэваясны (*daēvayasna*), если по отдельности.

²⁰ Барт., СДПЯ. 1229 переводит «уїјәп» как «приучить» (*gewönnen...an*) с инструментативом

²¹ *Yang* следует понимать как союз с указательным местоимением «но... им».

²² Яс. 46. 11.

²³ *Ākā* – суд, откровение, проявление, «карты на стол» и т.д.; см. Бартоломе, СДПЯ. 309.

Дела и язык отведут их в сторону от дороги Аша²⁴.

Что же касается судьбы человека, колеблющегося между Добром и Злом, у которого дэна становится то лучше, то хуже, в Гатах сказано следующее:

Тот же, о Mazda, у кого мысли то хороши, то дурны, и у кого слова и поступки делают то же самое с его дэной; тот, кто следует своим желаниям, прихотям и мнениям, тому быть отдельно (в отдельном месте)²⁵ по решению Твоему²⁶.

²⁴ Яс. 51. 13.

²⁵ Эта строфа относится к понятию Хамистакан. Слово *pāpā* – это наречие; Барт. СДПЯ. 1041.

²⁶ Яс. 48.4.

ГЛАВА V. ЯВЛЕНИЕ «ДЭНЫ», ИЛИ СОВЕСТИ, ДУШЕ – МЛАДШАЯ АВЕСТА

Введение. Красивая концепция дэны, которая излагается в Младшей Авесте, целиком и полностью соответствует духу Гат – то есть, это «совесть» или «личностная религия»¹ приходит приветствовать душу на рассвете четвертого дня после смерти. Она является ей либо в виде прекрасной девы, либо в виде уродливой старухи. Дева несет с собой дыхание ласкового ветра, а старуха – холодный шквал тошнотворного зловония.

I. Дэна встречает душу праведника. Картина блаженства праведной души ярко представлена в следующем фрагменте «Хадхокхт Наска»:

(7) На исходе третьей ночи², когда приходит рассвет³, душа праведного человека пребывает в саду и вдыхает⁴ его ароматы. И кажется ей, что летит к ней со стороны юга⁵ благоуханный ветер – ветер, который слаще всех других.

¹ Дэна является одним из пяти духовных свойств, или составляющих, человека. Это: *аху* (жизнь), *дэна* (совесть), *баода* (сознание), *урван* (душа) и *фравашии* – см. Яс. 26. 4; Яш. 13. 149, 155; ХН. 1. 4; см. тж. Барт. СДПЯ. 283, 666, 919, 1538, 992. Утверждение доктора Дхаллы (в «Зороастрийской теологии», с. 176) о том, что дэна, помимо души, является единственным духовным свойством, о котором упоминается после распада тела, не соответствует действительности. Понятно, что об *аху* в этом случае речь идти не может. Но остальные четыре свойства в этой связи постоянно упоминаются в Авесте – см. примеры, приведенные доктором Бартоломе выше.

² Букв. «по завершении».

³ Букв. «начинает светать» – *illuscere videtur* по Барт. СДПЯ. 1479.

⁴ *vīdidārətnō* (³*dar-*), «получающий»; см. Барт. СДПЯ. 692.

⁵ Т.е. с самого крайнего юга, где, согласно зороастризму, находится Рай.

(8) И душа праведника вдыхает⁶ этот ветер (и думает): «Откуда же этот ветер, слаще которого не вдыхали никогда мои ноздри?»

(9) И когда приходит этот ветер⁷, предстает перед ним его собственная Совесть в виде Девы⁸ – прекрасной Девы, излучающей свет; девы с чистым лицом и белыми руками, девы благородного рода, девы, пышащей здоровьем, стройной⁹, статной, с высокой грудью и красивыми формами; пятнадцати лет от роду (*pañcadasayā gaodaēśva*). Прекраснее которой никого нет.

(10) И вот душа праведника обратилась к ней: «Что ты за дева такая, самая красивая из всех, что видела я?»

(11a) И тогда ей ответила ее же собственная совесть: «О ты, юность добрых мыслей, добрых слов, добрых дел и доброй совести, имя мне – совесть твоя».¹⁰

(11b) (и говорит юность) «А кто же тот, что возлюбил¹¹, тебя за все то великолепие, доброту, красоту, благоухание, мощь победоносную и силу, позволившую одолеть врага, – коль скоро ты явилась мне?»¹²

⁶ *iz-grāmbayō* (действ. прич. н. вр. от «*grab*» – «втягивать») см. Барт. СДПЯ. 528).

⁷ *frānta*, лок. ед. ч; Барт. СДПЯ. 1023.

⁸ описание Девы, приводимое здесь, несколько напоминает описание богини Арэдивсура (*Aradvī Sūrā*) в Яш. 5. 64, 78, 126.

⁹ читается *iz-arštayā* – как в манускрипте К20; см. Барт СДПЯ. 410; Дарместетер в ЗА. 2. 653 предпочитает *hi-zarštayā* в смысле «*droite*» (букв. «*bien tirée*»); ср. *ni-zarāšaiti*.

¹⁰ Букв. собственная (*hava*) совесть твоей личности – *x'aēraīve tanvō*, ген. ед. ч.

¹¹ *čakana* (¹*kan*) перф. 3-е л. ед. ч.

¹² Заметим, что в данном случае в пехлевийской версии разделение предложений произведено правильно. То есть, *čišča...sadayehi* отделяется от предшествующего предложения. Гельднер также в книге «*Religionsgeschichtliches Lesebuch*» с. 353 вкладывает эти слова в уста

(12) (отвечает дева) «О ты, юность добрых мыслей, добрых слов, добрых дел и доброй совести, это ты возлюбил¹³ меня за все то великолепие, доброту, красоту, благоухание, мощь победоносную и силу, позволившую одолеть врага, – и вот я явилась тебе.

(13) Когда ты видел, как другие сжигали мертвых¹⁴, и поклонялись идолам¹⁵, и угнетали других¹⁶, и вырубали деревья¹⁷, ты садился и пел Гаты, и приносил жертвы доброй воде и Ахурамазде, и был другом¹⁸ всякому праведнику, живущему рядом или приходящему издалека.

(14) И так ты меня, будучи достойной любви, сделал еще более достойной. Меня, красивую, ты сделал

«юности», а не «совести». Это представляется нам правильным и логичным. Второй вопрос, задаваемый «юностью», также начинается со слова «*čiška*» – как и в первом примере. Хауг и Уэст в «кн. Авесты», Приложение 2, с. 311 и Дарместетер в СКВ. 23. 316 = ЗА. 2. 653 связывают эту строфу с предыдущей и считают, что ее произносит девушка).

¹³ *čakana* – здесь неверно используется 3-е л. ед. ч., тогда как надо 2-е л. ед. ч. Фраза позаимствована из предыдущей строфы.

¹⁴ *saocaya* – «сжигание». Также переводят Гельднер и Хауг. Однако Дарместетер переводит это как «поругание» (святых вещей), руководствуясь пехлевийским вариантом *afsūs*. Барт в СДПЯ. 1550 уклоняется от точного перевода этого слова.

¹⁵ *baosav*, см. тж. Хауг и Уэст, ст. 312. Барт. в СДПЯ, ст. 920 однако сомневается, что оно переводится именно так. Гельднер не переводит ни этого слова, ни следующего. Дарместетер в ЗА. 2. 653 предполагает, что это переводится как «идолопоклонство».

¹⁶ *varaxadrásča varōžintam* (предположительный перевод), см. также Хауг и Уэст с. 312; Дарместетер, ЗА. 2. 653 трактует это как «*qui refusait la charité*»; у Барт. СДПЯ. 1367 это не переводится, зато он дает пехлевийскую версию. Форма *varōžintam* – это, возможно, опечатка. Надо было *varazintem*. См. тж. Барт. СДПЯ. 1377 № 5 (1376 ¹*varəz-*, и 1366 *varō.jinō*).

¹⁷ Дарместетер переводит это по-другому: «*mettait son blē sous la clef*».

¹⁸ *kuxšnavqno* (¹*xšnav-*) «удовлетворяющий, умилоствивляющий, благославляющий, дружественный», то есть гостеприимный.

еще красивее. Меня, желанную, ты сделал еще более желанной. Меня, на высоком троне восседающую, ты поднял еще выше»¹⁹.

Согласно описанию, данному в Видевдате, Деву²⁰ сопровождают два пса, которые охраняют душу от демонов:

Она (то есть Дева) прекрасно сложенная, сильная, с чистым лицом идет вместе со псами²¹, в корсаже (*nivavaiti*)²² и короне (*pusavaiti*)²³, умелая (*уаохštivaiti*) и искусная (*hunaravaiti*) ...

Она ведет души праведных через высокую Хару, она помогает им пройти пролет²⁴ моста Чинват, ведущий к невидимым язатам (ангелам)²⁵.

Описание, имеющееся в Видевдате (представленное выше), отличается от того, что сказано в «Хад-

¹⁹ ХН. 2. 7–14 (=VЯш. 55–60). Следующие далее два предложения § 14 – это слова Ахурамазды, что было верно замечено Гельднером. Хауг и Уэст, с другой стороны, считают, что их тоже произносит Дева.

²⁰ Это похоже на творческую переработку одного из индо-иранских верований. См. тж. Вд. 13. 9, где псы охраняют мост Чинват.

²¹ Грей в *Le Muséon nouv. serie*, 3, с. 155 предлагает новый перевод слова *spānavaiti* и двух следующих авестийских слов – то есть как «благодетельная» (?) и «с пронизывающим взглядом».

²² Трудное слово. Гельднер переводит его как «Brusttuch» (*Rel. gesch. Lesebuch*, с. 354). Бартоломе (СДПЯ. 1054) его вообще не переводит. Дарместетер придерживается пехлевийской версии «*vičārišnōmand*» – т.е. «нечто особо отличное». В некоторых авестийских манускриптах это слово вообще опускается. Сравните описание этой одежды и одеяние богини Арэдвисуры, приводимое в Яш. 5. 126–131.

²³ Гельднер *op. cit.* с. 354. *Pusā* (диадема, корона) – см. Барт. СДПЯ. 911. В СДПЯ. 884 Барт. предпочитает читать *pasvaiti*, однако четкого объяснения не дает.

²⁴ Буквально, «по мосту духовных язатов». Авестийское «*haētav*» (санск. *setu*) является синонимом «*pərətav*». Локатив единственного числа этого слова, по мнению Гельднера и Бартоломе, означает «на место приземления, на пристань». Глагол *vīdārayeiti* обозначает поддержку, которая оказывается праведной душе, чтобы она не упала в ад).

²⁵ Вд. 19. 30.

хокхт-Наске» (2. 7–14) и в «Виштасп-Яште» (55–60). Там по-другому изображается не только сама эта дева, но и та роль, которую она играет, проводя душу по небу. Согласно «Видевдат», она ведет душу праведника в суд у моста Чинват, а после того как душе будет объявлено положительное решение, она говорит ей, что она может с триумфом перейти этот мост.

II. Дэна встречает душу грешника. Обратимся теперь к негативным впечатлениям, которые получает душа грешника. В том же фрагменте «Хадхокхт-Наска» говорится следующее:

(25) На исходе третьей ночи, о святой Заратустра, когда приходит рассвет, грешная душа пребывает в окружении холода²⁶ и вдыхает зловоние. Она чувствует ветер с севера, с северных краев²⁷, ветер зловонный – и нету зловоннее его.

(26) И душа грешника вдыхает этот ветер (и думает): «Откуда же этот ветер, зловоннее которого не вдыхали мои ноздри?»²⁸

Сразу после этого явления следует описание уродливой старухи. Но это нам известно только из пехлевийских источников, о которых речь пойдет ниже. В самом тексте Авесты это пропущено, однако содержание его, которое с точностью до наоборот повторяет ХН. 2. 9–14, по этим источникам можно легко восстановить.

²⁶ Читается «*aēxāhi*» – Дарместетер, ЗА. 2. 656 № 29 и Барт. СДПЯ. 11. Можно добавить, что в пехлевийском описании ада (ДМК. 7. 27) имеется область, которая «холоднее холодного». Гельднер, однако, предлагает читать «*aēiθāhi*» и переводит это как «*in einer Wüstenei*» противопоставляя запустение «*urvarāhi*» (ХН. 2. 7).

²⁷ То есть, с крайнего севера, где, согласно зороастризму, находится ад.

²⁸ ХН. 2. 25–26.

Впрочем, исходя из нашего Видевдата, мы можем предположить, что роль этой уродливой старухи выполняет злобный демон Визареша, который сначала тащит душу грешника на суд у моста Чинват, а после объявления вердикта, уносит ее в темную бездну ада:

(29) Демон, имя которому Визареша, о Спитама Заратустра, уводит в оковах душу грешника, – пропадающую жизнь человека, поклонявшегося дьяволу...к мосту Чинват, который создал Мазда.

(30b) ... Он (Визареша) утаскивает (nizaršaitē) грешные души вниз во Тьму (то есть, в ад)²⁹.

²⁹ Вд. 19. 29–30.

ГЛАВА VI. ЯВЛЕНИЕ «ДЭНЫ», ИЛИ СОВЕСТИ, ДУШЕ – ПЕХЛЕВИЙСКАЯ И ПАРСО-ПЕРСИДСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

I. Дэна встречает душу праведника. Согласно «Датастан-и-Менук-и-Кхрат» душа праведная начинает свое путешествие в мир иной при помощи сил добра, однако не без сопротивления тому со стороны злых сил. Последние вечно стремятся затащить ее в ад, при этом не делая различий между праведной душой и неправедной и не дожидаясь суда, который она должна пройти, прежде чем двигаться дальше¹.

В этой книге² дается подробное описание того, как душа праведника встречается с собственной совестью, предстающей ей в виде прекрасной девы (*kanīk*) и олицетворяющей добрые дела этой души. Это описание почти полностью идентично «Хадхокхт-Наск», и потому повторять его нет необходимости. Но прежде чем мы перейдем дальше, следует заметить в этой связи, что дэна, согласно пехлевийскому тексту³, приветствует душу после проведения суда, а не до него.

Описания, имеющиеся в «Артак-Вираз-Намак»⁴ и «Пехлевийских Риваят»⁵, также сходны с «Хадхокхт-Наском», и потому их тоже повторять здесь не нужно.

В знаменитой пехлевийской книге «Денкарт» дается краткое описание дэны, предстающей душе праведного человека. Там она появляется (как и раньше) в виде прекрасной девы (*hūcīhr kanīk*), которая отводит душу в рай⁶.

¹ ДМК. 2. 115; см. тж. Аог. 8–9.

² ДМК. 2. 125–144; см. тж. СДБд 99. 5–12.

³ См. тж. ИрБд. 30. 11.

⁴ АВН. 4. 15–36.

⁵ ПехлР. 23. 5–12 (=ПехлХН. 2. 7–14); Дхабхар, с. 82–83.

⁶ Дк, ред. Санджана, том 2, текст, с. 74–75, пер. с. 82.

В «Датастан-и-Деник» и в «Шканд-Виманик-Вичар» также рассказывается о том, как на рассвете четвертого дня приходит дева, дабы приветствовать душу, и несет «список ее добродетелей». Она и называется в этих книгах «хранительницей добродетелей»⁷.

Согласно иранскому «Бундахишну», перед душой праведника – помимо прекрасной девы – предстает тучная корова и дивный сад:

(4) И если (душой этой владел) праведный человек, то как только прозвучат эти слова⁸, прилетает туда ветер, который лучше (еще более превосходный) и благоуханнее (более благоприятный) всех других ветров на свете. И ветер этот приятен душе⁹...

(5) ...И перед ней появляется форма коровы (gāv), тучной и полной молока. И от нее счастье и сладость приходят к душе.

Потом¹⁰ является ей форма прекрасной девы (kanīk) в белом одеянии, пятнадцати лет от роду, красивой со всех сторон (hač hamah kōstak), и душе приятна она¹¹.

Потом¹⁰ появляется форма сада (bōstān), полного свежих плодов (rūr-bar), полного воды (rūr-ār), полного сухих плодов (rūr-tīvak) и полного плодородия (rūr-ratixū), и от этого радостные и счастливые мысли приходят к душе. Это уголок рая, она видит его в этом мире еще до начала суда (rīš hač hamār) – как знак (дахшак) (достижения истинного Рая, который находится уже рядом)¹².

⁷ ДД 24. 5; ШВВ. 4. 91–96.

⁸ То есть Песнь Спасения.

⁹ ИрБд. 30. 4; см. тж. Моди ЖКАО(Б). 21. 59.

¹⁰ *dit...dit* – как нареч. «А еще...а еще» или «во-вторых, в-третьих» создает эффект перечисления.

¹¹ *šātihēt* (пассив), а не *shād shayēt*, как у Моди.

¹² ИрБд. 30. 5, см. тж. Моди op. cit. с. 60–61.

(6) Тогда душа спрашивает их (то есть видения) по очереди¹³: «Кто ты, что так приятен (*sahēt*) мне (то есть, «что же это за счастье и утешение»)?»

И тогда отвечают они друг за другом: «Я – праведная дэна твоих дел, которые ты совершал, творя добро; это ты сделал меня такой (какой меня видишь)»¹⁴.

II. Дэна встречает душу грешника. Как было сказано выше, такая же картина, как и в «Хадхокхт-Наске», только с точностью до наоборот, предстает перед грешной душой, которую в этом случае уже встречает уродливая старуха, то есть дэна того грешника. Об этом рассказывают нам «Артак-Вираз-Намак» и «Датастан-и-Менук-и-Кхрат». Описания, которые имеются в этих книгах, почти идентичны друг другу, поэтому рассмотрим будем только первую. Также нет необходимости обращаться к тому, как эта тема раскрывается в «Пехлевийских Риваят» – их рассказ обнаруживает весьма большое сходство с теми, что даны в первых двух вышеупомянутых книгах.

В пехлевийской книге «Артак-Вираз-Намак» очень красочно представлен портрет уродливой бабки, которая встречает грешную душу. Там же приводится и диалог, который происходит между ними и который стоит того, чтобы привести его здесь без сокращений:

(10–11) Потом зловонный холодный ветер прилетает, дабы поприветствовать душу. Кажется, будто он пришел из северных краев (из края демонов). И более зловонного ветра не бывало на свете.

¹³ *ēvak ēvak* – букв. «одного за другим» (употр. отдельно). У Модии – «друг за другом».

¹⁴ ИрБд. 30. 6; см. тж. Модии, *op. cit.*, с. 61.

(12) в ветре предстало ей то, что было ее совестью и деяниями, в виде шлюхи (*zan i jeh*)¹⁵, голой и испасканной, с открытыми бедрами и задницей¹⁶, покрытыми бесчисленными прыщами (досл. «прыщ соединился с прыщом»), похожей на самое что ни на есть извращенное создание (самое поганое и зловонное).

(13) А потом сказала душа грешная слова такие: «Кто ты? Из всех творений Ормазда и Агримана не видала я никого страшнее (*zīštār*) (поганее и зловоннее)».

(14–15) На что она ответила: «Я – твои злые дела, о юность дурных мыслей, дурных слов, дурных дел и дурной совести. Это ты своею волею и делами сделала меня такой, что теперь я уродлива, нечиста, отвратительна, больна, истаскана, прыщава (*duš-gōnak*), несчастна и замучена – как тебе и видится.

(16–20) Когда ты видел других во время (обрядов) Язишна и Дрона, когда возносили молитвы и хвалы Господу, когда поклонялись ему; и когда оберегали и защищали и воду, и огонь, и скот, и деревья и другие добрые создания, ты выполняла волю Агармана и демонов и творила деяния незаконные. А когда ты видала, что другие приносили дары и творили благо добрым и достойным, и были гостеприимны к тем, кто пришел издалека и к соседям своим, ты была жадна и закрывала дверь в доме своем.

¹⁵ Описание старухи, которого уже нет в «Хадхокхт-Наске», как отмечалось выше, очень близко напоминает описание демона Насу в Вд. 7. 2; 8. 71; 9. 26. Мы можем определенно утверждать, что оно было заимствовано из пехлевийской версии «Видевдата», так как в обоих текстах обнаруживаются одни и те же комментарии

¹⁶ *wištāk* (=vi^o) *i fraj-jānī i awāj-kīn* – достаточно грубое слово, но, очевидно, именно так интерпретировали пехлевийские авторы авестийское *frašnaoš arazadihō* в Вд. 7. 2. и далее. Хауг и Уэст переводят это как «пробитая, кривоногая и с тощими бедрами» – кн. Авесты. с. 167, Глоссарий, с. 104 внизу.

(21) И хотя я была порочной (то есть меня считали плохой), ты сделала меня еще более порочной¹⁷; и хотя я была страшной, ты сделала меня еще более страшной; и хотя я вся тряслась (*drafšnīk*), из-за тебя я трясусь еще больше; и хотя я уже была на севере, ты заставила меня отправиться еще дальше на север – своими дурными мыслями, своими дурными словами и своими дурными делами. Многие века и тысячелетия (*dēr zamān*) будут они проклинать меня, и это будет долгим проклятием и долгим пребыванием у Злого Духа¹⁸.

«Денкарт» примерно похожим образом сообщает нам о том, что если человек становится на сторону злого начала, совершая деяния, которые помогают грешить, дэна предстает ему в виде «куртизанки» (*čarāitīk*), которая затаскивает его в ад¹⁹. «Датастан-и-Деник» и «Шканд-Виманик-Вичар» также рисуют противоположную картину: там появляется не прекрасная дева, а уродливая форма куртизанки-палача, которая приходит к грешной душе со «списком ее грехов»²⁰.

В этой связи следует особо отметить иранский «Бундахишн», в котором портрет уродливой старухи (противоположности прекрасной девы) логически дополняется тощей коровой и бесплодным садом – сравните это с тучной коровой и цветущим виноградником, который предстает душе праведника. Как только грешник чувствует тот зловонный ветер, перед ним встают эти страшные образы. Они – мрачные посланники грядущего возмездия. Полная страданий душа по очереди

¹⁷ Пассивная конструкция в оригинале; в переводе, ради удобства, заменена на активную.

¹⁸ АВН. 17. 10–26, см. также перевод Хауга и Уэста с. 167–168, ДМК. 2. 167–181; ПехлР. 23. 22–29 (под ред. Дхабхара с. 86–88); см. тж. ИрБд. 30. 12.

¹⁹ Дк. под ред. Санджаны, том 2, текст, с. 74–75, пер. с. 83.

²⁰ ДД. 25. 5; ШВВ. 4. 91–96.

спрашивает их, что они означают, а в ответ узнает, что каждый из них олицетворяет ее совесть (*dēn*), зло в мыслях, в словах и в делах. Они – результат его жизни во грехе²¹.

III. Дэна в парсо-персидской литературе. Единственное заслуживающее внимания описание дэны, существующее в позднезороастрийской литературе на персидском языке, имеется в трактате «Сад-Дар Бундахиш». Там говорится о том, как душам праведников и грешников является воплощение их земных деяний. Однако встреча с этим воплощением происходит уже после того, как над душой состоится суд – то есть в момент пересечения моста Чинват²². Если душа принадлежала праведному человеку, то:

Когда она ступает на мост Чинват, к ней летит благоуханный ветер из рая. Пахнет он мускусом и амброй ('anbar), и этот аромат приятен ей более всего другого.

Когда она доходит до середины моста, ей предстает образ (sūrat) [женский образ – прим. пер.] такой красоты, прекраснее которого она никогда не видела. Она приближается к нему и (когда) она видит этот образ, ее потрясает чистота его.

И когда является душе этот образ у моста Чинват – образ красоты и чистоты невиданной – душа улыбается и говорит: «Кто же ты, что красивее тебя никогда я не видела?»

Образ говорит (слова такие): Я – это твои добрые дела (kardār i nīk). Я есть само по себе благо, но ты сделал меня еще лучше.

²¹ ИрБд. 30. 4, 7, 8; см. тж. Модии op. cit. с. 59–60, 61–62.

²² Ситуация напоминает ИрБд. 30. 11–13.

Она обнимает душу, и они обе, полные счастья, уходят в рай²³.

Но если душа принадлежала человеку грешному, то
Когда она вступает на мост Чинват, к ней летит зловонный ветер из ада. Настолько зловонный, что на всем свете не было вони страшнее и поганее ее. И вонь эта есть самое худшее из всех наказаний, что обрушиваются на ее голову.

Когда она доходит до середины моста, ей предстает образ (*sūrat*), уродливее и страшнее которого она никогда не видела. Она смотрит на него, как овца на волка, и хочет убежать.

И образ этот говорит: Куда же ты хочешь убежать?

Она (то есть душа) говорит так: Кто ты, что страшнее, хуже и уродливее тебя я не видела на свете?

И слышит в ответ: Я – это твои злые дела (*kardār i bad*). Я уже была уродливой, но ты день за днем делала меня все хуже и хуже. И теперь ты обрекла меня, да и себя саму, на страдания и вечные муки, и будем мы терпеть наказания до самого дня Воскресения.

Она обнимает душу, и обе они вниз головой падают с середины моста Чинват прямо в преисподнюю²⁴.

Дополнение: Что встречает душу, по представлениям манихейцев. В качестве отдельного дополнения (см. предисловие), пожалуй, было бы интересно рассмотреть влияние, которое в этой связи оказал зороастризм на манихейство – в частности, на учение Мани о том, какие образы встречают душу сразу после

²³ СДБд. 99. 5–9 (Дхабхар с. 168-169), Цит. в «Риваят Кама Бахра»; РивДо, том 1, с. 149–150.

²⁴ СДБд. 99. 15–20 (Дхабхар, с. 169); см. тж. РивДО том 1, с. 150.

смерти. Позднее можно будет обратить внимание и на другие параллели между этими двумя религиями, – например, на судей и взвешивание на весах. Однако в настоящее время нам интересно, каким образом Мани (тоже уроженец Персии) применял к себе именно эти элементы древней религии Заратустры, когда в III веке н.э. пытался создать новую религию не только для Персии, но и для всего мира.

Источники, подтверждающие это влияние, – не просто сведения, полученные откуда-то извне. Это – сведения непосредственно из манихейских текстов, недавно обнаруженных в центральной Азии. Мой учитель профессор Джексон в своей работе «Мани и манихейство», которая будет опубликована в ближайшее время, весьма подробно их рассматривает. Мне было позволено использовать эту работу в качестве справочного материала, и на его основе (по крайней мере, на основе того, что было мне предоставлено) я приведу здесь наиболее заметные параллели между манихейством и зороастризмом, касающиеся темы данной главы.

Особенно примечателен хорошо известный нам фрагмент из «Фихриста» Ан-Надима (987 г. н.э., хотя в основе его лежат более древние источники). Там, как и в зороастризме, говорится о богах, которые приветствуют душу сразу после смерти, причем большее внимание уделено образу Девы. Вот как выглядит этот фрагмент «Фихриста» (в переводе Джексона). Параллели с зороастризмом очевидны:

Мани говорит: «Когда случается умереть праведнику, Первый Человек посылает ему бога света в виде мудрого проводника, сопровождаемого тремя богами²⁵ ... С ними приходит также и Дева, подобие духа праведника.

²⁵ Кас. идентификации этих богов – см. Джексон ЖАОО. 43–20.

И также появляется перед ним демон жадности и похоти и (другие) демоны. И как только он их увидит, то начинает умолять богов о помощи – (а именно) мудрого проводника и остальных трех богов. Тогда боги приближаются к нему, и увидев их, демоны поворачивают и убегают»²⁶.

По поводу смерти грешника, так же как и в зороастризме, в «Фихристе» говорится следующее:

Что же касается грешного человека (то есть грешника), которым владеют жадность и похоть, то после смерти приходят к нему демоны, они хватают его, мучают и показывают ему ужасные вещи. (И под конец, они уводят его в ад)²⁷.

Сходство судеб благочестивого и неблагочестивого человека (как это показано в сценах выше) однозначно говорит о влиянии, которое древняя религия Заратустры оказала на появившуюся позже так называемую «манихейскую ересь».

И не только об этом. В одном манихейском документе из Турфана, сохранившемся на старотурецком языке, есть довольно много дополнительных сведений об ужасной «женщине-демоне», приходящей вместе с другими бесами, дабы утащить душу грешника в ад – после того, как ее взвесят на суде. Я приведу здесь фрагмент этого манихейского документа (Т. II. D. 178 verso, строки 1–12, в переводе Джексона на основе текста Лекока):

Пришествие лживой, волосатой, седой женщины-демона (и) захват ею блуждающих душ! В темный ад утаскивает она (душу), так говорят. Ударяя ее по голове, она сбивает (ее) вниз, так говорят... Демоны в

²⁶ См. тж. Флюгель «Мани», с. 69–70 (арабский текст) и с. 100 (перевод); Кесслер, с. 400 (перевод).

²⁷ Фихрист, см. Флюгель, с. 71 (текст), с. 101 – пер.; Кесслер, с. 400 – пер.

*аду хватают ее, так говорят. (?)..... приходят демоны, так говорят. (неразборчивые имена в тексте) так говорят. Молить о смерти бесполезно!*²⁸

В следующем фрагменте из турецких манихейских документов, непосредственно связанным с предыдущим, говорится не только о «десяти тысячах грозных демонах», которые приходят, чтобы мучить пропащую душу, но также приводится еще более страшное описание этой седой дьяволицы, чем в зороастризме. Согласно турецкому тексту (Т. II. D. 169, iii, строки 16–22), она выглядит так:

*Приходит лживая, волосатая, седая женщина-демон, так говорят. Ее лоб (??) и брови подобны облаку с градом, так говорят. Ее взгляд словно окровавленная стрела (?), так говорят. Ее сосок словно черный гвоздь*²⁹.

И далее в тексте описывается, как из ее носа вылетает серое облако, что черный дым исходит из ее горла и что грудь ее – из тысячи змей. Вся эта картина показывает, насколько богатое воображение Мани развило старые зороастрийские представления. Однако отметим, что Мани не стал совершенствовать образ Девы, противопоставляемый этой дьяволице.

²⁸ Текст и немецкий перевод см. в Лекок «Türkische Manichäica», 2, с. 12.

²⁹ См. Лекок *op. cit.* с. 11.

ГЛАВА VII. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – ГАТЫ

Введение. И вот теперь душа приходит на собственный суд¹, где также присутствует один «аудитор» или более. Этому «аудитору» передается «летопись жизни». Добрые и злые дела взвешивают на весах, и окончательное решение принимается на основе того, в какую сторону склонились весы, и высшей справедливости. Далее следует переход через мост Чинват – мост суда, по которому должны пройти и праведник и грешник. Один – к вечному счастью, другой – к вечным мукам. Эта доктрина суда над отдельной душой у моста Чинват четко прослеживается во всем зороастрийском священном писании – начиная от Гат и кончая позднейшей персидской религиозной литературой².

Летопись добрых дел и их подсчет. Доктрина духовной оценки жизни человека, взвешивания его добродетелей и пороков является неотъемлемой частью послания Заратустры, явленного в Гатах.

Заратустра честно спрашивает Ахурамазду:

«Вот что я спрошу у тебя, о Ахура: что воистину есть приход и что есть прийти? Имея такой список дел (*dāθranąm*), на что может претендовать (*išudō*) праведник и грешник, о Мазда? И как это будет все происходить во время подсчета (*hənkərətā*)?»³

¹ Как и в католической теологии, здесь происходит так называемое *judicium particulare* – то есть суд над отдельной душой, в отличие от *judicium universale* – вселенского суда, который произойдет в конце света. Зороастрийская доктрина вселенского суда будет рассматриваться в отдельной монографии, которая будет опубликована позже.

² Параллели с мостом Чинват можно также усмотреть и в других религиях; см. напр. Дж. А. Ф. Найт, статья «Мост» в ЭРЭ. 2. 852–854.

³ Яс. 31. 14; см. Джексон «Гимн Зороастра» ст. 44–47 – там очень точно показана реальная сила и значимость терминов «*išudō*» и «*dāθranąm*». «*Hənkərətā*» – это локатив единственного числа, т.е. «на подсчете».

В этой строфе даны характерные признаки доктрины. Все поступки человека, какие он совершает каждый день, становятся, так сказать, строками баланса (*dāθra*), стоящими либо по дебету, либо по кредиту. Ликвидировать дебиторскую задолженность можно только увеличив объем по кредиту⁴. Когда эту ведомость рассматривают (*hankaratā*) на суде, то если добрых дел оказывается больше (как у праведника), судьба души – отправиться в Обитель Добрых Мыслей или Дом Песнопений⁵. Но если из-за плохих поступков человека (грешника), его притязания (*išudō*) не могут быть удовлетворены, то результат получается противоположный, и человек этот обречен на жизнь во Дворце Лжи⁶. Если же добрые дела человека уравновешивают злые, его переводят в некое отдельное место⁷.

Та же самая идея о трех путях души прослеживается и в следующих строфах Гат:

Как он (Заратустра) будет поступать в соответствии с тем, что является законами первой жизни (то есть, теперешней), так же справедливо он будет, как Судья⁸, поступать с грешниками, и с праведниками и с теми, чьи злые дела уравновешивают добрые⁹.

Или далее:

⁴ См. Джексон, *op. cit.* с. 45.

⁵ См. Яс. 32. 15; 46. 10, 15–17; 50. 4; 51.15.

⁶ См. Яс. 49. 11; 46. 11; 31. 20; и т.д.

⁷ См. Яс. 33. 1.

⁸ *Ratav* – это в данном случае сам Заратустра. См. Яс. 27. 13; 31. 2.

⁹ Яс. 33. 1 Бартоломе был первым, кто распознал в этой строфе позднезороастрийскую доктрину «Хамистакан» (ЖНОО. 35. 157–158). Также хорошо известна работа Рота, посвященная этой теме (два года назад, в ЖНОО. 37. 223–229). Слово «*hāt-myāsaitē*», состоящее из «*hāt*» (санс. *sat*) и корня «*myas*» – «смешиваться» означает «соединяться, смешиваться в равных пропорциях» т.е. «уравновешивать друг друга». См. Барт. СДПЯ. 1190.

(Грешники), которые по своему злему намерению множат гнев и жестокость языками своими – если они не скотоводы и не среди скотоводов¹⁰ – если добрые дела их не превосходят (т.е. не перевешивают)¹¹ их злых дел, то все они (будут) в Доме¹² Дэвы (демонов)¹³, ибо исповедовали¹⁴ религию Нечестивого¹⁵.

Все добродетельные поступки относятся в небесную сокровищницу, где остаются под присмотром Мазды:

И я отдаю это тебе, о Мазда, на хранение в доме твоём¹⁶: добрую мысль и души праведников, их почтение и усердие, суть которого «служение тебе», дабы ты охранял¹⁷ их, о могучий властелин¹⁸, неусыпно присматривая за ними¹⁹.

¹⁰ Вводное предложение. Грешники относятся к последователям Бендвы, вождя дэваясны, упоминаемого в строфах 1 и 2 той же Гаты. Они считаются злейшими врагами новой религии Пророка.

¹¹ Пример инстр. ср. рода мн. ч. в качестве подлежащего. Форма «vąs» – это 3-е л. ед. ч. аор. от «van» – «победить, завоевать». См. Джексон, ЖАОО. 15. прот. с. Ixii и Барт.: СДПЯ. 1350 и ВВ. 13. 82

¹² «dąm» лок. ед. ч. от «dam» – «дом». См. Барт: СДПЯ. 684 и ОПФ 1. 224 § 402.

¹³ Так обозначается ад в Гатах, слово «daēvąng» взято в ген. мн. ч. – по Барт. СДПЯ. 667.

¹⁴ Бартоломе перевел daēpā здесь как «эго, я». Его версия этой трудной фразы выглядит несколько по-иному – см. СДПЯ. 666 и «Гаты Авесты», с. 95.

¹⁵ Яс. 49. 4, термин «dragvatō» («нечестивый») – так в Гатах называется Ангра-Майнью. См. Джексон, ОПФ. 2. 650 и прим. 2, также с. 651 в середине; см. тж. Барт. СДПЯ. 776. Эта строфа обнаруживает близкое сходство мысли с Яс. 51. 14.

¹⁶ Читается как «ā dąm» – лок. ед. ч. от «dam» (дом). Дом в данном случае – это хранилище, оно же «ganj» – «сокровищница», Барт. СДПЯ. 684 прим. 2 и 3, АФ. 3. 49.

¹⁷ Бартоломе делит слово avatīrā на avat īrā и переводит первое слово как инфинитив «охранять, принимать (на хранение)». См. Барт. СДПЯ. 179–180, 372; иного мнения придерживается Шефтеловиц в «Asia Major», 1. 487 прим. 1.

Его (то есть Ахурамазду) ты будешь искать для нас, вознося ему гимны хвалебные, ибо я своими глазами видел это (царство) доброй мысли, дела и слова, узнав Ахурамазду благодаря Аша (добродетельности). Поэтому принесем молитвы наши к ногам Его в Дом Песнопений²⁰.

Или далее:

Все деяния Доброго Духа с мыслью о Тебе, дела святого человека, чья душа живет в согласии с Законом, и гимны хвалебные в молитвах тебе возносимые, о Мазда, сохрани²¹ в своих небесных чертогах²².

То, что хранителем сокровищницы является Мазда, также видно и из следующей строфы:

Те многие грехи²³, благодаря которым он (Грехма)²⁴ стал известен²⁵ – а если и стать ему известным, то только грехами его²⁶ – известны Тебе, о Ахура; Тебе, который помнит (человеческие) заслуги²⁷. В Твоем

¹⁸ Читается как одно слово: «*mazā.xšaθrā*».

¹⁹ Яс. 49. 10.

²⁰ Яс. 45. 8.

²¹ Имеется в виду как сам Мазда, так и другие ахуры.

²² Яс. 34. 2. Здесь упоминается место, в котором будут храниться добрые дела; позднее это будут называть сокровищницей. См. примечания в Барт. СДПЯ. 864 к *pairigaēθa*.

²³ Грехи, отнимающие счастливую жизнь у человечества – см. строфу 5 той же главы.

²⁴ Грехма, могучий противник пророка. Упоминается в строфах 12, 13 и 14 той же самой главы, а также в «Фраханг-и-Оим», глава 21. См. Райхельт, ЖВВ. 14. 205; 15. 136.

²⁵ Слово «*ənāxštā*» – это 3-е л. ед. ч. с-аор.; ср. санс. *naś* – «достичь, получить»; Барт. СДПЯ. 1056; *Srāvahyeitī* – это инфинитив – см. тж. Барт. СДПЯ. 1645)

²⁶ Еще один пример вводного предложения в Гатах. Аналогичные примеры в Ведах см. Пишель и Гельднер «*Vedische Studien*», 2. 91, 99, 229, 290.

²⁷ «*hātā-marānau*» – «помнящий о заслугах», см. тж. Джексон ЖАОО. 14. прот. с. 20–21 и Барт. СДПЯ. 1802.

царстве, о Mazda, будет сказано твое решение и решение Аша (то есть оно будет окончательным)²⁸.

Таким образом, мы попробовали доказать, что в Гатах содержится вполне определенная доктрина учета заслуг и проступков человека, а также судебного исследования его жизни. Вся эта процедура, несомненно, происходит у моста Чинват во время *judicium particulare*, – до того, как душе будет объявлено решение суда, что предполагает для нее некоторое промежуточное состояние.

Суд у моста Чинват. Мы, при всем прочем, не можем определить точное время *judicium particulare*. По этому вопросу Гаты хранят гробовое молчание. Самого Пророка вообще мало интересовало, будет ли суд проходить сразу после смерти или на рассвете четвертого дня после смерти. Важно то, что судьба каждого человека определяется в строгом соответствии с жизнью, которую он вел на земле – т.н. «первой жизнью»²⁹. Я лично склонен полагать, ввиду отсутствия доказательств обратного, что в Гатах указывается на суд, который происходит сразу после завершения «первой жизни» – а не на рассвете четвертого дня после смерти, как это сказано в Младшей Авесте и в пехлевийской литературе.

В этой связи следует сделать еще одно важное замечание. В учении Заратустры³⁰ о строгом подсчете действий человека нет места реальному отпущению

²⁸ Яс. 32. 6. ссылка на Последнюю Волю.

²⁹ Жизнь человека, согласно Гатам, делится на две части: земная и после смерти. См. Гельднер, с. «Зороастр» в Бр. энц (2-е изд.) 28. 1039–1043, особенно 1042).

³⁰ Гельднер справедливо замечает, что ни одной религии не удалось ухватить идею провинности и заслуги так четко, как это сделано в зороастрийских Гатах, см. Гельднер, *op. cit.* с. 1042.

грехов, хотя в позднем зороастризме такое отпущение, искупление и раскаяние допускается. «Законы первой жизни»³¹ невозможно обойти или изменить, принеся жертву или дары. И человека будут судить согласно именно этим законам – как здесь, так и после смерти³². Хотя вполне возможно – чувство справедливости у Заратустры допускало, что постоянное стремление человека совершать добрые дела в конечном итоге придаст дополнительный вес добродетелям, и они все равно перевесят зло, совершенное этим человеком.

Собственно, подсчет, *judicium particulare*, очевидно, обозначается в Гатах словом *ākā*³³, а сама идея такого подсчета довольно четко представлена в следующих двух строфах:

Тем, кто живет праведно, живет по закону Аша среди тех, кто видят солнце, я³⁴ дам место в Обители Мудрых, когда придет им время предстать перед судом³⁵.

Разве не будет Твой суд (ākā), о Аша – взвешиватель³⁶ деяний доброй мысли³⁷ – желанным для благочестивых³⁸?

³¹ Яс. 33. 1.

³² Этот принцип строгого подсчета и взвешивания дел человека удивительным образом совпадает с принципом персидской юриспруденции, где обвиняемого судили исходя из совокупности его преступлений и заслуг. Человека могли приговорить к высшей мере, только если выяснялось, что преступления у него преобладают. Об этой практике свидетельствует Геродот. См. Гер. 1. 137 и Джексон в Actes du X^{me} Congr. Internat. Oriental, Session de Genève, 1894, часть 2, с. 71, 72, Лейден, 1895.

³³ *ā-kā* ж. р. – «откровение, выявление, суд»; см. Барт. СДПЯ. 309 и Гельднер *op. cit.* с. 1042.

³⁴ Мазда отвечает на вопрос Заратустры о том, какова будет награда для благочестивого землепашца. См. тж. Яс. 51. 5.

³⁵ Яс. 50. 2 с, d. *ākāstang* (*ākā-stā* – прил.) «стоящий перед судом». См. Барт. СДПЯ. 309.

³⁶ *javara*, м. р. «взвешивание». Барт. СДПЯ. 605. Трудное слово, значение которого неясно.

Следующая далее строфа очень тесно связана с первыми двумя, и ее стоит процитировать полностью:

С восхвалениями я буду поклоняться тебе, О Мазда Ахура, и тебе, Аша, и тебе, Вахишта Манах, и тебе, Кхшатра, что встанут³⁹ рядом с верным вам⁴⁰ на Пути (ā.raīθī) Суда (āká), которого желают благочестивые⁴¹ в Доме Песнопений⁴².

Теперь давайте обратимся к вопросу, где, собственно, происходит суд над душой, в каком месте. В Гатах имеется достаточно моментов, которые либо явно, либо косвенно указывают на то, что сцена подсчета и взвешивания происходит у известного моста Чинват, где предстают души и праведников и грешников. В строфе, которая следует ниже и представляется нам очень важной, к уже указанному выше термину *ākā* привязывается понятие *činvatō pəratav*⁴³ – то есть «мост Отделяющего», на котором изображаются души грешников в страшных муках.

Поэтому дэна грешника убивает истину правого пути для него и его душа должна будет

³⁷ Яс. 48. 8 с, d. Здесь «*vanhauš manuš*» эквивалентно «Воху-Манах» – см. Яс. 45. 5, 8; 34. 2.

³⁸ *arədrəng išyā* – «желаемый благочестивыми»; см. Яс. 50. 4.

³⁹ *stānhač*, 3-е л. мн. ч.

⁴⁰ «*səraošanē*», букв. «слушающий, послушный».

⁴¹ «*īšō... arədrəng*» см. выше «*arədrəng išyā*» в Яс. 48. 8 с. *īšō* – это ген. ед. ч. в аппозиции с *ākā* – букв. «суд, которого желают благочестивые». По-другому это понимает Бартоломе СДПЯ. 309.

⁴² Яс. 50. 4.

⁴³ *činvant*, прич. н. вр. (от гл. *'kay*) – «разделяющий». С «*pəratav*» используется только в форме ген. ед. ч., т.е. «мост отделяющего». В Мл. Авесте встречается также форма «*činvat pəratav*» ж. р. В пехл. верс. – «*činvat rūhl*», также «*čandōr.pūhl*» на пазенд. На санскрите – либо «*cinuadanāma-setūh*» (напр. в Яс. 51. 13), либо «*candorapuhalanāmā setuh*» (напр. в ДМК. 2. 115–162). См. Барт. СДПЯ. 596, 597.

страдать⁴⁴ на Суде (*ākā*) у моста Чинват, уведенная с пути Аша собственными деяниями и языком⁴⁵.

Именно у моста происходит первое отделение⁴⁶ праведников от грешников – об этом как раз говорится в следующей строфе:

И потому Карпаны и Кавии погибают⁴⁷ из-за тех⁴⁸, кто не позволяет им управлять своей жизнью. Их (то есть праведных) укроет от тех и от других Обитель Добрых Мыслей⁴⁹.

Судьи. И вот мы дошли до чрезвычайно трудного вопроса: кто является Судьей на *judicium particulare*, а кто Отделяющим. В Гатах имеется много примеров, когда Заратустра призывает Ахурамазду как Правителя (*xšayqs*), который сможет решить спорное дело⁵⁰ на этом суде, а когда будет вынесен окончательный вердикт – отделить мудрых от неразумных⁵¹. Он – верховный судья, и Его решение – окончательное⁵². Во время Воскресения, согласно Гатам, судьей (*rataṽ*) будет уже

⁴⁴ *xraodaitī* (3-е л. ед. ч, модальный неперех.) – «быть в мучениях». См. Барт. СДПЯ. 533.

⁴⁵ Яс. 51. 13.

⁴⁶ Это специально так названо. Будет еще второе отделение, которое произойдет во время вселенского суда. Второе в Гатах называется *vī-dātaṽ* – «деление» (подобно библейскому «отделению агнцев от козлищ»), см. Барт. СДПЯ. 1443.

⁴⁷ Точнее, (уже) пришли к уничтожению (*vī.nānāsā*. Барт. СДПЯ. 1056). Будущее расценивается как нечто уже наступившее.

⁴⁸ Букв. «то, что является царством Карпанов и царством Кавиев» – два поклоняющихся дэвам царства, противостоящих религии Пророка. Что касается суффикса *tāi*, образующего форму абс. (или как здесь собирательного) существительного – см. Джексон «Ав. грамматика» § 842; а также Райхельт «Начала Авесты» § 358; и Барт. СДПЯ. 455, 466.

⁴⁹ Яс. 32. 15. Обитель райского блаженства, противопоставленная Обители Худших Мыслей, упоминается в строфе 13.

⁵⁰ Яс. 51. 5 и т.д.

⁵¹ Яс. 31. 19; 47. 6 (*vīdātaṽ*).

⁵² Яс. 51. 14; 32. 6.

Заратустра, а Мазда будет верховным владыкой (*ahū*). Заратустра так и говорит, что он будет судьей (*rataṽ*), которого назначит Ахура⁵³. Я же, после тщательного изучения данного вопроса, склонен полагать, что Отделяющим у моста Чинват выступает Ахурамазда, а помогают ему его сподвижники-ахуры (Амеша Спентас)⁵⁴. Эта его верховная роль остается неизменной что на этом суде, что на вселенском суде. А вот *rataṽ*'ом, который будет судить людей по делам их, вероятно, будет Заратустра – то есть он будет Судьей как на этом суде, так и на вселенском.

В Гате, говоря точнее, в ее строфе, которая может относиться к вселенскому суду, Мазду недвусмысленно называют *тем, кто отделит*⁵⁵ *мудрых от неразумных, и которому помогать в этом будет его проницательный советник Аша*⁵⁶.

К этому же можно отнести и тот фрагмент Гат, что мы цитировали выше⁵⁷. Если мы правильно перевели смысл тех строк, то Заратустра в этом случае предстает как некто, управляющий нашим существованием и «действующий согласно тому, что является законами этой жизни». Другими словами, он будет действовать как верховный владыка (*ahū*) этого мира⁵⁸, хотя сама эта должность здесь явно и не упоминается.

⁵³ См. в частности Яс. 33. 1, 31. 2; и Барт. СДПЯ: *ahū* – 281–282, и *rataṽ* – 1498–1502. См. тж. Яс. 51. 5; 44. 16. Как правильно заметил Маултон (РЗ. с. 168), в этом заявлении Пророка нет никакой нелепости или самонадеянности, которая заставила бы серьезно усомниться в том, что автор этого заявления не Заратустра.

⁵⁴ См. Яс. 50. 4 и Яс. 51. 14.

⁵⁵ «*vīcīnaoṭ*» (глагол *kaṽ* + *vī*) – «отделит, отличит». См. Барт. СДПЯ. 441.

⁵⁶ Яс. 46. 17 c, d.

⁵⁷ Яс. 33.1.

⁵⁸ См. объяснение термина «Ахуна-вайрья» (Яс. 27. 13), где Заратустра объявляется и *ahū* и *rataṽ* – то есть управляющим поступками людей в первой жизни и тем, кто будет их судить после смерти.

...и так он будет судьей (*rataṽ*) – самым справедливым и к грешникам, и к праведникам, и к тем, чьи злые дела равны добрым⁵⁹.

Здесь следует особо отметить эпитет *razišta* (самый справедливый). В более поздних источниках этот эпитет часто сопровождает Рашну – воплощение справедливости. В них он становится очень важной фигурой – одним из трех судей у моста Чинват. Он держит весы, на которых взвешивают человеческие добродетели и пороки⁶⁰. В других частях Авесты, а также в пехлевийской литературе вместе с Рашну часто упоминаются Митра и Сраоша, однако в Гатах термин *miθra* встречается только один раз и используется в значении «уз веры» или «сжимать»⁶¹. Поэтому, говоря о Митре в данном контексте как об известном индо-иранском божете, следует сохранять определенную сдержанность. Вот Сраоша – это образ очень характерный для Гат. В Гатах он упоминается много раз, и из них дважды – в связи с вселенским судом⁶².

Теперь давайте перейдем от общих сведений о суде у моста Чинват (вернее, о персонажах, которые впоследствии станут судейской тройкой) к более конкретным пророчествам и предупреждениям Заратустры в адрес тех, кто непосредственно на этом суде предстанет. Здесь пророк выступает не только как Судья, но также как советник и проводник⁶³ для тех, кто шел по пути Аша и соблюдал его учение:

⁵⁹ Яс. 33.1.

⁶⁰ См. Барт. СДПЯ. 1515, а также Джексон, ОПФ. 2. 642.

⁶¹ Яс. 46. 5; Барт. СДПЯ. 1183, а также Маултон РЗ. с. 67.

⁶² Яс. 33. 5; 43. 12; Барт. СДПЯ. 1634.

⁶³ Маултон, по всей видимости, в качестве подтверждения тому берет первую строку Яс. 46. 17, где Заратустра объявляет, что будет просить перед Маздой за своих последователей, когда дело дойдет до *judicium particulare*. Хотя я полагаю, что в этом качестве Зарату-

Всем мужчинам и женщинам, кто даст мне то, что ты считаешь лучшим для жизни, о Ахурамазда, вели Вохуманаху (дать им) царство в награду за праведность. И я со всеми теми, кому я скажу призвать тебя, перейду через мост Чинват⁶⁴.

С другой стороны, грешники, отвергнувшие откровение Пророка, будут прокляты навечно, когда подойдут к мосту Отделяющего:

Благодаря им Карпаны и Кавии надевали на человека ярмо злых дел, чтобы уничтожить его /будущую/ жизнь. Но их собственная душа и дэна принесет им невыносимые мучения⁶⁵, когда те подойдут к мосту Чинват дабы на вечные времена⁶⁶ поселиться во Дворце Друджа.

Заключение. Итак, из этой главы видно, что в Гатах прописана доктрина строгого подсчета дел и поступков человека, причем эта доктрина изложена достаточно четко – пророчества и предупреждения Заратустры выражены недвусмысленно и точно. Из Гат мы можем понять, что подсчет и взвешивание добродетелей и пороков человека будет происходить у моста Чинват. А также мы можем вполне определенно сказать, что Заратустра, которому Мазда показал истину и правый путь,

стра предстает в строфе 14, где речь идет о вынесении окончательного решения. Такое же подтверждение можно увидеть в Яс. 34. 1, где Заратустра обещает, что «даст им бессмертие, и право, и царство достатка» именем Мазды (РЗ с. 167, 168); в Яс. 43. 12 (РЗ с. 169), где говорится о «ведении руки Мазды» при отделении «верных» от «врагов» и в Яс. 34. 4 и 43. 4 (РЗ с. 169). Хотя, честно говоря, очень трудно воссоздать четкую картину суда над отдельной душой на основе картины суда вселенского, описанного в Гатах.

⁶⁴ Яс. 46. 10.

⁶⁵ *xhraodaŋ* – 3-е л. ед. ч. сослаг. накл., исп. как перех. от гл. *xraod*; Барт. СДПЯ. 533.

⁶⁶ Яс. 46. 11.

станет одним из судей человечества, а сам Мазда – как верховный судья – будет отделять праведных от грешников, даруя одним блаженство, а других обрекая на муки. Здесь мы показали, что в Гатах даны основные, фундаментальные элементы, которые затем получают свое развитие в Младшей Авесте и в пехлевийской литературе. И несмотря на то, что мы располагаем только эскизом картины гениального мастера, – так сказать, набросками, штрихами, которые потом будут дорисовывать другие менее талантливые художники, вдохновленные его воображением – мы уже можем однозначно заявить, что одной из основных частей учения Заратустры о жизни после смерти является доктрина *judicium particulare*⁶⁷.

⁶⁷ Сёдерблом сомневается, что эта доктрина могла появиться еще в Гатах. См. *Rev de l'histoire des religions*, 40. 266–276, где он дает анализ книги Ставе о влиянии парсизма на иудаизм (особенно интересна с. 274). См. также комментарии Маултона в РЗ с. 169, 170.

ГЛАВА VIII. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – МЛАДШАЯ АВЕСТА

Введение. В предыдущей главе мы попытались вывести из Гат основополагающие черты того, что в более поздней литературе станет устоявшимся положением зороастризма. В настоящей же главе мы будем рассматривать, как эти положения развивались в Младшей Авесте. В этих более поздних священных текстах содержится много указаний на роль Мазды или одного из его ангелов в процедуре подсчета добрых дел, а также на то место, где эти добрые дела сохраняются. Также в Младшей Авесте, как, собственно, и в Гатах, помимо всех прочих деталей, присутствуют такие явления как суд, взвешивание злых и добрых дел человека, и, собственно, мост Чинват, к которому должны прийти и праведники и грешники. Все это мы и будем сейчас рассматривать. В таком же порядке, как и ранее.

Архив добрых дел. То, что учет добрых дел ведет сам Мазда, можно вывести из Яшта, посвященного восхвалениям в его честь. Там Мазду называют разными именами, и шестнадцатым из них стоит *hāta.marənau* – «тот, кто помнит заслуги человека», то есть тот, кто их сохраняет, архивариус¹.

Эта же роль отводится и «Аша-Вахиште» или «Наивысшей Праведности», которую символизирует огонь. Об этом особо упоминает следующий стих Ясны:

О каждом праведном человеке, который придет за оправданием себе во словах благословения, записываешь

Яш. 1. 8; см. Яс. 32. 6; см. тж. Барт СДПЯ. 1802. Имеется только два примера употребления этого слова.

ты (*paiti.barāhi*) (о, Аша) добрые мысли, добрые слова и добрые дела².

Этот догмат, суть которого состоит в «накоплении сокровиш на небесах», также встречается в Яште, посвященном Митре.

Услышь нашу молитву, о Митра. Прими молитву нашу, о Митра, и исполни ее³. Приди к нашим возлияниям, приди к принесению тебе их, зачти нам это (*śimāne*)⁴, унеси это (*nī...dasva*) в Дом Песнопений⁵.

В «Хадхокхт-Наске» содержится еще одно указание на архив добрых дел. После того как душа праведника увидит собственную дэну, но до того как она пройдет три ступени к раю – в этом промежутке времени Ахурамазда выкладывает перед ней плоды ее прошлых добрых деяний:

(Ахурамазда говорит): «Вот (твои) добрые мысли, вот /твои/ добрые слова, вот (твои) добрые дела. За это люди почитают меня, Ахурамазду, почитаемого на долгие времена (*darəuō.yaštəmčā*), – того, чье совета всегда ищут (*hąm.parštəmčā*)»⁶.

Мы ранее отмечали, что в духовной жизни все дела – как хорошие, так и плохие – записываются как статьи баланса, и дебет можно уменьшить только за счет увеличения кредита, причем ни одна статья не стирается. Эта идея довольно четко изложена в «Виспрате»:

² Яс. 55. 4; см. Джексон, ЖАОО. 13, прот. (окт. 1887) с. 208, 212. Бартоломе переводит это по-другому: «прими его в Хумате (*humata*), Хуксте (*hūxta*) и Хварште (*hvaršta*)» – то есть в трех палатах, ведущих к раю; см. СДПЯ. 1851.

³ *ира... āhiša* (¹*āh*) опт. серед. 2-е л. ед. ч. с «i» вместо «ī»; см. Барт. СДПЯ. 345.

⁴ У Бартоломе по-другому: «во искупление», СДПЯ. 597.

⁵ Яш. 10. 32.

⁶ ХН. 2. 14b, См. Гельднер. «Religiongeschichtliches Lesebuch» с. 353 прим. 1–2, это его интерпретация; другие переводчики считают эти слова завершающими речь девушки-дэны, см. Барт. СДПЯ. 695, 1809.

Да будут руки ваши, ноги и голова, о поклоняющиеся Мазде и следующие Заратустре, готовы к совершению законных, порядочных, добрых поступков; но пусть они воздерживаются от деяний незаконных и непорядочных. Творите дела добрые на этом свете (*ida*), дабы их с избытком (*apiuatnāiš*) хватило (*daste*)⁷, чтобы покрыть ваши недостатки (*iuatna*)⁸.

Процедура суда по «Видевдату». Дела (*dāθra*), что человек заносит на счет своей души, оплачиваются при подсчете, а баланс подводится на суде у моста Чинват. Такую идею, а также и другие детали, можно вывести из следующего фрагмента «Видевдата» (19. 27–30):

(27) (Заратустра спросил Ахурамазду): «О, создатель мира земного, ты, который святее всех святых. Где записываются⁹ дела (*daθra*), где их сравнивают (одно с другим)¹⁰, где подводится итог, и где взвешивают¹¹ те дела, что человек в мире этом положил (на счет) душе своей?»

(28) И тогда ответил Ахурамазда: «После того, как умрет человек, когда жизнь его подойдет к концу, когда злые демоны перережут нить¹², когда на третью

⁷ *daste* – отглагольное от «*dā*» – «дать, оплатить».

⁸ слово «*iuatna*» – это причастие наст. вр. от пасс. ³*vā*; буквально значит «то, что оказывается недостающим», то есть «недостаток, нехватка». См. Джексон, ЖАОО. 14, прот. (окт. 1888), с. 20–21. См. тж. Барт. СДПЯ. 1407, 701–702.

⁹ *bavainti* – «становиться, иметь место, обретать существование» – т.е. «записываться».

¹⁰ читается как «*'pairyeinte*», т.е. «сравниваются»; см. Барт. СДПЯ. 733 (под «*dāθra*») и 849 (под «*'par*»). В последнем случае Бартоломе дает единственное число «*'pairyete*».

¹¹ «*'paiti.hənjasante*» – «кладутся один напротив другого», т.е. сведения кредита с дебетом. Вся бухгалтерская терминология, используемая здесь взята из современного языка коммерческих операций.

¹² Слова «*'pairiθnat dərəninti*» представляют некоторую трудность. Бартоломе в СДПЯ. 865, 742 их не переводит, мотивируя это неуверенностью в прочтении слова. Дарместетер понимает это как «за-

ночь¹³ забрезжит¹⁴ рассвет¹⁵ и утренний свет¹⁶ про-
режется сквозь тьму, Митра¹⁷ хорошо вооруженный,
поднимается¹⁸ на горы, что скрывают счастье Аша¹⁹;
восходит солнце²⁰.

(29) Демон, имя которому Визареша²¹, о Спитама
Заратустра, уводит в цепях²² душу грешника, пропа-

крыть ему глаза». Я же понимаю слово *pairiθna* как «нить», про-
изодное от корня «*tan*» – «тянуть, протягивать»; а «*dārəninti*» – как
«они режут», от корня «*dar*» – «резать». См. также Гельднер
«*Sitzungsberichte der Preuss. Akad. Wiss.*», Берлин, 1903, с. 425 № 2.
Тж. Вд. 18. 19, 21 и Яс. 8. 54. Д-р. Хаас предлагает обратить внима-
ние на параллель с «серебряной нитью» в Библии, Экклезиаст 12. 6.

¹³ *θrityá xšarō* – генитив с указанием на время, см. Райхельт «Начала
Авесты» § 507.

¹⁴ *Vtusaiti* (*'vah*); санс. *ucchati*, пехл. *vičāšišnīh*.

¹⁵ Трудное слово. *Uši°* в локативе ед. ч. везде идет как первая часть
сложного слова, а здесь оно используется самостоятельно и в номи-
нативе ед. ч. При этом меняется склонение – было *ušah* (от ж. «*uš*» –
«рассвет»). Ср. санс. – *uṣas*; пехл. – *uš* [пазенд – *ōš* или *hōš*]. См. тж.
Барт. СДПЯ. 415, хотя там это трактуется по-другому. Здесь сохра-
няется текст, как его дает Гельднер, тем более, что форма *ušī* ис-
пользуется во многих читабельных манускриптах. Бартоломе пред-
почитает использовать форму *usi-raočaiti* – как в манускриптах L4 и
B2, см. СДПЯ. 1487 под «*raok*».

¹⁶ *Bātuā* – ж. р. букв. «свет (богиня)», т.е. «рассвет». Ср. пехл. –
bātīk, Барт. СДПЯ. 955. Заметим, что два разных авестийских слова,
обозначающих рассвет – *ušah* и *bātuā* – в пехлевийской и пазенд-
ской литературе становятся одним: *ušbātīk*, *hōšbāt*. Известная мо-
литва из Кхвартак-Апастак, состоящая из фрагментов Яс. Вд. и дру-
гих частей Авесты так и называется – «*Hōšbāt*».

¹⁷ Акк. ед. ч. вместо ном. ед. ч. Митра определенно связан с солн-
цем, хотя и не заменяет собой его. Таким он станет позднее.

¹⁸ *āснаoiti* (*²had*), см. Барт. СДПЯ. 1755.

¹⁹ Имеются в виду горы Святого Счастья, с указанием на *Harā*
Vərəzaitī, что упоминается в § 30. См. тж. Яш. 10. 13. 50.

²⁰ См. комм. Ломмеля к этому стиху в *Zeit. f. Indologie u. Iranistik*, 3.
177–178, тж. Гельднер «*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, с. 354.

²¹ *Vīzaraša* – букв. «тот кто утащит». Это демон, который связывает
душу грешника и утаскивает ее к мосту Чинват, а затем (когда за-
кончится суд) – в ад. Об этом пойдет речь в следующем абзаце. См.
Барт. СДПЯ. 1471.

щую жизнь²³ поклонившегося демону. (Когда)²⁴ он приходит к путям²⁵, созданным Зрваном²⁶ и для грешников и для праведников, к мосту Чинват, созданному Маздой, (и) они (т.е. судьи) потребуют от сознания²⁷ и от

²² См. комм. в Вд: «Он набрасывает (*ōftēt*) петлю (*band*) на шею каждого человека, когда он умирает. Если человек – праведный, то петля спадает с шеи. Если грешник – он этой петлей затаскивает его в ад». Подобные представления можно найти в Махабхарате, где говорится о петле (*pāśa*) Ямы – бога смерти. См. Хопкинс «Эпическая мифология», с. 112–113, Страсбург, 1915.

²³ *mərəzujiītm* – «пропадающая жизнь». Сомнительно. Бартоломе (СДПЯ. 1174) не предлагает никакого определенного перевода этого слова. Дарместетер переводит его как «*qui vivent dans le péché*», хотя говорит, что это более догадка. См. ЗА. 2. 269, 268 № 64.

²⁴ В оригинале стоит бессоюзие типа «он приходит.....они требуют» и т.д.

²⁵ Бартоломе (СДПЯ. 847) понимает эту фразу как выражающую направление, цель (примеры пододного генитива цели см. Рейхельт «Начала Авесты» § 497 в конце; тж. см. *gairinqm ašaxvāθranqm* в Вд. 19. 28). Гельднер в *Religionsgesch. Lesebuch* с. 354 понимает это как «*sie geht... die Wege*». Но в любом случае, смысл ясен. Возможно, здесь следовало бы поставить форму двойственного числа, а не множественного, ибо путей только два: один (*yasča*) – для грешников и один (*yasča*) – для праведников. Но вполне возможно, что верен и использованный вариант – общ. множественное для грешников и для праведников на суде.

²⁶ *Zrvō.dātanqm*. Здесь присутствует *Zrvō*^o, поэтому едва ли будет правильно утверждать, что это предложение было вставлено в текст позднее. Учение о Зрване прослеживается как минимум до четвертого века до н.э. Евдемий Родосский (ок. 300 г. до н.э.) по утверждению Дамаскина (*De dubitationibus et solutionibus*, 125^{bis}) под именем «Хронос» (т.е. «время») явно имеет в виду Зрвана. См. Клеман, *Nachrichten*, с. 131–132, 196 и *Fontes Hist. Relig. Pers.* с. 95.

²⁷ *baodah* – одно из духовных качеств человека. Этот термин толкуют по-разному – см. напр. Барт. СДПЯ. 919. Наиболее близкий к оригинальному значению перевод этого слова – это «сознание» или «восприятие», но первый вариант предпочтительнее. Ср. Джексон, ЖАОО. 13 прот. (окт. 1887) с. 208, 214 и «Авеста. Хрестоматия» с. 38. На пехл. это называется «*bōd*», комментарий дан в Яс. 26 к «*āšnāk*».

души ту самую долю от земных благ, что даны им были в той жизни²⁸.

(30a) Она (Дева) – белоликая, прекрасная, сильная и статная подходит (к мосту Чинват)²⁹, а рядом с ней идут собаки. Она в корсаже и короне, ловкая и умелая.

(30b) Он (Визареша)³⁰ утаскивает (*nizaršaitē*) грешные³¹ души во тьму³².

²⁸ Душу (в данном случае душу грешника) спрашивают о том, какую она извлекла пользу из тех земных благ, что были у нее, дабы подтвердить собственное великодушие. Ср. Вд. 18. 34; 3. 34, 35.

²⁹ Заметим, что здесь, как и в § 29 используется то же самое слово *jasaiti*. Чтобы фраза была полной, здесь следует повторить слова «к Путям...в той жизни» – как и в § 29. Вся разница в том, что если душа грешная, ее потащит на суд демон Визареша, а если душа праведная – то на небесный суд ее поведет дэна.

³⁰ *hā* – так во всех заслуживающих доверия манускриптах, ном. ед. ч. м. р; см. Джексон «Авестийская грамматика», § 411. *hā* также может быть и женского рода, однако вряд ли в данном случае имеется в виду дэна. Если и можно сопоставить с этим какой-либо женский персонаж, то в данном случае это может быть богиня Арматай, которая (по Вд. 3. 35) сбрасывает во мрак ада грешного человека, несправедливо поступившего с добрым землепашцем. Однако, скорее всего, здесь *hā* относится к Визареше – в слове «*nizaršaitē*» корневая морфема – «*zarāš*», а это тот же самый корень что и в имени этого демона (*Vīzarāša*).

³¹ *ayāt* – не по грамматике, однако в манускриптах не дается иного варианта. Возможно, в текст проникло ненужное исправление. У Барт. в СДПЯ. 47 это исправлено на *ayāt*.

³² Это предложение в пехлевийской версии осталось непереуведенным, и Гельднер считает, что это вставка, и посему заключает его в квадратные скобки. В том, что это вставка, с Гельднером согласны Вольф (см. его «Авеста» с. 431), Райхельт («Авеста. Хрестоматия» с. 65, 160) и Дарместетер (ЗА. 2. 270), хотя в английском переводе Дарместетера это предложение вообще отсутствует (СКВ. 4. 219). Я, наоборот, полагаю, что это не вставка и вот почему: во-первых, это предложение есть во всех заслуживающих доверия манускриптах; во-вторых, исходя из содержания, § 27–32, это предложение должно было остаться в тексте – такова логика повествования. В § 29 сказано, что демон Визареша тащит душу грешника на суд и что душу будут судить по ее делам в прошлом. Однако о дальнейшей судьбе

(30с) Она ведет (*āsnaoiti*) души праведных через высокую Хару, она помогает им пройти пролет³³ моста Чинват, ведущий к невидимым Язатам (ангелам)³⁴.

В этих строках из Видевдата дается точная картина событий не только предшествующих суду над отдельной душой, но и тех, что последуют сразу за этим. То есть здесь говорится о том, во время *judicium particulare* на четвертый день после смерти (см. § 27, 28) все действия человека будут подсчитываться и взвешиваться, и что суд будет происходить у моста Чинват (§ 29). Причем здесь очень важным представляется то, что этот суд ассоциируется с высокой горой Хара (Эльбурс) – см. § 30с. Также важно и упоминание о Митре, боге света и истины, который поднимается в горы (явно имеется в

души там не говорится. Далее, первая часть § 30 полностью совпадает с § 29. Только там речь идет о душе праведника и прекрасной деве, что сопровождает ее к месту проведения суда. Душу праведника, как и душу грешника, тоже судят по ее делам в прошлой жизни – хотя в тексте об этом явно не говорится, мы можем восстановить это из предыдущего параграфа (§ 29). Итак, у нас получается, что в § 29 описывается суд над грешником, в § 30 – суд над праведником. Тогда в §§ 30b и 30с (так я их условно поделил, хотя на самом деле это один § 30) – должно говориться о том, что в конечном итоге получают эти души. То есть о душе грешника говорится в § 30b – ее утаскивает в ад демон Визареша, а о душе праведника – в § 30с (ее берет прекрасная Дева и ведет ее через мост Чинват прямо в рай). В-третьих, я полагаю, что здесь у нас тот самый случай, когда отсутствие предложения в пехлевийской версии обусловлено недосмотром переписчиков. Они, скорее всего, пропустили его из-за того, что в начале предложений параграфов 30a и 30b стояло одно и то же слово «*hā*» (Гельднер сам допускает, что такое могло иметь место в других частях пехлевийских текстов, напр. в Вд. 3. 27 – см. вступительную часть к его редакции Авесты). Все вышеперечисленное дает основания полагать, что это предложение в тексте присутствовало изначально, и потому его не следует считать вставкой.

³³ Буквально, «по мосту духовных язатов».

³⁴ Вд. 19. 27-30.

виду горная цепь Хара) и который будет председательствовать на небесном суде (§ 28–9).

Далее, здесь говорится о том, каким образом демон Визареша будет доставлять души грешников на суд, а судьи, в составе которых обязательно будет Митра, – выносить им свой приговор (§ 29). Совершенно противоположно выглядит Дева, что поведет души праведников на суд, где им будет даровано блаженство (см. § 30а). Ну и уже после суда души грешников утаскивает в ад демон Визареша (§ 30b), а души праведников с помощью Девы переходят мост Чинват и отправляются в рай (§ 30с).

Эту ключевую концепцию можно дополнить другими текстами из Авесты. Давайте, прежде чем обратиться непосредственно к мосту Чинват, рассмотрим роль судей, которые будут руководить разбирательством, которое состоится сразу после смерти.

Три небесных судьи. Мы уже отметили, что одним из судей у моста Чинват будет Митра. Но он – не единственный судья, ему помогают два ангелосоветника, а именно Сраоша и Рашну³⁵. Следует заметить, что Митра – самый главный из всех трех. Это древнее индо-иранское божество появляется и в пантеоне Младшей Авесты – уже как главный среди язатов. Он есть воплощение солнечного света, ангел Истины (первостепенной добродетели в зороастризме) и строгий обвинитель грешников, которые нарушают свои слова и клятвы. Хвалебный гимн Митре (Яш. 10), как и следовало ожидать, считается самым важным и самым

³⁵ Сравните это с триадой греческих богов – Миносом, Эаком и Радамантом. Гипотеза Тиле (История религии, с. 210) о греческом влиянии на персидскую триаду богов сомнительна. См. тж. Маултон, РЗ, с. 167 прим. 1.

длинным из всех яштов. Тесная связь Митры с ангелами Сраошей и Рашну обнаруживается во многих фрагментах Авесты³⁶.

Нам уже известна та огромная роль, которую играет Сраоша как во время жизни человека; так и после нее. Хотя в Младшей Авесте его конкретно не называют судьей, его тесной связи с Митрой и Рашну достаточно для определения его судебных полномочий³⁷. В известном гимне, посвященном Сраоше (Яс. 57), говорится о том, что Сраоша был первым, кто стал почитать Мазду и Амешу-Спентас. Также он был первым, кто стал почитать *и Надзирающего и Судью (pāuyī θwōraštāra), который будет судить все твари на земле*³⁸.

Я полагаю, что «надзирающий» – это Митра, а «судья» – это Рашну³⁹. Они отделяют добро от зла у моста Чинват, к которому должны приходить и злые и добрые. В свете такого толкования, то, что Сраоша призывает на суд двух этих заседателей, выглядит особенно важно. Об этом же говорят⁴⁰ и другие указания на Сраошу в пехлевийских и других текстах.

³⁶ См. напр. Яш. 10. 41, 100; 17. 16; Вс. 11. 6; Яс. 65. 12; 70. 3. См. Барт. СДПЯ. 1185, 1634, 1516; и Джексон ОПФ. 2. 642, 643.

³⁷ Это мы увидим в следующей главе, посвященной трактовке суда в пехлевийской литературе, – там их троих конкретно называют «судьями у моста Чинват».

³⁸ Яс. 57. 2, букв. «и хранящего и разделяющего (соединит. дв.), что будет разделять (или отделять)», от корня «θwars» – «резать, делить» (Бартоломе это переводит по-другому: см. СДПЯ. 888 под статьей «pāuay»). Сраоше посвящено два яшта: этот гимн (Яс. 57) под названием «Сраош-яшт» и более короткий «Срош-яшт-хадхокхт» (Яс. 11).

³⁹ Барт. в СДПЯ. 889 наделяет этими амплуа Митру и Ахуру. В пехл. верс. в этом качестве предстает именно Митра. См. тж. Джексон «Гимн Зороастра».

⁴⁰ Джексон в ЖАОО. 43. 20 (постскрипtum), изучая возможное влияние зороастризма на манихейство, говорит о манихейской доктрине «трех богов», которые непосредственно будут решать судьбу души на суде. Там он упоминает о моем предложении считать Srōš'a

Как уже было сказано, с Митрой и Сраошей очень близко связано божество Рашну. Рашну – это прежде всего ангел справедливости. На это как раз и указывает относящийся к нему эпитет *razišta*. В хвалебном яште в его честь (Яш. 12), Рашну призывают прийти и вершить *var nīrang* – суд, на котором он, будучи богом справедливости, выступает в качестве верховного судьи⁴¹. Эта главная функция Рашну вполне позволяет ему стать одним из судей у моста Чинват.

Борьба между силами добра и зла на суде. Прежде чем мы перейдем к рассмотрению роли моста Чинват, давайте обратимся к такому явлению как борьба между двумя противоположными началами во время суда над отдельной душой. Если мы правильно понимаем следующие строки из Видевдата, говорящие о том, что рядом с праведником, совершавшим благородные поступки

Два духа (dva mainu) ⁴² не заведут спора (rəna) ⁴³,

(вместе с хорошо известными манихейскими воплощениями *Xrōštag'om* и *Radvahtag'om*) членом группы, которая, за исключением некоторых деталей, совпадает с зороастрийской концепцией Митры, Сраоши и Рашну. Там же он обращает внимание, что в китайском манихейском трактате (JA. 1911, с. 523) *Srōš* называется «царем, который судит все». В этом же китайском тексте упоминается и «царь справедливости» (op. cit. 584). Возможно, это Рашну. В манихейских литургиях заседателя, что держит весы, называют «Абатур» (*Abathur* – см. Лидзбарски «Мандейские литургии», с. 278). А в мандейском тексте, что был написан несколько позже, недвусмысленно сказано, что «Абатур – это Рашна и Раст этого мира» (В. Брандт «Мандейская религия», Лейпциг, 1889, с. 195). Недвусмысленность фразы «царь, который судит все» указывает на древнюю должность Сраоши – быть членом высокого суда.

⁴¹ Вд. 4. 54–55.

⁴² *dva 'mainuī* означают два начала – добро и зло, Спента и Ангра. См. Джексон, замечания к первому переводу «Гимна Зороастра», с. 26 и Барт. СДПЯ. 1527.

то, в случае с менее праведной душой, силам добра придется вступить в бой с силами зла и армией демонов, которые той самой душой хотят завладеть. Получается, будто бы Ангра-майнюю обвиняет душу на суде, а Спента-майнюю либо подтверждает обвинение, либо защищает своего клиента.

Роль моста Чинват в Младшей Авесте. В Младшей Авесте имеется немало моментов, когда мост Чинват становится объектом культа и поклонения. Уже этого достаточно для доказательства важности этого явления в позднем зороастризме⁴⁴.

Как уже было отмечено в предыдущей главе, пересечение этого моста⁴⁵ есть момент предельной важности. Души праведников благополучно пересекают этот мост, созданный Маздой (*Mazdađātām*) и известный на многие земли (*dūraēsrūtām*) – судя по Видевдату, Ясне, и Виштасп-Яшту⁴⁶. Они пересекают мост и достигают райского блаженства, благословенной обители.

Совершенно по-другому выглядит картина пересечения моста грешниками – они терпят жуткие страдания при переходе и не могут дойти до конца, обреченные упасть в уготованное им место в темной бездне ада. В «Видевдате» (13. 8–9) дается яркое описание страда-

⁴³ Вд. 7. 52. Дарместетер понимает это как бой между силами добра и зла, длящийся три дня и три ночи после смерти (СКВ. 4. 89 прим. 1). Я же полагаю, что этот бой происходит непосредственно перед вознесением души в рай, о котором говорится в тексте далее. То есть следует различать этот бой и бой трех ночей. Этот бой – последняя отчаянная попытка демонов утащить душу праведника в ад.

⁴⁴ Сч. 2. 30; 1. 30; Вс. 7. 1; Вд. 19. 36.

⁴⁵ Эта концепция очень хорошо (даже слишком) разработана в пехлевийской литературе, мы это увидим в следующей главе.

⁴⁶ Вд. 19. 30; Яс. 71. 16; ВЯ. 42; Вд. 18. 6 – см. Барт. доп. к СДПЯ. 168. См. тж. фрагм. 2 «Вичаркарт-и-Деник» в ИИ Бартоломе 12. 94.

ний, которые испытывают души, несущие смертный грех. Там сказано:

Его душа (грешника) пойдет в другой мир, издавая крики и стоны более сильные и горестные⁴⁷, чем вой волка, попавшего в глубокую яму⁴⁸.

Невзирая на крики ее и стоны, на (том)⁴⁹ свете ни одна душа не поможет его душе⁵⁰ в момент смерти⁵¹. Невзирая на крики ее и стоны, на (том) свете⁵² ни одна собака из тех двух⁵³, что стоят у моста⁵⁴, не поможет ей после смерти.

Заключение. Таким образом, душа грешника пожинает плоды своих грехов, сотворенных на этом свете, и переходит на тот свет, произнося слова печали и страдая от страха и боли. Она исчезает в глубине ада, где ей уготованы еще большие муки.

Теперь же, подробно изучив то, что говорят о суде Гаты и Младшая Авеста, давайте посмотрим, как эта тема раскрывается в пехлевийской литературе.

⁴⁷ *vaudōi* – междометие «уввы мне, горе мне», как в Яс. 53.7. В данном случае используется как существительное «стон, крик боли», см. Барт. СДПЯ. 1359.

⁴⁸ *razura*, ср. р – «яма». См. Барт. СДПЯ. 1515.

⁴⁹ У Бартоломе по-другому. СДПЯ. 534 под статьей «*xraosya*», читается как «*aṇhe*» – «его».

⁵⁰ Можно сравнить это с Яс. 45. 11; 46. 10.

⁵¹ *paiti irisīa*, лок. ед. ч.

⁵² Вд. 13. 8, 9. О смертных грехах, которые мешают душе перейти мост см. Вд. 13. 3, а также Никатум, фрагм. 2. 14 в ред. Дарместетера JA. (1886) 8. 185. См. тж. Барт. СДПЯ. 596, 692.

⁵³ Вд. 19. 30; SD. 31. 5. Интересно заметить, что в Ригведе (10. 14. 11) есть похожая идея: *śvānau...rakṣitārau...pathirákṣi* (см. Каэги, «Ригведа», ст. 208). См. тж. Блумфилд «Цербер, пес Гадеса», с. 27–30, Чикаго, 1905 и Барт. СДПЯ. 898.

⁵⁴ *bqzaiti* – 3-е л. ед.ч. вместо двойственного, очевидно под влиянием такого же глагола в предыдущей строке.

ГЛАВА IX. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – ПЕХЛЕВИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Введение. В предыдущей главе мы ознакомились с тем, какое развитие (применительно к *judicium particulare*) получили в Младшей Авесте этика и учение Гат. Этот процесс развития пошел дальше, и в пехлевийских трактатах некогда высокоабстрактные и духовные понятия Гат стали обрастать более конкретной системой образов, позволяющими детально представить себе картину суда и всего, что с ним связано. Здесь мы будем следовать той же схеме, что и в двух предыдущих главах, то есть пехлевийская версия будет разбита по таким темам, как:

- 1) архив добрых дел,
- 2) мост суда и место его расположения,
- 3) собственно сцена суда и трое небесных судей, подсчет и взвешивание добрых дел и злых, и
- 4) переход души через мост Чинват.

Архив добрых дел. Как мы уже отмечали, в Гатах недвусмысленно сказано, что добрые дела верующих должным образом записываются и сохраняются во дворце Ахурамазды с тем, чтобы предъявить их на суде. Почти то же самое говорится и в Младшей Авесте, и это мы тоже отмечали. На этот архив добрых дел (*hanbār-i-karṣak*) много указаний содержится и в пехлевийских книгах.

Собственно доктрина, как она есть, выражается в следующих строках «Датастан-и-Менук-и-Кхрат».

«Усердно собирай добрые дела, дабы они пришли к тебе на помощь в мире духовном»¹.

¹ ДМК. 2. 96, 97; см. тж. ДМК. 22. 6 и Аог. 83.

Это архив добрых дел, который, согласно «Дата-стан-и-Деник», во время путешествия на тот свет будет нести перед душой ее совесть, явившаяся ей в виде прекрасной Девы. Она здесь так и называется – «носительница сокровищ» (*ganjbar*)². Аналогичным образом совесть грешного человека, которая является душе в виде уродливой старухи, тоже будет нести тяжелый груз – «архив ее грехов» (*hanbār an-š vinās*)³.

В этом пехлевийском трактате целых пять глав подряд⁴ рассматривается вопрос накопления добрых дел с точки зрения разных ангелов. Вкратце речь там идет о том, что добрые дела, сделанные родственниками умершего ради этого умершего, отличаются по своей силе от добрых дел, сделанных им самим в течение своей жизни, ибо они заносятся на так называемый счет *setōš*⁵ и на его личный баланс (*hamār i setōš u tarāzūk*),

² ДД. 24. 5, 6; см. тж. ШВВ. 4. 89–99.

³ ДД. 25. 5, 6. ŠVV. 4. 89–99.

⁴ ДД. 8–12.

⁵ Слово *setōš* – это узкоспециальный термин, используется в пехлевийской и пазендской литературе для церемоний, проводимых в честь ангела Сроша в течение первых трех суток после смерти. См. напр. ПехлВд. 7. 52 комм.; 8. 22 комм.; 19. 40 комм.; Нир. 1. 2. 3; 1. 10. В, 3; 2. 2. В, 15; 2. 16. А. 1. 19 (= пер. Бульсара с. 64, 113, 155, 293, 298); ШНШ. 8. 6; 10. 2; 12. 31; ДД. 28. 1; 55. 1; 81. 7, 8, 10, 12; ПехлР. 15. 1 (Дхабхар, ст. 40); *Патит-и-Пашимани*, 12. Этот термин используется для обозначения особого периода, когда проводятся эти церемонии – то есть в три дня и три ночи после смерти. См. напр. ШНШ. 8. 6; 12. 5; ДД. 8. 4; 14. 4; 28. 5; *Патит-и-Ирани* (ред. Антия, с. 135). В Нирангастане дважды вместо слова *s(e)tōš* используется слово *stūīh*. Возможно, это ошибка переписчика, который истолковал это слово как «хвала», «поклонение» – см. Нир. 2. 16. А, 1, 19.

Разные ученые предлагают разную этимологию этого трудного слова. Уэст (СКВ. 5. 303 прим. 1) читает его как *šatūīh* – «триада», «тройка», однако такой перевод не передает всего значения этого слова. Дастур Хошангджи (см. его «Вендидад» том 2, с. 208) понимает его как производную от Сраоша (*Sraoša*), но маловероятно,

тогда как дела его родственников есть не более чем услуга для его души, которая никакого влияния на его судьбу не окажет⁶. Чем скорее добрые дела будут накапливаться в этом мире, тем лучше будет для судьбы души после смерти, ибо от этого будет происходить постоянный рост добродетели (*vaxš i karpak*) и постоянное увеличение объема по кредитной стороне небесного баланса⁷. При окончательном подсчете «рост добрых дел» сравнивается с «ростом грехов», а «собственная добродетель» (*būn karpak*) – с «собственными грехами», и таким образом первое нейтрализует второе⁸.

Сокровищница вечного блага. Пехлевийские авторы считали, что архив добрых дел (*hanbar i karpak*) хранится на небе. В раннепехлевийском периоде переводчики и комментаторы Авесты полагали, что для этого архива должна быть отведена некая духовная сокровищница. Они усмотрели ее в авестийском термине

чтобы это в самом деле было так. Я считаю, что второй слог слова *s(e)tōš* следует сопоставить с санск. *toṣa* и нов. перс. *tōša* – «поддержание, удобство, удовлетворение» (см. Хюбшманн «Ирановедение» с. 49 и Джексон «Древнеперсидская поэзия» ст. 11), и, следовательно, *s(e)tōš* означает «тройное удовлетворение». тем самым указывая на церемонии, проводимые в течение первых трех дней после смерти. Если же руководствоваться пазендским прочтением – *sēdōš* (принимая, что «*d*» = «*t*» в пехл. версии, как это предлагает Дарместетер), то тогда этимологией будет пехл. *dōš* – «тьма, вечер, ночь»: ав. **daošā* (например, в слове *daošatara* Яс. 57. 29 и Вд. 1. 18, Барт. СДПЯ. 674), санск. *doṣā* (Макдоннелл, «Словарь санскрита, 2-е изд. с. 126) и нов. перс. *dōš* (Хорн, «Новоперс. этимология» с. 130). В этом случае *s(e)tōš* будет означать «три ночи», что указывает на тот самый период, когда душа еще пребывает около тела, прежде чем отправиться в мир иной.

⁶ ДД. 8. 1–6; 9. 1–4.

⁷ ДД. 10. 1–2; см. тж. ПехлР. 28 (Дхабхар с. 95–97) и СД. 81. 1–18, СДБд. 28. 1–7 (Дхабхар с. 96–97).

⁸ ДД. 11. 1–2; 12. 1–5.

«Мисвана-Гату»⁹, который они перевели как *hamēšak sūt gāh* – «место вечного блага». Пехлевийское выражение *hamēšak sūt gāh* встречается как альтернатива *misvāna gātav* в трех фрагментах Авесты, а именно: Вд. 19. 36; Сч. 1. 30 и 2. 30¹⁰. В пехлевийском переводе Видевдата (Вд. 19. 36) сказано следующее:

*Я призываю сюда рай праведных, светлый и полный блаженства. Я призываю Гаротман, обитель Ормазда, обитель Амахраспандана и обитель других праведных. Я призываю место вечного блага [это вечное благо (*hamēšak sūtīh*) заключается в том, что до того (*tāk*), как оно станет чьим-то «архивом» (*hanbār*), оно будет питать собою праведников] и мост Чинват, созданный Ормаздом (тоже призываю я)¹¹.*

Пехлевийские комментаторы, вероятно, посчитали, что авестийское понятие «Мисвана-Гату» относится к духовной сокровищнице или небесному *thesaurus meritorium*, куда собирают все добрые дела верующих, которые впоследствии будут «прирастать процентами» (*hamēšak sūt*). То есть происходит постоянное пополнение счета добродетелей, и этим счетом смогут пользоваться все верующие – вероятно, во время суда над собственными душами и в момент последнего обновления мира¹².

⁹ Ав. слова *misvāna gātav* – «место смешанных», скорее всего, относятся к тому, что в Гатах называется *panā* – «отдельное место» (Яс. 48. 4, сохраняемое для таких душ, «чьи добрые дела уравновешивают злые» (*həmə-myāsaitē*) – см. Яс. 33. 1. *Həmə-myāsaitē* этимологически и семантически связано с известным пехлевийским термином *hamistakān* (ПехлВд. 7. 52; АВН. 6. 1–12; ИрБд. 30. 13; ДМК. 7. 18; ДД. 20. 3 и Барт. СДПЯ. 1187).

¹⁰ Ав. слова даются и аналогичным образом интерпретируются в пехлевийском комментарии к Яс. 19. 1 и Яш. 1. 1.

¹¹ ПехлВд. 19. 36. См. Дарместетер, ЗА. 2. 271 прим. 98, а также Шпигель «Комментарии к Авесте», 1. 448–449, Вена, 1864.

¹² По поводу обновления см. Шпигель «Древняя Персия», том 2, с. 16–17 (Лепциг, 1873); Беклен «Эсхатология парсов», с. 58–59 и Маултон, РЗ. ст. 312–314.

Доктрина *hamēšak sūtīh* становится яснее в более позднем пехлевийском трактате «Датастан-и-Деник». Автор этого труда, рассуждая о природе рая и счастье для благословенных, отмечает следующее:

И там (то есть на небесах) будет радость и счастье ангелов, приходящее из места вечного блага (hamēšak sūt gāh), огромной и бездонной сокровищницы (ganj)¹³, неисчерпаемой и безграничной¹⁴.

Здесь, а также и в других местах (мы это увидим далее) в трактате явно говорится, что место вечного блага есть сокровищница, в которой хранится неисчерпаемое количество добра.

Например, в этом же трактате сказано, что *thesauris meritorium* находится в раю, или точнее, рядом с «бесконечным светом» (*asar rōšnīh*)¹⁵. Там автор говорит о трех мирах, на которые Ормазд поделил вселенную, и вот что он сообщает:

Один из них – наверху, рядом с бесконечным светом, и в нем находится сокровищница вечного блага (hamēšak sūt ganj). Другой внизу. Он простирается до самой бездны (т.е. ада), и в нем находится дьявол (druj), полный зла. А третий – между двумя (что находятся) внизу и вверху¹⁶.

В этом трактате указывается на близкую связь между сокровищницей и бесконечным светом: два эти явления там далее упоминаются два раза, и одно не отделяется от другого¹⁷.

В «Датастан-и-Деник» концепция сокровищницы разрабатывается еще дальше. Там говорится, что ра-

¹³ Уэст переводит это как «пространство» (*gunj*) см. СКВ. 18. 57, 70, 121.

¹⁴ ДД. 26. 3.

¹⁵ Пехлевийский перевод авестийского *anaura raocā*. Барт. СДПЯ. 114–115.

¹⁶ ДД. 37. 24.

¹⁷ ДД. 37. 24.

дость, счастье и высшее блаженство даются праведной душе именно из этой духовной сокровищницы:

*Награда ему (то есть праведному человеку) дается из сокровищницы вечного блага (ganj i hamēšak sūt), бессмертной и безграничной, которая не исчезнет никогда*¹⁸.

В другом пехлевийском трактате – «Шаист-нэ-Шаист» о духовной сокровищнице (ganj) говорится примерно то же самое – заслуги от проведения религиозных церемоний накапливаются, чтобы потом принести пользу душам всех верующих¹⁹.

Покаяние и искупление. Учение о накоплении заслуг заставляет нас обратиться к одному положению, которое стало догмой зороастризма эпохи Сасанидов. Я раньше говорил о том, что в старой доктрине Заратустры, явленной в Гатах, ничего не говорилось о реальном искуплении грехов, и что в более позднем зороастризме такая возможность появилась. В пехлевийских книгах говорится о двух способах отказа от греха (*patīth*): внешнем и внутреннем. Внешний – это когда согрешивший исповедуется и устно признает (*bē gōbišn*) свой грех, а внутренний (он же мысленный) – это когда кающийся отказывается от греха, дав торжественное обещание «впредь греха не совершать»²⁰. О грехах и ошибках надо было подробно рассказывать первосвященнику, а прощение грехов зависело главным образом от того, насколько кающийся был настроен на избежание таких ошибок в будущем²¹. Помимо отказа от греха,

¹⁸ ДД. 38. 3, см. тж. СД. 64. 9; СДБд. 65. 5.

¹⁹ ШНШ 8. 4; см. тж. «Африн-и-Артак-Фраварт» 11; СД. 1. 5.

²⁰ ШНШ. 8. 8. Этому вопросу отводится целая глава.

²¹ ШНШ. 4. 14; ДД. 41. 5; 48. 20; ДМК. 52. 3; 53. 8; и ПехлВд. комм. 7. 51–52. См. тж. СД. 45. 5–11; 84. 1. См. тж. Антия «Пазендские тексты» с. 118–152 – четыре формулы исповеди, включенные в парсийский молитвенник

кающемуся следовало также искупить его. Искупление греха (*tōčišn*) заключалось в совершении добрых дел, которые должны были попасть в архив²² кающегося. Снять грех полностью можно было только таким способом.

В том же трактате говорится, что грехи, о которых кающийся рассказал на исповеди и надлежащим образом искупил их, списываются с его счета и на суде не рассматриваются²³. Однако грехи и преступления, о которых человек не рассказал и которые он не искупил, записываются по дебетовой стороне баланса души, и за них он должен понести строгое наказание на суде у моста Чинват²⁴.

В этой связи, пожалуй, будет небесполезно упомянуть о том, что в пехлевийской литературе грехи делятся на две больших группы: *hamētār* и *rivānīk*. Грех *hamētār* – это мирской грех, состоящий в причинении вреда человеку или животному. Человек или животное, которому был нанесен вред, становится обвинителем (*hamētār*) согрешившего, а согрешивший, прежде чем пойти на исповедь к первосвященнику, должен возместить ему ущерб (при условии, что такой *patīh* действительно может снять с человека сделанный им грех)²⁵. Грех *rivānīk* – это такой, который повреждает только душу грешника, и для его искупления достаточно сделать (или попросить, чтобы другие сделали) хорошее дело, например, провести религиозный обряд, который бы возымел свое действие *ex opere operato*²⁶.

²² ШНШ. 8. 15–16; ДД. 12. 2; 15. 5 и ПехлВд. комм. 7. 53–54.

²³ ДД. 13. 2, 3.

²⁴ ДД. 24. 5–6.

²⁵ ШНШ. 8. 1, 14–7; ДД. 14. 3; ПехлВд. комм. 3. 35, 42; 13. 2. См. тж. СД. 42. 1–7; 63. 11. Обсуждение этого юридического термина, использовавшегося в кодексе Сасанидов см. у Бартоломе «Zum sasanidischen Recht», часть 1, с. 21; 2, с. 49–50 (Sitzungsberichte Heidelb. Akad. Wiss. 5, 1918, Abh. 14).

²⁶ ШНШ. 8. 1, 16; ДД. 14. 3.

Пять обязательных добрых дел. В упомянутом выше пехлевийском трактате «Шаист-нэ-Шаист» большое место уделено вопросу добродетелей и грехов, которые предъявляются на суде в качестве доказательств. Согласно этому трактату и в соответствии с разделом «Нирангастан»²⁷ старого Хуспарам-наска²⁸, верующим вменяется в обязанность совершать многочисленные ритуалы. Главных ритуалов всего пять, и их надо было проводить обязательно. Это 1) ритуалы, исполняемые на праздники времен года (*gāsānbār*)²⁹; 2) ритуалы, исполняемые на третий день первого месяца (*rapitwin*)³⁰; 3) ритуалы, исполняемые в течение трех дней после смерти (*setōš*); 4) ритуалы, исполняемые в дни духов-хранителей (*fravartikān*)³¹; и 5) регулярное поклонение солнцу и луне. Если их выполнять в соответствующее время, они принесут пользу душе после смерти. Пропустить какой-либо из этих пяти ритуалов означало грех, который учитывался на *judicium particulare*³².

Где находится мост Чинват, и что это такое. Прежде чем мы перейдем к рассмотрению *judicium particulare*, на котором будет предъявлена хроника жизни души; и прежде чем мы будем описывать процесс перехода души через мост Чинват, давайте определим, насколько это возможно, где, согласно пехлевийской

²⁷ См. Нир. 2. 2, приложение В 15-16 (= пер. Бульсара, ст. 155–156).

²⁸ Семнадцатый по порядку Наск, по Дк. 8. 28–37. Раздел «Нирангастан» см. в Дк. 8. 29.

²⁹ Этих праздников всего шесть. См. Грей «Der Iranische Kalender», Джексон «Die iranische Religion», ОПФ. 2. 676 и Модри «Религиозные церемонии» с. 446–455.

³⁰ См. Модри op. cit. с. 458.

³¹ См. Модри op. cit. с. 465–479.

³² ШНШ. 12. 31; 13. 29. См. также Дк. 8. 29. 1; 9. 49. 8; ПехлР. 15. 1–15 (Дхабхар, с. 40–43); «Патит-и-Пашимани», 9, 12 и СД. 6. 1–7 ст. 100–101 ниже.

литературе, этот мост находится. Отсутствие этой информации в Гатах легко объяснимо. В Младшей Авесте тоже ничего определенного на этот счет не говорится, хотя то, что в «Видевдате» этот мост ассоциируется с *Nara bərəzaiti* (горой Эльбурс), представляется весьма важным. Но вот у более поздних пехлевийских авторов о месте нахождения этого моста сказано уже более или менее определенно.

Согласно пехлевийским источникам, мост Чинват находится где-то в атмосфере. Он начинается от северного склона Эльбурса и идет до высшей точки его южной гряды. Под центральной опорой этого моста – на пике Приговора (*čikāt i dāitīk*) – находится ад³³. Там далее говорится, что пик Приговора (и, естественно, ад) находится как раз на середине мира³⁴ в т.н. «Эран Веж» – самом первом месте поклонения Мазде³⁵. По Бундахишну, оно находится где-то в северной Персии «по направлению к Атурпаткану»³⁶. В той же местности протекает река Дайтик (*Dāitīk*), возле которой Заратустра впервые объявил о своей религии³⁷. По нашему мнению, гора, которую человеческое воображение назвало «пиком Приговора» – это гора Демавенд. Она имеет ве-

³³ ИрБд. 30. 1; Бд. 30. 33; АВН. 3. 1; Барт. СДПЯ. 597. Согласно комм. ПехлВд. 19. 30, мост Чинват простирается над адом и проходит между священной горой Эльбурс и пиком Приговора, см. тж. Дк. 9. 20. 3; ДД. 21. 2.

³⁴ Бд. 12. 7; АВН. 53. 1. В одном пехлевийском тексте, озаглавленном «О значении священного пирога дрона (*араг čīm i drōn*)» пирог символизирует землю, его края (его выпекают круглым) – горную цепь Эльбурс, опоясывающую мир, а топленое масло (*gāuš hūdā*), которое кладут в центр – «*Čikāt i Dāitīk*», т.е. пик Приговора (текст и перевод см. ст. Кайкхусро Д. Дж. Дж. Аса «Символ даруна» в «Хошанг Меморизэл» с. 201–205. См. тж. текст в ПехлР. 56. 1–8 в ред. Дхабхара с. 166–167).

³⁵ Дк. 9. 20; ДД. 21. 2.

³⁶ Бд. 29. 12.

³⁷ Бд. 20. 13, 32; 32. 3.

ликолепный вид и расположена как раз в той местности. Интересно отметить, что Демавенд раньше был вулканом, и расплавленная лава, вытекавшая из него, вполне могла выглядеть в глазах людей ревушим адским пламенем. А «жерло Арезура»³⁸ или «врата ада»³⁹ вполне могло оказаться вулканическим кратером – тем более, что такой кратер на Демавенде сохранился. Таким образом, мы можем сделать вывод, что мост Чинват пересекал гору Демавенд – самую величественную гору цепи Эльбурс, а центральная часть⁴⁰ этого моста как раз находилась над кратером действующего вулкана – или ада, другими словами.

Суд у моста Чинват, счет и взвешивание. На протяжении двух предыдущих глав я довольно подробно рассказывал об общей концепции суда, пытаюсь доказать, что она является частью этической и эсхатологической системы Гат и Младшей Авесты, точнее говоря, изложенного там учения об ответственности человека и души его за все совершенные им дела. Напомню вкратце основные элементы этого учения: все дела человека – и хорошие и плохие – сделанные им на земле, записываются на небе. Эти записанные дела (*dāθra*) откладываются на счет его души, и по состоянию этого счета душу и будут судить, когда придет время расплаты – или, как говорят пехлевийские источники, когда ее злые и добрые дела положат на разные чаши весов и взвесят⁴¹.

³⁸ *Arəzūrahe grīvaya*, Вд. 3. 7 на пехлеви звучит как *arzūr grīvak*. См. Модри «Вулкан Арезура» в «Шпигель Мемориэл» Бомбей, 1908, с. 188–196.

³⁹ Бд. 3. 27; 12. 8; 28. 18; ДД. 33. 5; ПехлР. 50 (Дхабхар, с. 162).

⁴⁰ ИрБд. 30. 1; ДД. 21. 2. 7.

⁴¹ Хотя этот образ присутствует в египетской мифологии и во многих других, для зороастрийской эсхатологии он является фундамен-

Подсчет добрых дел (*karpak*) и грехов (*vinās*) также называется «счетом души» (*hamār i ruvān*)⁴². На этом «чудесном подсчете» (*škaft hamār*)⁴³ добрые и злые дела учитываются справедливо (*rāsihā hamārīhēt*)⁴⁴.

Собственно, подсчет – то есть часть процедуры суда над отдельной душой – начинается на рассвете четвертого дня после смерти⁴⁵ или, как иногда говорят, «во время *setōš*»⁴⁶. Душа отправляется на подсчет на рассвете «в час Ошахин»⁴⁷.

тальным. В качестве подтверждения древности этого персидского верования можно привести цитату из Геродота – см. Гер. 1. 137.

Как было отмечено выше, зороастризм – а в особенности, зороастризм пехлевийского периода – оказал огромное влияние на манихейскую эсхатологию. Поэтому вполне естественно, что какие-то следы этой доктрины обнаружатся и в манихейских фрагментах. Профессор Джексон (ЖАОО. 43. 20–22) обращает внимание, что в одном из турецких манихейских фрагментов, привезенных Лекоком из Хочо, тоже говорится о весах. Сам этот текст опубликован в книге Лекока «*Türkische manichaica aus Chotscho*» II, с. 12, фрагмент Т. II. D. 173, правая страница, строки 7–12 (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1919). Заметим также, что турецкое название весов *t(a)razuk* созвучно пехлевийскому *tarāzūk* – «весы» или нов. перс. *tarāzū*. А сам интересующий нас фрагмент выглядит следующим образом:

Справедливый судья берет метушуюся душу;

которая выглядит как будто бы в зеркале.

Он кладет ее на чашу весов, так говорят.

Если эта чаша поднимается, то ее дела... (?)

Ее злые дела будут ... (?) [текст обрывается и дальнейший смысл не ясен]

[Конец страницы. На следующей идет описание мучений, предназначенных для обитателей ада].

⁴² ДД. 8. 6; ГШ. 133.

⁴³ ДД. 22. 2.

⁴⁴ ДД. 24. 5.

⁴⁵ ДД. 13. 2; 20. 3.

⁴⁶ ДД. 28. 5.

⁴⁷ «Ошахин» – это время от полуночи и до того, как на рассвете начнут таять звезды. В ДД. 32. 4 говорится, что подсчет происходит «на четвертую ночь после смерти». То же самое сказано и в СД (1. 4).

Местом проведения подсчета источники называют гору Харбурз (Эльбурс)⁴⁸. Добавим к этому «Бундахишн», где говорится, что судьи подсчитывают поступки души на «пике Приговора» (*čikāt i dāitīk*), который стоит в самом центре мира и на котором находится мост Чинват⁴⁹. Сопоставив эти два свидетельства, мы можем сказать, что, очевидно, душа приносит свои дела к началу моста Чинват на горе Харбурз⁵⁰.

Судьи, которые выполняют подсчет, – это Михр, Срош, и Рашну. В пехлевийской литературе дается яркое описание их функций и, вообще, внешнего вида этой небесной троицы. Так, Михр считается духом света и истины, другом и помощником справедливых, а также строгим обвинителем клятвопреступников и тех, кто поступает нечестно⁵¹. За Михром следует Срош. Его роль – стоять на страже⁵². Третий – это Рашну. Он держит весы, на которых взвешивают добрые и злые дела. Наилучшая картина *judicium particulare* представлена в «Датастан-и-Менук-и-Кхрат». Вот что там говорится (в данном случае, о душе праведника):

(115) *И на четвертый день, в лучах рассвета, и при помощи Сроша-праведного, Вайю-доброго⁵³, да Вахрама-сильного⁵⁴; и при противлении Аствидата⁵⁵,*

Однако в свете множества других свидетельств, такие сведения нельзя считать точными

⁴⁸ ДД. 20. 3.

⁴⁹ Бд. 12. 7; см. тж. Дк. 8. 14. 8.

⁵⁰ Место расположения моста Чинват.

⁵¹ Дк. 9. 20. 4; ДД. 14. 3, также рек. посмотреть описание трех судей в Дк. 8. 44. 16.

⁵² ДД. 28. 6.

⁵³ Этот помощник Сроша является духом чистого воздуха. Его призывают в Яш. 15, и сам он упоминается во многих местах Младшей Авесты. См. Барт. СДПЯ. 1357, см. тж. ДД. 30. 4; ШНШ. 11. 4; 17. 4.

⁵⁴ Дух победы в Младшей Авесте. Ему посвящен Яш. 14. См. Барт. СДПЯ. 1421–1422, а также Вд. 28. 35; ДД. 37. 51–52.

Вайю-злобного⁵⁶, да демонов Фрехзишта и Низишта⁵⁷, да Эшма зловредного и злокозненного копья его⁵⁸ душа поднимается⁵⁹ вверх к высокому мосту Чинват, внушающему страх; к мосту, к которому всякая душа придет – и праведная и неправедная.

(116–117) И многие противники будут таиться там (*pāt ēstēnd*) по зловредному замыслу Эшма с копьем злокозненным и Аствидата, все твари пожирающего и сытости (*serīh*) не ведающего.

(118–122) И тогда вмешаются (*tīyānčīkīh*) Мухр, и Срош и Рашну. И Рашну-справедливый будет взвешивать (*tarāzīnītarīh*) на весах Духовных (*tarāzūk i tēpūkān*), которые не ведают милости (*hangrād*)⁶⁰ ни к одним ни к другим, ни к праведникам и ни к грешникам, ни к отдельным правителям (*x^vatāyān*) и ни к правителям государства (*dēhəratān*). Они не повернутся зря ни на волос, у них нет никаких пристрастий (к людям)⁶¹, и им все равно, что отдельный правитель, что правитель государства, что самый последний человек на земле⁶².

⁵⁵ Транскрипция ав. *Astō.vīdātav* – демон смерти, который связывает отлетающую душу; см. Вд. 5. 8; Барт. СДПЯ. 214; Вд. 28. 35; ДД. 37. 51–52.

⁵⁶ Демон грязного воздуха, *Vāy i vattar* (прот. *Vāy i vēh*). Упоминается в Вд. 5. 8; см. Барт. СДПЯ. 1358, а также ДД. 30. 4; 37. 51–52.

⁵⁷ Эти демоны в других местах нигде не упоминаются, как правильно замечает Уэст в СКВ. 24. 17 прим. 5.

⁵⁸ Демон ярости, Эшмадэва Авесты и Асмодей книги Товита (3. 8, 17). Часто упоминается в авестийской и пехлевийской литературе. См. Барт. СДПЯ. 35–36.

⁵⁹ Букв. «есть ходок».

⁶⁰ Как читать это трудное слово см. Юнкер, «Дастур Хошанг Меморизл», ст. 392–394.

⁶¹ *āzarm nē dārēt* – букв. «не соблюдают достоинства», то есть не обращают внимания на статус человека, соответственно которому его бы судили на земле.

⁶² ДМК. 2. 115–122.

Такое совершенное правосудие ожидает каждую душу. Перед лицом божественного правосудия одинаковы и важные люди и мелкие. Единственное, что принимается здесь во внимание, это сумма добрых и злых дел, которые человек совершил за время своей жизни на земле.

Как выше было замечено, предыдущее описание сцены суда хотя и касается праведной души⁶³, в общем смысле применимо к любой, – то есть и к праведной и к неправедной. Поэтому в случае с грешной душой сцена суда описывается довольно общо, хотя и не без некоторых дополнительных деталей. Вот что говорится в ДМК. 2. 161–163:

(161–162) На четвертый день приходит демон Визарш⁶⁴ и связывает душу грешника дурной петлей (vattar band) и при противлении Сроша-праведного ведет (ее) к мосту Чинват.

(163) Тогда Рашну-справедливый уличает⁶⁵ душу грешника во (ее) грехах (ra darvandih)⁶⁶.

Хотя сам текст далек от определенности, смысл понятен в любом случае. В случае с грешником, весы Рашну показывают явное преобладание недостойных поступков над достойными. И соответственно, пропадающая душа решением небесного суда приговаривается к вечным мукам и страданиям.

В том же трактате далее говорится о том, каким образом демон Визарш снова выхватывает душу грешника и ее избивает. Душа горько плачет и молит о помощи.

⁶³ О судьбе праведной души говорится в ДМК. 2. 114–157, о судьбе грешной – в 158–194.

⁶⁴ Транскрипция ав. *Vīzarāša*. В пехлевийской литературе этот демон также упоминается в Vd. 28. 18 и ДД. 32. 4, 7; 37. 44.

⁶⁵ *āškārak kūnēt* – «делает явным, видимым», т.е. «уличает, показывает». *Prakaṭam kurute* – в Нир. санс. Уэст в СКВ 24. 22 переводит это как «обнаруживает».

⁶⁶ ДМК. 2. 161–163.

Но, увы, все ее усилия и мольбы оказываются тщетными – ни божества, ни демоны не помогут ей⁶⁷. И это только начало того ужаса, что ожидает грешную душу.

«Артак-Вираз-Намак» также говорит о том, что Рашну взвешивает души, и в связи с этим упоминает еще несколько ангелов:

(2–3) При вспомоществовании Сроша-праведного и Атара-ангела я легко, счастливо, отважно и торжественно вступил на мост Чинват. (Мне была) сильная защита дарована Михром-ангелом, да Рашну-справедливым, да Вайю-добрым, да Ваграмом-сильным, да Аштатом-ангелом⁶⁸, прибавителем мира.

...

*(5) а еще я, Артак Вираз, видел Рашну-справедливого, который держал в руке весы желтого золота (*tarāzūk i zart i zarrēn*) и взвешивал (*handāčēt*)⁶⁹ праведных и грешников⁷⁰.*

В этой связи можно отметить тот факт, что на рассвете четвертого дня (*šahārom*) – когда душа приходит на собственный суд, происходит приношение пирогов: выпекают три священных пирога – дрона⁷¹. Первое приношение посвящается Рашну и Аштат, второе – Ваю-доброму, а третье – Артаку Фраварту, или святому Фраваши умершего⁷², а также всем праведникам, что

⁶⁷ ДМК. 2. 164–166.

⁶⁸ Транскрипция ав. *Arštāt* – богини справедливости, близко связанной с Рашну. Их обоих призывают в молитве, произносимой в час Ошахин. См. DD. 30. 3.

⁶⁹ Букв. (н. вр. вместо пр. вр.) «считает, рассматривает, решает, дает суждение».

⁷⁰ AVN. 5. 2–5; См. тж. Уэст и Хауг «Книга Арда Вирафа» с. 155–156.

⁷¹ Этот обряд называется «Бадж (Вач)» или «приношение пирогов», «ритуал дрона».

⁷² У современных парсов ритуал дрона проводится и в честь ангела Сроша. Такое умилоствление ангела обусловлено его важной ролью защитника души. Обратите внимание, что в честь Митры такого ритуала в тот период не проводилось.

жили на земле начиная со времен Гайомарта (то есть первочеловека) и тем, что еще будут жить до самого Саошьянта, или последнего обновления мира. Нетрудно понять смысл такого тройного приношения⁷³.

Со сценой подсчета очень тесно связана сцена встречи души с хранителем ее собственных дел – добрых или злых. Датастан-и-Деник сообщает на этот счет интересные подробности:

На ту же самую третью ночь, с началом рассвета⁷⁴, хранительница сокровищ (ganjbar) прекрасной Девой (hušir kanik)⁷⁵ выходит, дабы приветствовать (душу), и несет с собою сундук ее добрых дел (hanbār i x^vēšak karrak); и на суд приносят собранные ведьмою⁷⁶ неискупленные (atōxt) грехи и преступления, и их справедливо оценивают⁷⁷.

Если же душа принадлежала человеку грешному, то сундук с его грехами к месту суда будет нести уродливая женщина:

А на третью ночь, с началом рассвета грехи его, принявшие обличье женщины (čarāitīk)⁷⁸ – женщины страшной, грязной и жестокой⁷⁹ – приходят к душе с сундуком грехов ее (hanbār an-š vinās). И вместе с нею

⁷³ ПехлВд. 8. 22 комм; ШНШ. 17. 4; ДД. 30. 1–4; 81. 14. См. Уэст. СКВ. 5. с. 383 прим. 5; а также Моды «Религиозные церемонии» с. 78–79, 84–85.

⁷⁴ Читается «andar bāmīk āyāft», согл. манускриптам J2, H, DF. См. Анклесария с. 50 прим. 17.

⁷⁵ Понятие, аналогичное дэне; подробно рассматривалось в предыдущей главе.

⁷⁶ В оригинале стоит «prdknčnd». Уэст (СКВ. 18. 54) это читает как «parīkōčind» – «собранные ведьмами». Последнее слово, впрочем, может читаться и как čīnī.

⁷⁷ ДД. 24. 5.

⁷⁸ Транскрипция ав. «čarāitī» – в данном случае используется не в каноническом смысле, а для обозначения плохой, дурной женщины.

⁷⁹ Понятие аналогичное дэне, что приходит к грешной душе в виде уродливой старухи. См. особенно AVN. 17. 10–26.

прилетает к душе северный ветер⁸⁰, и вот идет она, дрожа и шатаясь⁸¹, на суд неохотно⁸².

Несколько иное описание дается в знаменитом пехлевийском трактате «Шканд-виманик Вичар», который предполагает, что у каждой души есть две хранительницы (*ganjbarān*), одна – для хороших дел, другая – для грехов. Эти две хранительницы приходят, как утверждает трактат, к месту суда и вступают друг с другом в схватку за окончательное овладение душой. Описание этой схватки делает сцену суда колоритнее. Вот как там все происходит:

(91–92) И душе предстоит ответить (*hatārōtand*) за свои дела. И хранительницы ее (*ganjbarān*), которым вверены и ее добрые дела, и грехи, также приходят туда, (то есть на место подсчета), чтобы схватиться друг с другом.

(93–94) Если у хранительницы добра станет больше сил, то, победив, она освобождает (*bōjēt*) душу из рук обвинительницы⁸³ и ведет⁸⁴ ее к Великому Воцаре-

⁸⁰ То есть ветер из ада.

⁸¹ Это в переводе Уэста (СКВ. 18. 56) хотя, по его же мнению, этот перевод сомнителен.

⁸² ДД. 25.5.

⁸³ Здесь в качестве обвинителя выступает не потерпевшая сторона, а хранительница грехов, представляющая собой всех обвинителей.

⁸⁴ *ārāwēt* (*arapdt*). Лучше принять пазендский вариант «*ārāmēt*» из манускрипта JE (см. ред. Хошанга и Уэста с. 29 прим. 2) – более позднюю форму пехлевийского *ahrāmēt* – «ведет вперед». Ср. ШВВ. 16. 22 (паз. «*aharāminend*»). Слово *ahrāmēd* встречается во фрагментах манихейского «Турфан-пехлеви» и чаще всего в смысле «вести вверх (на небо)» (см. F. W. K. Müller «Handschriften-Reste», 2, с. 19 вверху; Salemann «Manichäische Studien» 1, с. 51. Уэст, наоборот, переводит это как «поселяет». Слово *ahrāmīhat* (пасс. н. вр.) – «ведомый» встречается также в ДМК. 2. 145 и употребляется в связи с тем, что душу проводят через три палаты рая. См. примечания Юнкера в «Хошанг Меморизэл» с. 394–396.

рению и к родству (*hamx'ēših*)⁸⁵ со светилами⁸⁶, и будет вечно помогать ей на пути к счастью.

(95-96) А если сил окажется больше у хранительницы грехов, то она, победив, выхватывает душу из рук стоящей за нее (*ayāwār*)⁸⁷ и душа отправляется в место жажды и голода, в корчащееся от боли вместилище⁸⁸ болезней (*vīmārastān*)⁸⁹.

Итак, мы видим, что сцена суда над отдельной душой переполнена волнующими моментами. После смерти человека между силами добра и зла начинается война за его душу. Она идет три дня и три ночи – до тех пор, пока на рассвете четвертого дня не вмешаются судьи. Тогда и будет решена судьба души.

Те, кто «считает» (*hamārkarān*) добрые дела и грехи человека – что во время его жизни, что на суде над его душой, что во время воскресения очень живописно изображаются в «Датастан-и-Деник». Вот что отвечают автору на его вопрос об этом (ДД. 14. 2–5):

(2) Я отвечаю, что счет добрых и злых дел, совершенных человеком, ведет Вахуман-архангел. Он считает их три раза в день, пока живет человек⁹⁰. Ибо под-

⁸⁵ Уэст переводит это как «к взаимодовольствию», СКВ. 24. 137.

⁸⁶ Речь идет об остановках на звездах, луне и солнце, через которые проходит путь души на небо (ср. Вд. 12. 1; ДД. 34. 3; ДМК. 7. 9–11); впрочем, более вероятно, что здесь подразумеваются обитатели неба, души праведников, которые стали подобны светилам и ныне восседают на троне (ср. AVN. 7–10).

⁸⁷ То есть хранительницы добрых дел.

⁸⁸ То есть ад.

⁸⁹ ШВВ, 4. 91–96.

⁹⁰ В «Виштасп-Яште» (§ 41) Заратустра рекомендует своему покровителю ухаживать за домашним скотом три раза в день и не уклоняться от этой обязанности. Так как главной функцией Вахумана является защита скота, смысл этой рекомендации заключается в том, что этот архангел тоже будет заносить добрые дела на счет того или иного человека три раза в день, – то есть человек за день делает три добрых дела для своего скота, и Вахуман

считывать мысли, слова и дела всего этого мира – одна из его обязанностей (*x'ēš.kārīh*).

(3) Что касается грехов, (которым есть) обвинители (*hamētārān*), и которые были совершены клятвopреступниками, то даже во время первой жизни (*gēhīkīh*) Мухр (будет пребывать) над телами, словами и судьбами (*hūbahtak*) клятвopреступников. И сумму (*čandīh*) и время (*tākīh*) (то есть время, отпущенное на компенсацию)⁹¹ Мухр тоже считать будет (*hamārkar*).

(4) А на *setōš* Срош-праведный и Раину-справедливый будут считать (*patmān*)⁹² добрые дела и грехи, измерять (*sāmān*) праведность и греховность⁹³.

(5) А в будущем теле (*patan i pasīn*)⁹⁴, когда придет завершение всякому счету, Ормазд-создатель сам считать будет⁹⁵, и в его всезнающей мудрости явлено будет все, что положено во время *setōš* – и мысли, и слова, и деяния тварей, им созданных⁹⁶.

В вышеприведенном тексте автор вполне определенно указывает, кто именно будет вершить разбор. А в следующей главе он дает такое обобщение:

...Те, кто будут вершить подсчет (*hamārkarān*) суть Ормазд, Вахуман, Мухр, Срош (и) Раину; они будут считать (*hamār kūnēt*) все и вся и со справедливостью (*rāstihā*) и каждый в свое время⁹⁷.

добрых дела для своего скота, и Вахуман их ему, соответственно, зачитывает.

⁹¹ Речь идет о долгах и обещаниях уплатить. Уэст, СКВ 18. 33.

⁹² Ав. *raitimāna*, санс. *pratimāna*, новоперс. *raitmān*.

⁹³ Уэст переводит это несколько по-другому: «будут оценивать размеры добрых дел и грехов, праведности и греховности».

⁹⁴ То есть во время воскресения.

⁹⁵ Речь идет явно о вселенском суде, когда за три дня грешники будут отделены (ав. *vidāiti*) от праведников после собрания Сатвастан. См. Вд. 30. 10–16. ШНШ. 8. 7.

⁹⁶ ДД. 14. 2–5; см. тж. Дк. (Санджана) 3. 302; ДМК. 12. 12.

⁹⁷ ДД. 31. 11.

В качестве заключения мы можем привести здесь два фрагмента из пехлевийской литературы, которые говорят о том, что получает душа на *judicium particulare* за свои заслуги. Так, например, в «Датастан-и-Деник» недвусмысленно сказано:

Место (того), у кого добрых дел было больше (чем грехов) – в раю (vahīšt). Место (того), у кого добрых дел и грехов (karpak и vinās) поровну, – в Хамистакане. А если грехов было больше (чем добрых дел), ему – дорога в ад (dōžax^v)⁹⁸.

Или, опять же, в книге «Артак-Вираз-Намак»:

...Каждый, у кого добрых дел хотя бы на три srōšō.čaranām⁹⁹ более чем грехов, (идет) на небо; (тот же) у кого грехов больше, (идет) в ад, а (тот) у кого и того и другого поровну, остается в Хамистакане до тех пор, пока не получит новое тело (то есть, до времени воскресения)¹⁰⁰.

После того как небесный трибунал вынесет душе свой вердикт, ей необходимо будет – прежде чем она достигнет назначенного места – перейти мост Чинват. В пехлевийской литературе этот процесс описан довольно подробно.

⁹⁸ ДМК. 12. 13–15; см. тж. Дк. 8. 14. 8; ШНШ, 6. 2, 3.

⁹⁹ Транскрипция ав. *sraošō čaranā* – см. Барт, СДПЯ. 1636, 1637. Здесь этот термин используется для обозначения ничтожно малого веса, точное значение которого (согласно Хаугу и Уэсту, см. «Книга Арда-Вираф», с. 157, прим. 3) ныне забыто. Однако в «Шаист-нэ-Шаист» (11. 2) говорится, что один *srōšō.čaranām* равен одному дирхему и двум данкам, а три *srōšō.čaranām* равны по весу четырем дирхемам и двум данкам. Соответственно, 1 *srōšō.čaranām* = 6 данков. Объяснение слова данк (*dānk* – часть дирхема) см. у Юнкера в «*Frahang i Pahlavik*», а также у Дарместетера, 3А. 2. введ. с. 17, 20.

¹⁰⁰ АВН. 6. 9–11, см. ПехлВд. 7. 54, комм.

Проход по мосту Чинват. Согласно пехлевийским источникам, после судного разбора, о котором рассказывает Авеста¹⁰¹, душа (как праведная, так и неправедная) должна будет перейти мост Чинват и получить либо блаженство, либо вечные муки¹⁰².

В пехлевийской литературе очень часто упоминается о трудностях, связанных с переходом этого «Моста Ужаса». Там говорится, что он становится либо широким, либо узким – в зависимости от души, которая ступает на него. Для праведных мост может принять ширину в девять копий (*nēzak*), в двадцать семь стрел (*nāḍ*) или в целую лигу (*frasang*). Но для человека безбожного он превращается в острое лезвие (*tay i tēž*) меча (*šapšer*) или бритвы (*ōstarak*), и потому душа его, дойдя до середины, срывается в бездну ада.

В иранском «Бундахишне» (30. 1, 9–13), например, дается весьма подробное описание не только свойств моста как такового, но также и перехода по нему душ умерших. Вот что там говорится:

(1)...в середине (то есть в средней части моста, расположенной над Čikāt i dāitīk) появляется острое лезвие (tāy i tēž)¹⁰³ будто от меча, и длина и ширина его – девять копий (nēzak)¹⁰⁴; и там встают святые Язаты, очищающие духовно души праведников. А во главе

¹⁰¹ См. в частности Вд. 19. 29.

¹⁰² ГШ. 133; ХАТМ. 139. 147; ДМК. 2. 115. Есть основания полагать, что идея моста Чинват сохранилась в манихействе -- если судить по турецкому манихейскому фрагменту Лекока («Türk. Manich.» 3. с. 47), где как раз и упоминается «мост».

¹⁰³ Ср. новоперс. *tēz-tay* – «острое лезвие» меча или топора (см. Стейнгласс «Персидско-английский словарь», с. 342). Слово *tāy* используется в значении «край» в ПехлВд. 14. 7 (*tēž-tāy*) и в значении «конец» в Пехл.Вд. 19. 6.

¹⁰⁴ Линейная мера длины, примерно 14 футов. Ширина всего моста, возможно, составляла 126 футов.

моста (*sar*)¹⁰⁵ сидит дух-нес (*sak i*). И ад лежат под мостом.

(9a) Затем душу приводят к подножью горы Харбурз [то есть к самому краю горной цепи (*gūk*)]¹⁰⁶ и она восходит на вершину (*bālist*) Чикат, где ждет ее острое лезвие¹⁰⁷.

(9b) И тогда, если идет душа праведная, лезвие поворачивается к ней плашмя¹⁰⁸. Пламя победы Фарнбаг¹⁰⁹ рассеивает тьму, и душа проходит над лезвием в огне. Святые Язаты очищают ее, и легким облаком она летит на вершину горы Харбурз. Там ее за руку берет Вайю-добрый и отводит на место, удобное ей¹¹⁰.

(10) Но если душа неправедная, то, когда она сходит по склону (*gūk*) к мосту Чинват, лезвие (*tāu i tēž*) так и останется лезвием – оно не повернется к ней плашмя и не даст ей пути (*vitarg nē dahēt*); но душа вынуждена (*akātākīhā*) будет идти вперед даже по тому лезвию. И через три шага – кои суть ее дурные мысли (*dušmat*), дурные слова (*dušuxt*) и дурные дела (*dušvaršt*) – она срывается (*burīnēt*)¹¹¹ с моста и падает вниз го-

¹⁰⁵ Скорее всего, в оригинале было «на двух концах моста», ибо в Вд. 13. 9 упоминается о двух псах, которые охраняют мост Чинват.

¹⁰⁶ Маловероятно. См. возможный новоперс. эквивалент *kīk* – «купол, маковка» (Стейнгласс, Перс-англ. словарь с. 1063), а также Модди «Непереведенная глава Бундехеша» ЖКАО(Б). 21. 56, прим. 17, 62 прим. 46.

¹⁰⁷ Модди здесь не видит разделения на праведных и неправедных. Однако дальнейший текст относится только к праведной душе.

¹⁰⁸ Это предложение включено в текст Анклесарии, но отсутствует у Модди.

¹⁰⁹ Один из священных огней древней Персии, часто упоминается в пехлевийской литературе, особенно в Бд. 17. 5–8, ВЗ. 11. 8–10, ШНШ. 13. 26. Подробнее о священных огнях персии см. Джексон ЖАОО. 41. 81–106.

¹¹⁰ Букв. «куда душа выберет, туда он (добрый Вайю) ее и отведет» то есть сообразно ее заслугам.

¹¹¹ У Модди *bardānet* – «уходит», оп. cit. с. 63.

ловой в ад, и страдает (букв. «видит») там от всяческих бедствий¹¹².

В той же самой главе дается еще одно описание перехода через мост. В этот раз, если душа праведная, – ее через мост ведет собственная дэна, принявшая обличье прекрасной Девы. Дэна проходит с душой три шага, которые символизируют добрые мысли (*hūmat*), добрые слова (*hūxt*) и добрые дела (*hvaršt*) души, и приводит ее в блистательный Гаротман. Однако если душа была грешной, то ее встречает совесть ее дурных дел, и она понуждает ее идти по острому лезвию-мосту. Грешная душа кричит, что пусть лучше возьмут нож и порежут ее на куски, пусть ее пронзят стрелой (*tiyr*), пусть ее полностью уничтожат, но только не заставляют идти по мосту. Но в этот момент ее злые дела принимают обличье дикого чудища (*dat i*) – и душа так пугается его, что разворачивается и в панике бежит вперед на мост, ...но – на третьем шагу оступается и срывается в ад¹¹³.

Кстати, говоря о тех, кто встречает душу у моста, интересно заметить, что в других пехлевийских источниках праведной душе помогает пересечь мост не ее дэна, а ангел Срош¹¹⁴, тогда как душу грешника утаскивает в ад демон Визарш¹¹⁵.

Есть еще один текст, который содержит подробное описание моста и перехода через него. Это «Датастан-и-Деник». Я, пожалуй, приведу это описание полностью, а параллели с другими пехлевийскими трактатами дам в примечаниях.

¹¹² ИрБд. 30. 1, 9–10 (Анклесария с. 199, стр. 7-10; с. 202 стр. 10 – с. 203, стр. 9).

¹¹³ ИрБд. 30. 11–13. Три предложения, что идут в § 13 после этого, рассказывают о судьбе душ, которым уготован Хамистакан, и поэтому их надо выделить в отдельный абзац.

¹¹⁴ Аог. 8–9; ДМК. 2. 123–124.

¹¹⁵ ДМК. 2. 164–166.

(2) ...к окрестностям ника Правосудия (*čikāt i dāitīk*) подходит невидимый для других мост Чинват – словно клинок (*dār karp*)¹¹⁶ протянутый от цепи Харбурз к нику Правосудия.

(3) Мост этот (*rūhl*) подобен многогранному (*vas rāhlūk*) клинку. Одна грань (*rušt*)¹¹⁷ его – широкая, а другая – узкая (*bārīk*) и острая (*tēž*). Широкая грань его (*sūkīhā*)¹¹⁸ широка настолько, что там уместится двадцать семь стрел (*nāδ*)¹¹⁹, а лезвие его тонко (*tang*) настолько, что по тонкости своей равно лезвию (*tāy*) бритвы (*ōstarak*).

(4) А когда душа праведная и душа неправедная туда прибывают, он поворачивается (*gārtet*) к каждой из них такой стороной (*gyāk*)¹²⁰, которая им соответствует (*nīyāzakīha*).

(5) Великою славою Создателя и по велению справедливого Судьи (*rāst.hamār*) и хранителя Моста (*rūhlrān*)¹²¹ для праведных он становится широким, и ширина его – девять копий (*nēzak*), а длина каждого копья – три стрелы (*nāδ*)¹²². А для грешников он становится узким, словно лезвие бритвы¹²³.

¹¹⁶ От ав. *dārā*, санс. *dhārā* – «край, лезвие». Слово *dārā* – «край» в Авесте встречается в Вд. 14. 7; Яш. 10. 96, 131, а тж. Барт. СДПЯ. 739. Уэст в СКВ 18. 48 переводит это слово как «луч».

¹¹⁷ Сравните это с новоперс. *rūšt i zatīn* – «поверхность земли», *rūšt i nāf* – «поверхность пупка» (Стейнгласс, перс.-англ. словарь, с. 251). Уэст это переводит как «край».

¹¹⁸ Сомнительно. Уэст это переводит как «стороны».

¹¹⁹ Мера длины, равная $5\frac{1}{3}$ *rāδ* (См. ДД. 43. 5). Согласно «Фраханги-Оим» § 27а, 1 *rāδ* равен ширине 14 пальцев (14 *angušt*) или приблизительно $10\frac{1}{2}$ дюймам – см. Райхельт WZKM. 14. 211. 15. 147. Соответственно, 1 *nāδ* – это около 4 футов 8 дюймов. См. тж. Уэст СКВ. 18. 48 прим. 5.

¹²⁰ Букв. «местом»

¹²¹ Возможно, речь идет о Сроше. Уэст объединяет это предложение с § 4.

¹²² Девять копий по три стрелы каждое вместе составляют 27 стрел, о которых говорится в § 3 выше. См. ИрБд. 30. 1. с. 92. См. тж.

(6) И она (душа праведная) переходит через мост¹²⁴.

И удовольствие, которое она получает от этого перехода, подобно тому, как если бы она свежим весенним утром шла навстречу благоухающему ветру.

(7) Однако что касается души грешника, проходящей по этому мосту, – она, по причине крайней узости (*siparīh*)¹²⁵ и остроконечности моста, срывается с середины его и падает головой вниз¹²⁶.

И неприглядность ее пути в ад сравнивается с падением в вонючую лужу, на дне которой полно острых камней¹²⁷.

Прежде чем завершить наше обсуждение, следует упомянуть, пожалуй, еще один или два момента, имеющих отношение к нашей теме. Мы уже знаем, что в Гатах говорится о том, что Заратустра сам будет вести праведных через мост Чинват. Однако об этом не упоминается в Младшей Авесте, – по крайней мере, нам не удалось найти ничего, что бы указывало на это. Но вот после долгих поисков мы обнаружили такое указание в пехлевийском трактате «Вичитакиха-и-Затспарам». Там автор рассказывает о добром и веселом нраве Пророка, и в качестве примера приводит такой случай: однажды Заратустра пришел к реке. На берегу стояло семь стариков, которые не могли из-за быстрого течения перебраться на другой берег. Тогда

Он сделал так, что они переишли реку за ним как бы по мосту (rūhl). Это было свидетельством (nīšān) работы

АВН 5. 1. Согласно ДМК, мост становится шириной в одну лигу – *frasang*.

¹²³ См. Денкарт 9. 20. 3; 34. 3; 42. 2; 81. 18; 85. 7.

¹²⁴ См. тж. ДД. 20. 3; 34. 3; 42. 2; 81. 18; 85. 7.

¹²⁵ Анклесария предлагает вариант *nēzakvarīh*, но это не подходит по смыслу (см. текст в ред. Анклесарии, с. 45, прим. 28).

¹²⁶ См. тж. ДД. 20. 4; 25. 6; 34. 4; «Хандарз-и-Хосров-и-Каватан», 5; ДМК, 29. 19; 40. 31; 41. 12; ШНШ. 12. 2.

¹²⁷ ДД. 21. 2–8.

(невидимых) его помощников [то есть он показал, что он тот, кто будет вести (vitārkar) их на небо (vahišt)]¹²⁸.

Таким образом, здесь намекается (это по меньшей мере) на то, что Зара-уэстра будет тем, кто поведет души верующих через мост Чинват в рай – архитектором того невидимого моста, что ведет от земли на небо.

И я бы еще хотел привести один уникальный фрагмент из пехлевийской литературы¹²⁹, а точнее – из «Артак-Вираз-Намак». Этот фрагмент напрямую не связан с феноменом моста, однако имеет отношение к тому, что получит душа после смерти. В этой книге говорится «об огромной реке, темной как жуткий ад, вся вода которой была слезами родственников, оплакивающих умершего»¹³⁰.

Святой Вираз, видя множество безутешных душ в этой реке (*andar an rūt*), пытающихся перебраться через нее – а надо сказать, что кому-то их них это удавалось легко, кому-то – с большими трудностями, кому-то вообще не удавалось – спросил у Сроша и Атара, в чем причина их несчастья. И вот что ему ответили:

(7) Эта река – из множества слез, что пролили из глаз своих (*šāšt*) люди, оплакивая умерших.

(8) Они проливают эти слезы совершенно зря (*adātīhā*), и вот они стекаются (*awzāēt*) в эту реку.

(9) Те, кто не может через эту реку перебраться – это те, по кому после их смерти плакали больше все-

¹²⁸ ВЗ. 20. 5 (в ред. Анклесарии); до странности похоже на строфу из «Золотой Легенды» Лонгфелло, канто 5.

¹²⁹ Хотя сама идея повторялась в более поздних персидских зороастрийских трактатах.

¹³⁰ Здесь можно заметить, что это описание не вполне согласуется с доктриной строгого подсчета у моста, ибо здесь душе приходится терпеть страдания в совершенно другом месте, причем за преступления, совершенные другими. Этот и другие рассказы в «Артак-Вираз-Намак» полны аллегорий, и их не следует воспринимать слишком буквально.

го; (10) но те, кто перебирается через нее без труда – это те, по кому плакали меньше¹³¹.

Река эта, по всей видимости, была причиной страданий не только для грешных душ, отправляющихся в ад, но и для душ праведных, которые отправлялись на небо, хотя явно об этом в тексте не говорится. Очевидно, автор ввел в свое повествование эту «реку слез»¹³² для того, чтобы выразить свое неодобрение обычаю громко плакать на похоронах. Излишний траур по усопшим всегда считался у зороастрийцев грехом¹³³, вредным для телесного и психического здоровья скорбящих, и также навлекающим страдания на души умерших.

Заключение. Свидетельств, приведенных нами из пехлевийской литературы касательно суда над отдельной душой, вполне достаточно для доказательства того, что пехлевийская литература развивает идеи, доставшиеся ей из более древней литературы. Особенно это заметно, когда речь заходит о нематериальном архиве заслуг и проступков, составленном из мыслей, слов и дел человека; а также о подсчете и взвешивании их на небесном суде, которым руководят Михр, Срош и Рашну (заметьте, их имена упоминаются несколько раз). Мост Правосудия и переход души через него в пехлевийской литературе показаны более детально, а многое из того, что содержится в пехлевийских трактатах, позднее перейдет в парсо-персидскую литературу. Но это мы увидим в следующей главе.

¹³¹ АВН. 16. 7–10. Новоперс. стихотв. версия Зартошта Бахрама дает более детальное описание реки.

¹³² Несколько отдаленно это напоминает реку ужаса, которую должна переплыть душа: Стикс в греческой мифологии, Вайтарани – в индуизме, Гьёлль – у скандинавов.

¹³³ См. тж. Дк. 9. 17, 4.

ГЛАВА X. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – ПАРСО-ПЕРСИДСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Введение. Сведения о *judicium particulare*, содержащиеся в позднезороастрийской персидской литературе – это своего рода дополнение к пехлевийским трактатам. Во многих случаях это просто повторение уже сказанного ранее, однако иногда попадаются и новые дополнительные материалы. Наиболее интересные из них я приведу ниже, а цитировать весь материал в полном объеме нет никакой необходимости.

Архив добрых дел и представления о нем. В позднезороастрийской персидской литературе – как и в Авесте и в пехлевийских трактатах – особый акцент делается на постоянном выполнении «обязанностей и добрых дел» (*kār u karfa*), чтобы те помогли у моста Чинват человеку их совершившему. Эти добрые дела, накопившиеся в сокровищнице на небесах, помогут душе безопасно пройти через этот мост.

Среди многочисленных примеров добрых дел самыми лучшими считались стойкость веры и помощь другим в сохранении этой веры, обладание которыми однозначно обеспечивало душе место на небе¹.

*И мы знаем, что добраться до неба (bahīšt) можно будет благодаря добрым делам (kardār i nīk). И благодаря им мы обретем спасение (rastagārī). И мы думаем о добре (nīkī andīšīm), говорим о добре (nīkī gūyīm) и делаем добро (nīkī kunīm)*².

¹ СД. 60. 1–2, 4–5 – текст под ред. Дхабхара, ст. 42. См. тж. перевод Уэста в СКВ. 24. 321–322.

² СД. 60. 3. См. тж. перевод Уэста в СКВ. 24. 321 и текст в ред. Дхабхара, с. 42.

Истинно верующий не должен откладывать на завтра свои обязанности и добрые дела, которые он должен сделать сегодня. Враг человечества, демон Агриман, специально отрядил двух своих помощников, чтобы те вводили людей в заблуждение и пренебрегали своими обязанностями и добрыми делами. Зовут этих двух помощников Поздновайти (*dīr*) и Какнибуша (*pas*)³, и

...когда приходит время выполнить свой долг или совершить доброе дело, демон по имени Поздновайти приходит и говорит: «Ты будешь жить долго, и потому это можно будет сделать в любое время (букв. «во все времена»); а демон, имя которому Какнибуша, вторит ему: «Раз это можно сделать потом, не стоит этим заниматься сейчас»⁴.

Эти два демона вместе понуждают душу увиливать от своих обязанностей до самого дня смерти, и она таким образом лишается помощи, которую получила бы за свои добрые дела⁵.

Концепция «места вечного блага», вошедшая в пехлевийскую доктрину, присутствует и в парсоперсидской литературе, а именно в трактатах «Сад-Дар» и «Сад-Дар Бундахиш». Там это место называется «сокровищницей вечного блага» (*ganj i hamīša sūd*), где накапливаются «сверхнормативные» добрые дела, которые потом пойдут на счет душ, что их заслужили, но не смогли набрать нужного их количества⁶.

³ СД. 81. 1, 13–15; ср. с авестийской *Бушияштой* – длиннорукой злой богиней сонливости, См. Вд. 18. 16.

⁴ СД. 81. 16. См. тж. перевод Уэста, *op. cit.*, с. 347; текст Дхабхара с. 58

⁵ СД. 81. 17–18; см. тж. СДБд. 28. 1–7 (Дхабхар, с. 96–97); ПехлР. 28 (Дхабхар, ст. 95–97).

⁶ См. СД. 64. 9. (ср. Уэст, СКВ. 24. 327 прим. 6) и СДБд. 65. 5 (ред. Дхабхара, с. 136). См. тж. СД. 1. 5.

В «Сад-Даре» помимо этого говорится, что проведение шести⁷ важных церемоний – о них нам уже известно из пехлевийского трактата «Шаист-нэ-Шаист»⁸, только прибавит душе нужного веса. Если же кто-то будет пренебрегать их проведением или же скажет их не проводить, то тем самым он пристраивает «грех к мосту» (*gunāh i pūl*), и за это его ждет суровое наказание (*pādfrāh*) у моста Чинват⁹.

Очень тесно с темой греха и добродетели связана доктрина раскаяния (*patit*). О ней часто упоминается в поздnezороастрийской литературе. Смысл ее заключается в том, что в каждом грехе надо раскаяться. Если человек раскается в своих грехах, то он, хотя и понесет у моста какое-то наказание, будет избавлен от мук ада. Однако такое раскаяние должно быть не просто признанием. Оно должно сопровождаться полным изменением сердца и воли, искренним отказом от совершения греха в будущем – иначе все будет бесполезно¹⁰.

Есть и такая группа грехов, которая отдельно упоминается в персидских риваят. Мы об этих грехах уже говорили – это так называемые грехи *hamētāl*, расплата (*tōjaš*) за которые осуществляется не сразу...

...разве что если ты попросишь прощения у того, кого ты обидел своим грехом. Иначе¹¹ они (то есть,

⁷ В «Сад-Даре» написано именно шесть – а не пять, как в пехлевийских источниках. Дело в том, что в «Сад-Даре» церемонии в честь солнца и луны – это две отдельные церемонии.

⁸ См. ШНШ. 12. 31; с. 79.

⁹ СД. 6. 1, 6. См. тж. РивДО (Гуджарати) с. 43. В «Сад-Даре» и в других риваят подробно рассказывается о разных видах добродетелей и грехов, влияющих на судьбу души, однако в рамках данной книги их осветить невозможно.

¹⁰ СД. 45. 1, 10, 11.

¹¹ См. манускрипт MU, в других манускриптах это отсутствует. См тж. Дхабхар, с. 33 прим. 3.

судьи) будут держать душу у моста Чинват до тех пор, пока не прибудет обиженный и не свершит свой суд. Тогда ее пустят дальше (*raḥā'ī*)¹².

И будут разбираться с ней так же, как и со всеми другими, согласно весу ее добрых и злых дел.

Душа у моста Чинват. На рассвете четвертого дня после смерти душа прибывает к мосту Чинват, где по делам ее жизни ее будут судить. В этой связи нам, пожалуй, следует привести здесь один важный фрагмент из «Сад-Дара», где описывается традиционное взвешивание души, но допускается и возможность пополнения счета добрых дел:

Когда душа на четвертую ночь¹³ приходит к началу моста Чинват, ангелы Мухр и Раши, производят над ней подсчет (*šumār*). Если добрых дел у этой души окажется мало (*kat māya*), они (судьи) выделяют ей часть (*hat pašīb*)¹⁴ от каждой выполненной обязанности и доброго дела (*kār* и *karfa*), совершенного истинно верующими (*behdīnān*)¹⁵ на земле семи сторон, чтобы (*tā*) добрых дел у той души стало больше и чтобы она смогла войти в блистательный рай (*bahīšt*) – обитель (*jāīgāh*) праведников¹⁶.

По всей видимости, этот фрагмент говорит о том, что душа, у которой не хватает собственных добрых дел, может во время суда получить необходимое коли-

¹² СД. 42. 3–4, Дхабхар, с. 33; см. тж. перевод Уэста, *op. cit.* с. 305.

¹³ В пехлевийских источниках сказано «на рассвете четвертого дня», см. с. 82.

¹⁴ То есть такую часть, которая бы восполнила недостающее.

¹⁵ Буквально «последователи доброй религии» – зороастрийцы. Этот термин сегодня используется парсами в более узком смысле – для обозначения только мирян. Для обозначения духовенства есть отдельный термин – *tīvēdān*.

¹⁶ СД. 1. 4-5; см. тж. ШНШ 8. 4.

чество из так называемого «стабилизационного фонда», созданного «сверхнормативными» добрыми делами других людей. Автор здесь, вероятно, хотел особо подчеркнуть, насколько важно быть устойчивым в своей вере, ибо это есть самое главное в любом добром деле, и это дает право верующему рассчитывать на свою долю из общего фонда¹⁷.

Далее, там говорится и о том, что если человек совершил мелкий грех, все равно не следует думать, что эта малость «не причинит ему никакого вреда после смерти»¹⁸, ибо

Если грехи (gūnāh) человека будут весить хотя бы на одну ресничку больше, чем его добрые дела, то он отправится в ад (dūzah). А если добрых дел будет настолько же больше, он отправится в блистательный рай, обитель праведников¹⁹.

«Сад-Дар», как и пехлевийские тексты, признает не только церемонии, проводимые в честь Сроша в течение всех трех дней, пока душа остается возле тела, но также и три церемонии Дрона²⁰, что проводятся на рассвете четвертого дня. Это своего рода причастие символизирует события, что происходят в другом мире в связи с судом и переходом души через мост Чинват²¹. Вот как об этом говорит автор «Сад-Дара»:

Когда священник (hērbad) освящает (yazad) одеяние (jāta)²², они (судьи) начинают вершить подсчет

¹⁷ СД. 1. 1, 3. 7.

¹⁸ СД. 2. 1–2.

¹⁹ СД. 2. 3–4.

²⁰ СД. 87. 2.

²¹ Такую же смысловую нагрузку несет церемония *Bōd Dātan*, которую проводят в настоящее время.

²² Одевание символизирует душу умершего; освящается во время церемонии Артак-Фраварт.

над душой. Когда же священник читает «Фрасасти Ахурахе Мазда»²³ и перекладывает Фрасаст²⁴ с этой стороны (*īn jānīb*) на ту сторону (*ān jānīb*), душа проходит к (ва) мосту Чинват²⁵.

А когда на четвертую ночь она приходит к мосту Чинват, то сначала она попадает в обитель огня (*ātašgāh*)²⁶. И тогда, сделавши один шаг, она попадает на звезды, а сделавши второй шаг – на луну, третий –

²³ Эти авестийские слова взяты из Яс. 8. 1, а термин «фрасастай» (*frasastay* – от гл. *sañh*, санск. *praśasti*; букв. «слава») – это специальное обозначение. См. след. прим.

²⁴ Дрон, или ритуальный хлеб, – это такая небольшая печеная лепешка. Для ее приготовления берут пшеничную муку, воду и добавляют топленое масло (*ghī*). Слово «фрасаст» используется священниками парсов для обозначения дрона – священного пирога, на который еще не нанесен орнамент из девяти линий (три ряда по три линии), символизирующих «добрые мысли, добрые слова и добрые дела». Хауг, Уэст и Бульсара не правы, утверждая, что фрасаст – это дрон с девятью линиями на нем (см. Хауг, «Очерки», 3-е изд. с. 396; Уэст, СКВ. 24. 352, прим. 2; Бульсара, «Аэртастан и Нирангастан», с. 87, прим. 13. См. тж. Модии «Религиозные церемонии» с. 296–297). Термин «фрасаст», обозначающий дрон без орнамента, вероятно, происходит от первого слова фразы «фрасасти Ахурахе Мазда», произнося которую, священник возносит этот дрон вверх. Количество дронов, освящаемых на каждой церемонии, зависит от значимости божества, которому они предназначены. Например, для церемонии в честь ангела Сроша нужно шесть дронов, тогда как для Рашну, Аштата, доброго Вайю и Артак-Фраварта нужно только четыре. С орнаментом из девяти линий (см. выше) делается только половина из этих шести или четырех дронов. По поводу очередности этих дронов с орнаментом и без (фрасаст) и других подробностей церемонии освящения см. Хауг, *op. cit.* с. 408).

⁵ Здесь нужно сделать еще одно замечание по поводу этой церемонии, ибо мы еще не до конца раскрыли ее значение. Этот фрасаст исжит по правую руку от священника, и, прежде чем переложить его лево, тот три раза поднимает его и одновременно читает Яс. 8. 1. Это, вероятно, символизирует три шага, которые проходит душа умершего, прежде чем достигнуть райского блаженства.

²⁶ Буквально, «трон огня», означает каменный пьедестал для погребального костра.

на солнце, а с четвертым шагом²⁷ она приходит в Гаротман²⁸.

В «Сад-Даре» далее говорится, что если человек надлежащим образом умолистит ангела Сроша еще во время жизни, то ангел будет защищать его душу после смерти, даже если рядом с его телом не будет никого, кто бы мог выполнить обязательные в этом случае трехдневные церемонии²⁹.

Он будет помогать ей, и ангел Рашну, и ангел Михр³⁰ у моста Чинват, когда они будут считать дела ее и когда она пойдет в место ей уготованное³¹.

А вот как об ощущениях души во время подсчета у моста Чинват говорится в «Риваят Шахпура Баручи» (они появились несколько позже):

Сила души в это время подобна силе пятнадцатилетнего юноши³².

Теперь же давайте более детально рассмотрим представления о переходе через мост Чинват, сохранившиеся в парсо-персидской литературе.

²⁷ Так в манускрипте MU, который сохранился лучше. В нем написано *ba garōtmān* вместо *ba cīnvad pul* – версии, которую использовал Уэст. Если использовать первый вариант, устраняется смысловое несоответствие, о котором говорит Уэст в СКВ. 24. 352, прим. 4. Можно отметить, что все эти четыре стадии восхождения на небо упоминаются в пехлевийской литературе, однако этот вопрос мы будем рассматривать в части II.

²⁸ СД. 87. 9–11, Дхабхар, с. 61–62. Я здесь поделил текст на абзацы иначе, чем Уэст.

²⁹ СД. 58. 1–4; см выше.

³⁰ Так в ред. Дхабхара. В некоторых манускриптах пропущено «и ангел Михр». См. Уэст СКВ. 24. 319.

³¹ СД. 58. 5; см. тж. СДБд. 99. 2 (Дхабхар, с. 168); РивДО, том 1, с. 148 (гудж. с. 347–348).

³² РивДО, том 1, сг. 147 (гудж. с. 346).

Проход по мосту Чинват. Парсо-персидские источники скупы на описания места расположения моста или того, как он выглядит. Также они не добавляют ничего нового о самой процедуре перехода души через этот мост – помимо того, что мы уже знаем из более древних источников. Однако они могут достаточно подробно рассказать нам о церемониях или ритуалах, которые могут помочь душе перейти этот мост.

Так, например, в «Сад-Даре» говорится о том, что правильное проведение церемоний в честь Фраваши³³, обеспечит новоушедшей душе теплый прием в раю, который окажут ей души³⁴, попавшие туда ранее:

А когда она уходит³⁵ из этого мира, те души (то есть, умилоствивленные души) приходят приветствовать и порадовать ее (у моста). Они вселяют в нее мужество, возносят хвалу ей (āzādī kinand) в присутствии Ормазда-создателя и говорят такие слова: «Эта праведная душа не забывала о нас, пока жила в том мире, и мы были довольны ей. Теперь же мы все (hamdāstānīm) просим Тебя дать ей равную долю (ham bahra) от тех добрых дел, что совершили мы, и пропустить ее в обитель праведных.

Они произносят эти слова и вселяют в душу уверенность (ōtmīd), пока те (судьи) ведут подсчет.

После этого они вместе с той душой переходят через мост Чинват. Душа приходит на место ей уготованное, а те возвращаются обратно³⁶.

³³ На эти церемонии отводится десять последних дней года. У парсов это называется «церемониями Фравартикан». Описание этих церемоний см. у Модии, «Религиозные церемонии», с. 465–479.

³⁴ Согласно этому трактату, души умерших (а не только их фраваши) в эти дни спускаются на землю. Отсюда и ответное гостеприимство.

³⁵ Буквально «они уходят».

³⁶ СД. 37. 6–8; см. тж. СДБд. 51, 52 (Дхабхар, с. 123–126).

Но если душа во время жизни на земле не будет воздавать почестей фравашии умерших родственников, они после смерти ответят ей тем же, ибо они будут недовольны:

Ибо, если они вернуться недовольными, они будут произносить слова проклятия (nifrīn). Когда душа покинет этот мир, они будут упрекать ее и говорить такие слова: «Ты думала, что они (фравашии) вместе (rayvasta) освободят тебя (у моста Чинват). Да ты недостойн войти в наш мир (то есть, в рай).

Вот если бы ты выполняла свой долг, и творила добрые дела, и вспоминала нас, тогда бы мы пришли к тебе на помощь (faryād) и вывели тебя из этого ужасного места (то есть, из ада).

И тогда та душа горько раскаивается, но пользы это ей не приносит³⁷.

Сад-Дар говорит также, что все мужчины и женщины должны пройти Баршнум или высшее духовное очищение³⁸. А если человек умер, не совершив этой церемонии, то

Когда душа прибывает к началу моста Чинват, архангелы и ангелы улетают прочь (gurīzand) от злово-

³⁷ СД: 10–12.

³⁸ СД. 36. 1–3. Церемония изначально предполагалась только для тех, кто вследствие каких-то причин осквернился и стал нечистым (см. Вд. 8. 35–72; 9. 1–57; 19. 20–25). Впоследствии эта очистительная церемония распространилась на более широкую аудиторию – ее в качестве меры предосторожности сделали обязательной для всех. В настоящее время церемонию Барэшнум проходят только представители духовенства, чтобы подготовиться для более серьезных церемоний. В некоторых случаях ее могут проходить и мужчины-миряне – например, для «тан пак», или «очищения головы». Само название церемонии как раз и происходит от ав. слова *barāšnav*, т.е. «голова». Дело в том, что по Вд. 8. 40, 41, при мытье следовало мыть сначала голову. Описание этой церемонии можно посмотреть у Модии, «Религиозные церемонии», с. 102–153.

ния (*gand*) этой души и не могут посчитать дела ее. Она стоит у моста Чинват и не может двигаться дальше. Она горько раскаивается, но пользы (*sūd*) ей это не приносит³⁹.

Раскаяние наступает слишком поздно, чтобы это могло благоприятно повлиять на судьбу души. Так переход через мост серьезно осложняется, если эта церемония не была выполнена.

Образ двух собак, охраняющих мост Чинват, также присутствует и в «Сад-Даре». Там говорится, что всех собак надо кормить и хорошо с ними обращаться – не только потому, что они защищают людей и скот от воров и диких животных, а лаем своим отпугивают демонов и бесов, но и потому, что их представители «придут к мосту Чинват на помощь душам тех, кто был добр к ним»⁴⁰.

В «Сад-Даре» также упоминается река слез, про которую мы уже говорили. Описание во многом повторяет пехлевийский «Артак-Вираз-Намак»⁴¹. Родственники и друзья заливают ей путь своим чрезмерным горем и слезами.

*Ибо каждая слеза, (что) вытекает из глаз, стекает в реку перед мостом Чинват, и тогда душа умершего остается на месте. Ей трудно идти дальше. Она не может перейти мост Чинват*⁴².

Поэтому живые родственники и друзья умершего вместо того, чтобы горевать и тем самым причинять страдания покойнику, должны читать заупокойные молитвы и выполнять необходимые ритуалы.

*Чтобы переход через это место был легким (*āsān*) для нее*⁴³.

³⁹ СД. 36. 5–6.

⁴⁰ СД. 31. 1–6.

⁴¹ АВН. 16.

⁴² СД. 96. 2.

⁴³ СД. 96. 3.

Из всех стихотворных версий книги «Артак-Вираз-Намак» самой лучшей считается версия Дастура Заратушта Бахрама⁴⁴. Там река слез описывается намного подробнее, чем в пехлевийской литературе. Воды этой реки не только темны и черны (*sīyāh u tār*), – от них еще поднимаются и зловонные пары (*ganda*). С ее волнами исступленно борется огромное множество душ – какие-то из них уходят на дно, а иные терпят жуткие страдания (*ranj*). Они зовут Ормазда, они молят о прощении и избавлении от этих мучений. Святой Вираз, глубоко потрясенный этим страшным зрелищем, чувствует жалость к страданиям этих несчастных и спрашивает своего проводника – ангела Сроша, о том, кто же эти люди, что терпят сие наказание⁴⁵... впрочем, далее повествование аналогично тому, что мы наблюдаем в пехлевийском тексте.

Концепция моста Чинват, согласно Сад-Дару, косвенно влияет и на вопрос, насколько важно для человека вступить в брак как можно раньше, ибо тем самым человек обеспечивает себе помощь в виде добрых дел, совершаемых его детьми⁴⁶. Автор Сад-Дара говорит, что само слово *pūr* (сын) очень похоже на слово *pūl*

⁴⁴ См. Хауг и Уэст «Книга Арда-Вираф», введение, с. 19. Эта персидская стихотворная версия была написана в год 900 э. я. (1530–1531 н. э.) на основе анонимной версии в прозе. Первую редакцию ее опубликовал Дастур Кэххусру Дастур Джамаспджи в книге «Арда-Вираф-Намэ», Бомбей, 1902. На английский этот текст перевел Дж. А. Поп, см. «*The Ardai Viraf Nameh, or Revelations of Ardai Viraf, translated from the Persian and Guzeratee versions*», Лондон, 1816.

⁴⁵ См. ред. Дастура Кэххусру, с. 19–20 и английский перевод с. 54. В «Риваят Кама Бахра» также упоминается «река слез» и приводятся только что процитированные строки из Заратушта Бахрама и «Сад-Дара». См. РивДО (на гудж.) с. 340–343.

⁴⁶ СД. 18. 1–3; см. тж. ШНШ. 10. 22; 12. 15; СДБд. 29, Дхабхар, с. 97–98.

(мост), ибо благодаря этому мосту он связывается с другим миром⁴⁷. И кроме того,

если у человека нет детей, то его называют человеком «с обрушенным мостом» (burīda rūl) – то есть ему отрезан путь в другой (букв. «тот») мир, и он не сможет прибыть туда.

Он будет стоять у начала моста Чинват, даже если бы он сделал много достойных и добрых дел. Он не сможет перейти мост Чинват, и они (судьи) не будут вести подсчет над ним⁴⁸.

В таком случае человек должен усыновить ребенка. Если же человек умрет, а у него не будет ни собственного сына, ни приемного, то тогда его родственники должны будут назначить ему приемного сына. А если они этого не сделают, то им самим не дадут перейти этот мост до тех пор, пока они не исправят состояние той души⁴⁹.

Те же самые идеи встречаются в персидской версии «Артак-Вираз-Намак», написанной Заратуштом Бахрамом, хотя в оригинальном пехлевийском тексте этого нет. В персидской версии говорится, что святой Вираз, уже посетив ад и рай, приходит к мосту, и его небесные проводники относят его в пустыню⁵⁰. Там его глазам предстает много душ, которые не могут перейти мост и бродят около него, озадаченные и опечаленные. Они подходят к святому Виразу и рассказывают ему о своей горькой судьбе, не давшей им ни собственных сыновей, ни приемных. Они просят Вираза передать на

⁴⁷ СД. 18. 4. Как отмечает Уэст, такое оригинальное объяснение, скорее всего, было выведено из пехлевийского источника, так как только в этом языке эти два слова пишутся одинаково – *pr*.

⁴⁸ СД. 18. 5–6.

⁴⁹ СД. 18. 10–19. См. тж. СДБд. 62 (Дхабхар, с. 134) и Моди «Религиозные церемонии», с. 82–83, 440.

⁵⁰ См. АВН. 53. 2.

землю послание, что нельзя человеку умирать, не оставив наследника⁵¹. Хотя эта концепция не упоминается (по крайней мере, явно) в имеющихся у нас авестийских и пехлевийских текстах, в зороастризме она может присутствовать с достаточно давнего времени. К этому выводу можно прийти, проанализировав некоторые фрагменты Авесты – например, когда истинно верующий человек обращается к Мазде с просьбой о *frazaintīm azō.būjīm* – ребенке, спасающем от страданий. В пехлевийской версии это записывается как *hač tangīh bōxtārīh* с пометкой *hač dōzah^v* – «от ада»⁵².

Тем не менее в результате поисков мне удалось найти в Авесте фрагмент, где об этой теме говорится прямо. Этот фрагмент сохранился в пехлевийском трактате «Вичаркерт-и-Деник». Вот что там сказано:

*Если у умершего человека не осталось детей, тогда кто-то должен дать ему сына /приемного/, о Спитама Заратустра, чтобы тот сын помог ему перейти мост Чинват (pūθrō haom urvānəm činvat.pəratūm vīdārayat)*⁵³.

Этот фрагмент Авесты, как говорят, входил в старый «Хадхокхт-Наск». По содержанию текста, это может быть и верно, однако стиль и грамматика показывают, что текст был написан позже⁵⁴.

⁵¹ См. англ. перевод Попа, с. 95. Этот и соответствующий рассказ из СД включены в РивДО (на гудж.), с. 356–359.

⁵² Сравните это с Яс. 62. 5; Яш. 13. 134. См. тж. Барт. СДПЯ. 362. У индуистов существуют похожие представления о назначении наследника. Санс. слово *putra*, если судить по этимологии, данной ей в брахманистской литературе (например, в «Яска-Нирукта», 2. 11), состоит из двух слов: *put* (ад) и *tra* (освобождение). То есть идея такова, что сын спасает от ада. См. тж. «Манусмурти» 9. 138.

⁵³ См. «Вичаркерт-и-Деник», фрагм. 2 и 4 (=Барт. IF. 12. 94–95); см. тж. фрагм. 17 (=ibid. с. 100), где говорится о необходимости назначить приемного сына на третий день после смерти.

⁵⁴ См. тж. Барт. ИИ. 12. 93 прим. 2.

Заключение. На основании представленного материала можно сделать вывод, что парсо-персидская литература более подробно раскрывает ряд моментов, содержащихся в древних религиозных текстах парсов, относящихся к теме суда над отдельной душой. Например, согласно этой литературе, архив добрых дел можно уже пополнить благодаря проведению или требованию о проведении тех или иных церемоний. Также в ней содержится достаточно подтверждений тому, что в позднем зороастризме учение о подсчете и суде у моста Чинват, проводимом тремя божественными судьями, а также учение о переходе через этот мост оставались фундаментальными положениями зороастрийской доктрины загробной жизни.

ГЛАВА XI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*И тогда мы сможем стать теми, кто
Сделает мир совершенным.*

Гата Ахунавайти, Яс. 30. 9.

Вот так, шаг за шагом, мы прошли весь путь души – от момента расставания с собственным телом и до момента суда над нею самой, определяющим, что ее ждет дальше: радость или горе. Мы, опираясь на оригинальные тексты, показали, что чувствует душа в первые три ночи после смерти, и что ощущения эти зависят от того, была ли жизнь ее праведной или нет. Суд, который должна пройти каждая душа и которым руководят строгие судьи, предстает нам как своего рода испытание, внушающее благоговейный страх как грешникам, так и праведникам. Это время расплаты, время когда на чаши весов кладут все, что сделала душа за свою жизнь. И только после этого она сможет попытаться перейти мост Чинват, на который придется вступить каждой душе. Образы, связанные с этим «мостом Отделяющего», не могут не поразить воображения, хотя в то же самое время мы вспоминаем, что в других религиях есть аналогичные персонажи.

На этом моменте драмы души мы, пожалуй, приостановим наше исследование. Однако, мне кажется, будет бесполезно здесь вкратце рассказать о том, что же будет с душой дальше, – тем более что в предыдущих главах мы и сами делали какие-то намеки на это. И вообще это поможет понять, какое место в общей концепции занимает то, что мы только что рассмотрели.

Переход души по мосту Чинват означает либо счастье, либо гибель. Восхождение к счастью и обрете-

ние блаженства Гаро-демана (дома песнопений) становится возможным благодаря накоплению в прошлом добрых мыслей (*humata*), добрых слов (*hūxta*) и добрых дел (*hvaršta*). Естественно, что в зороастрийских текстах говорится и о ступенях, которые ведут на небо – в обитель чистой духовной радости, в мир лучших мыслей (*Vahišta Manah*).

Descensus Averno [«сошествие во ад», прим. пер.] в зороастрийских текстах с точностью до наоборот повторяет путь наверх. За свои дурные мысли (*dušmata*), дурные слова (*dužuxta*) и дурные дела (*dužvaršta*) души грешников опускаются все глубже и глубже в ад пока не упадут на дно пропасти Друджо-демана (дома дьявола). Мучающейся и кричащей от боли душе грешника предстоит в течение бесконечных веков терпеть еще большие страдания и ужас.

В зороастризме также существует учение о промежуточном состоянии – Хамистакане, или равновесии. Заратустра допускал, что на суде может возникнуть такая ситуация, когда добрые дела человека будут весить ровно столько, сколько и злые. Для такой души отводилось отдельное место, и она должна была там ждать вселенского суда, который бы и решил ее судьбу.

Заратустра, будучи человеком проницательным и логически мыслящим, предполагал, что в конце всего будет некий вселенский суд. Эта его надежда на пришествие новой, лучшей эры встречается во многих местах Гат. То, как пророк живописал эти события, внушило его последователям мысль о том, что надо работать на приближение лучшего царства (*xšaθra vairya*) и ожидать того дня, когда добро окончательно возобладает над злом; когда, по повелению суда, на мир прольется волна расплавленного металла (*ayah xšusta*), а праведные будут отделены от грешников великим Разделением

(*vīdāiti*); когда весь мир станет совершенным (*frašōkarati*).

Младшая Авеста и пехлевийские трактаты говорят об этом примерно то же самое, что и Гаты, разве что система образов у них становится более развитой и изощренной. Так, картина судного дня, о котором Гаты просто говорят, в более молодом «Зам-Язат-Яште» (Яш. 19. 89–96) уже «дорисовывается». К счастью, в пехлевийском «Бундахишне» сохранился фрагмент оригинального текста (взятый, по всей видимости, из авестийского «Дамдат-Наска»), где очень красочно рассказывается о последних днях мира, пришествии Саошьяшта, воскресении и вселенском суде, последней битве между добром и злом, полном уничтожении зла, установлении царства праведности и добра, на вечные времена.

Fražast pa drūt šātīh u rāmišn

На сем завершаю во удовлетворении и радости.

КАК ПРАВИЛЬНО ЧИТАТЬ ПЕРСИДСКИЕ СЛОВА

Система, которая используется здесь для транслитерации авестийских, пехлевийских и современных персидских слов в основном повторяет систему, примененную рядом ученых в «Основах персидской филологии», а в частности доктором Бартоломе в его «Словаре древнеперсидского языка» (см. вводную часть, с. 23).

Я буду использовать такую же транскрипцию для передачи персидских слов, когда буду приводить цитаты из текстов или давать комментарии. В этих случаях персидские слова будут напечатаны курсивом. Однако, чтобы упростить их произношение, для некоторых случаев транскрипция будет несколько упрощенной: «š» будет заменяться на «sh», «č» – на «ch» и т.д.

Следует отметить еще два момента в связи с транслитерацией пехлевийских слов. Во-первых, названия книг, написанных на пехлеви, даются так, как они звучали в древней форме этого языка, а не так, как они звучат на современном фарси (например, *«Вичаркарт-и-Деник»* вместо *«Виджиркард-и-Дениг»*). Во-вторых, слова на хузвареш, встречающиеся в пехлевийских текстах, будут заменяться (в соответствии с принципами, предложенными Бартоломе в работе «Индogerманские исследования», том 38, с. 39) на их эквиваленты в пазендском языке.

СОКРАЩЕНИЯ И УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

<i>АВ</i>	Арда-Виравф (в названиях книг, см. также АВН)
<i>Ав.</i>	Авеста, авестийский
<i>АВН</i>	Артак-Вираз-Намак
<i>Аог.</i>	Аогемадаэча
<i>Барт.</i>	Бартоломе
<i>Бд.</i>	Бундахишн (индийская редакция)
<i>Бр. Энци.</i>	Энциклопедия «Британника»
<i>Бх.</i>	Бехистанская надпись Дария
<i>Вд.</i>	Видевдат (Вендидад)
<i>Вер.</i>	Версия
<i>Вер. Пехл.</i>	Пехлевийская версия
<i>ВЗ</i>	Вичитакиха-и-Затспарам
<i>Вс.</i>	Виспрат
<i>ВФ</i>	Фрагмент Вестергорда
<i>ВЯ</i>	Виштасп-Яшт
<i>Гер.</i>	Геродот
<i>Гл.</i>	Глагол
<i>ГШ</i>	Гандж-и-Шахикан
<i>д.н.</i>	Дата неизвестна
<i>ДД</i>	Датастан-и-Деник
<i>Дк.</i>	Денкарт
<i>ДМК</i>	Датастан-и-Менук-и-Кхрат
<i>ЖАОО</i>	Журнал американского общества ориенталистов
<i>ЖВВ</i>	Журнал «Востоковедение» (Вена)
<i>ЖКАО(Б)</i>	Журнал королевского азиатского общества (Бомбей)
<i>ЖНОО</i>	Журнал немецкого общества ориенталистов
<i>ЗА</i>	Зенд-Авеста (Дарместетер)

<i>ИА</i>	Исследования ариев (Бартоломе)
<i>ИИ</i>	Индогерманские исследования
<i>ИрБд</i>	Иранский Бундахишн
<i>Кн</i>	Книга
<i>Комм.</i>	Комментарий
<i>МБ</i>	Методические указания к изучению индогерманских языков (Бетценбергер)
<i>МлАв</i>	Младшая Авеста
<i>Нер.</i>	Нерьосангх
<i>Ни</i>	Нияиши
<i>Нир.</i>	Нирангастан
<i>НП</i>	Новоперсидский
<i>ОПФ</i>	Основы персидской филологии
<i>Паз.</i>	Пазенд
<i>Пехл.</i>	Пехлеви
<i>ПехлВд</i>	Пехлевийский Видевдат (Вендидад)
<i>ПехлР</i>	Пехлевийские Риваят
<i>ПехлХН</i>	Пехлевийский Хадхокхт-Наск
<i>ПРОВ</i>	Пресс-релиз общества востоковедов (Лондон)
<i>РЗ</i>	Ранний зороастризм (Маултон)
<i>РивДО</i>	Риваят Дабара Ормаздиара
<i>Санс.</i>	Санскрит
<i>СД</i>	Сад-Дар
<i>СДБд.</i>	Сад-Дар Бундахиш
<i>СДПЯ</i>	Словарь древнеперсидского языка (Бартоломе)
<i>СКВ</i>	Священные книги Востока
<i>Сч.</i>	Сирочак
<i>ТП</i>	Турфан-пехлеви
<i>Фрагм.</i>	Фрагмент
<i>ХАтМ</i>	Хандарз-и-Атурпат-и-Махраспандан
<i>ХН</i>	Хадхокхт-Наск

<i>ШВВ</i>	Шканд-виманик-Вичар
<i>ШНШ</i>	Шаист-нэ-Шаист
<i>ЭРЭ</i>	Энциклопедия религии и этики, ред. Гастингс
<i>ЭЯ</i>	Эра Яздагарды
<i>Яс.</i>	Ясна
<i>Яш.</i>	Яшт
<i>(...)</i>	Слова и фразы, вставленные автором для правильности грамматики в переводе или просто для уточнения смысла
	Слова, вставленные автором вместо пропусков в исходном тексте
	Толкования или разъяснения в исходном тексте
<i>Ét. Ir.</i>	Иранские этюды (Дарместетер)
<i>JA</i>	Journal Asiatique
<i>op. cit.</i>	упоминалось ранее

БИБЛИОГРАФИЯ

А. ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ ТЕКСТОВ

І. АВЕСТА

Авеста – «Авеста, священное писание парсов»... с переводом с хузвареш, д-р Фридрих Шпигель. 2 тома, Вена, 1853, 1858.

Содержит также текст на пехлеви

- «Зенд-Авеста или священные книги зороастрийцев», под ред. Н. Л. Вестергорда, Том 1, Зендские тексты, Копенгаген, 1852-1854.

Особенно полезно при изучении Фрагментов, таких как «Хадхохт-Наск» и «Виштасп-Яшт».

- «Авеста, священные книги парсов», ред. Карла Ф. Гельднера, 3 тома, Штутгарт, 1886-1896.
- «Литература парсов на санскрите. Избранное», ред. Шериарджи Дадабхаи Бхаруча. Часть I, «Кхорда-Авеста-Артах», Бомбей, 1906; Часть II, «Ясна», Бомбей, 1910.

Содержит «Нерьосангх» на санскрите.

- Зенд-Авеста, Часть I – «Вендидад» пер. Д. Дарместетера, 2-е издание, Оксфорд, 1895 (СКВ, том 4).
- Зенд-Авеста, Часть II – «Сирозахи, Ясты и Ньяя», пер. Д. Дарместетера, Оксфорд, 1883 (СКВ, том. 23).

Содержит перевод «Хадкхохт-Наск» и «Виштасп-Яшт».

- Зенд-Авеста, Часть III: «Ясны, Виспарад, Афринаган, Гаа и другие тексты», перевод Л. Х. Миллза. Оксфорд, 1887 (СКВ, том 31).
- Le Zend Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire, historique et philologique, par James Darmesteter, 3 тома, Париж 1892-1893 (Annales de Musée Guimet, тома 21, 22, 24).
- «Авеста, священные книги парсов» пер. Фрица Вольфа, Страсбург, 1910.

Не содержит Гат, переведенных ранее д-ром Бартоломе (см. ниже).

- «История религии» под редакцией А. Бертоле. Избранные тексты в переводе Карла Гельднера, с. 323-360, Тюбинген, 1908.

В частности, ст. 351-359 «Смерть и по ту сторону смерти».

«Гаты»

- «Гаты Авесты», пророчества Заратустры, пер. Хр. Бартоломе, Страсбург, 1905.

- Гимн Зороастра: Ясна 31, перевод и комментарии – А. В. Уильямса Джексона, Штутгарт, 1888.
- Перевод Дж. Х. Маултона, кн. «Ранний Зороастризм», с. 343-390, Лондон, 1913.

«Хадхокхт-Наск» Перевод и редакция – Мартин Хауг, см. также «Артак-Вираз-Намак».

«Видевдат» – «Вендидад»: авестийские тексты в переводе на пехлеви с комментариями и глоссарием. Ред. Дастур Хошангджи Джамаспджи, 2 тома, Бомбей, 1907.

2. ПЕХЛЕВИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аогемадаэча – парсийский трактат на пазендском, древнебактрийском и санскрите. Составление, перевод, пояснения и глоссарий – Д-р. Вильгельм Гейгер, Эрланген, 1878.

- перевод Дарместетера (СКВ, том 4, 2-е изд., ст. 372-386)

Артак-Вираз-Намак – «Арда-Вираф-Намех»: Оригинальный текст на пехлеви, с вводной частью, примечаниями, переводом на гуджарати и персидской стихотворной версией Зартошта Бахрама. Составитель – Каикхусру Дастур Джамаспджи Джамасп Аса. Бомбей, 1902.

- Книга «Арда-Вираф», «Гошт-и-Фрияно» и «Хадокхт-Наск»; перевод и редакция – Хошангджи Джамаспджи Аса, Мартин Хауг и Э. У. Уэст. Бомбей и Лондон, 1872.

Авеста (на пехлеви), ред. Ф. Шпигель, (см. Авеста выше).

Бундахишн (иранский) – «Бундахишн» – копия TD манускрипта № 2, которую привез из Персии Дастур Тирандаз. В настоящее время хранится в библиотеке им. Эрвада Таймураза. Ред. – Бехрамгор Таймураз Анклесария, Бомбей, 1908 (Серия «Пехлевийские тексты», том 3).

- «Непереведенная глава «Бундахеша». Дж. Дж. Муди. ЖКАО(Б) № 21, с. 49-65 (перепечатка в «Записках об Азии» того же автора; Часть I, с. 217-234, Бомбей, 1905).

Текст и перевод главы 30.

Бундахишн (индийский) – «Бундахиш», перевод Э. У. Уэста. «Пехлевийские тексты». Часть I, с. 1-151, Оксфорд 1880 (СКВ, том 5).

«Датастан-и-Деник» – «Датистан-и-Диник», пехл., 92 вопроса, заданные Митр-Кхуршитом Атур-Маханом и другими духовному лидеру персидских зороастрийцев Мануш-Чихару Гошн-Джаму (881 н.э.), и ответы на них. Ред. Таймураз Диншаджи Анклесария. Часть I, «Пурсишн I-XL» Бомбей, д.н.

- «Дадистан-и-Диник», перевод Э. У. Уэста. «Пехлевийские тексты». Часть 2, с. 1-276, Оксфорд 1882 (СКВ, том 18).

Ссылки на главы и разделы «Дадистан-и-Диник» в данной книге идут так, как они представлены в переводе Уэста.

Датастан-и-Менук-и-Кхрат – «Данаку-Майню-и-Кхард»: на пехлеви, пазенд и санскрите. Ред. Т. Д. Анклесария; Бомбей, 1913.

- «Дина-и-Майног-и-Кхирад», перевод Э. У. Уэста. «Пехлевийские тексты». Часть 3, с. 1-113, Оксфорд 1885 (СКВ, том 24)

Денкарт – «Динкард», ред. и пер. П. Б. и Д. П. Санджана, тома 1-18, Бомбей, 1874-1926.

- «Полный текст пехлевийского Динкарда», Дханджишах Мехерджибхай Мадан, 2 тома, Бомбей, 1911.
- в переводе Э. У. Уэста: кн. 8 и 9, «Пехлевийские тексты», Часть 4, с. 1-113, Оксфорд 1891 (СКВ, том 37), кн. 7 и 5, 1-4 там же; Часть 5, с. 3-130, Оксфорд, 1897 (СКВ, том 47).

Ссылки на главы и разделы кн 7, 8 и 9 в данной книге идут так, как они представлены в переводе Уэста.

Гандж-и-Шахикан, Хандарз-и-Атурпат-и-Махраспандан, Хандарз-и-Хосров-и-Каватан – «Ганджешаяган», «Андарзе Атрепат Мараспандан», «Мадиганэ Чатранг», «Андарзе Хусро Каватан» – ред. и пер. Пешутан Дастур Бехрамджи Санджана, Бомбей, 1885.

Менук-и-Кхрат – см. «Датастан-и-Менук-и-Кхрат».

Нирангастан – «Нирангистан». Копия манускрипта, принадлежавшего шамс-уль-улему Дастуру Хошангджи Джамаспджи из Пуны; издание, дополненное древнеперсидскими манускриптами из коллекции Эрвада Таймураза Д. Анклесария. Автор – Дараб Дастур Пешотан Санджана, Лондон, 1894.

- «Аэрпиатастан и Нирангастан» или кодекс священного врачевания и кодекс служения богу. Части трактата «Хуспарам-Наск» – порядок, руководство, отправление обрядов и артефакты зороастрийской службы. Перевод – Сухраб Джамшеджи Бульсара, Бомбей, 1915.

Пехлевийские Риваят – «Пехлевийские риваят», дополнение к «Дадистан-и-Диник». Ред. Б. Н. Дхабхар, Бомбей, 1913.

Авеста на пехлеви – См. «Авеста» под редакцией Шпигеля и Хошанга Джамаспа выше.

Пазендские тексты – пазендские тексты, составитель – Эдаджи Керсаспджи Антия, Бомбей, 1909.

Шаист-нэ-Шаист – «Шайяст-ля-Шайяст», перевод Э. У. Уэста. «Пехлевийские тексты», Часть 1, ст. 237-406, Оксфорд 1880 (СКВ, том 5).

Шканд-Виманик-Вичар – «Шиканд-Гуманик-Виджар», пазенд-санскр. + фрагменты на пехлеви; ред. Хошанг Дастур Джамаспджи Джамасп-Асана и Э. У. Уэст. Бомбей, 1887.

- «Сиканд-Гуманик-Вичар», перевод Э. У. Уэста, «Пехлевийские тексты», Часть 3, ст. 115-251, Оксфорд 1885 (СКВ, том 24).

Вичитакиха-и-Затспарам – «Зэд-спарам. Избранное». перевод Э. У. Уэста, «Пехлевийские тексты», Часть 1, главы 1-11, с. 153-187, Оксфорд 1880 (СКВ, том 5); Часть 1, главы 12-24 там же, Часть 5, с. 133-170, Оксфорд, 1897 (СКВ, том 47).

3. ПАРСО-ПЕРСИДСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Риваят Дараба Ормаздиара – Риваят Дараба Ормаздиара, ред. Манукджи Рустамджи Унвала, 2 тома, Бомбей, 1922.

- Риваят Дастура Дараба Хамджияра (на гуджарати), ред. Р. Дж. Дастур Мехерджи Рана. Невсари, 1896.

Сад-Дар – «Саддар Наср». Ред. Б. Н. Дхабхар, Бомбей, 1909.

- Сад-Дар. Перевод Э. У. Уэста, «Пехлевийские тексты», Часть 3, ст. 253 – 361, Оксфорд, 1885 (СКВ, том 24).

Сад-Дар Бундахиш – «Саддар Бундехеш», ред. Б. Н. Дхабхар, Бомбей, 1909.

Вместе с «Саддар Наср» см. выше.

В. СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- К. Бартоломе** • «Древнеперсидский язык и язык Авесты» ОПФ, 1.1. 152-248.
• «Словарь древнеперсидского языка», Страсбург, 1904;
• «Дополнения к словарю древнеперсидского языка», Страсбург, 1906 (ИИ, том 19, приложение)
- К. Гельднер** «Авестийская литература», ОПФ, 2. 1-53
А. Джексон • «Авестийская грамматика и санскрит. Сопоставительный анализ», Часть I, Штутгарт, 1892.
В. Уильямс • Часть II посвящена синтаксису, не публиковалась.
• «Авеста», хрестоматия, серия 1, Штутгарт, 1893
- К. Залеманн** «Среднеперсидский язык», ОПФ, 1.1. 249-332
К. Клеман «Fontes Historiae Religionis Persicae», Бонн, 1920
Х. Райхельт • «Начала Авесты», Гейдельберг, 1909
• «Авеста», хрестоматия, тексты, примечания, глоссарий и указатель; Страсбург, 1911.
• «Фраханг-и-оим», ЖВВ, «№ 14, 177-213 и № 15, 117-186 (1900-1901)
- Ф. Стейнгесс** «Персидско-английский словарь», Лондон, д.н.
Э.У. Уэст «Пехлевийская литература», ОПФ, 2. 75-129
П. Хорн «Основы новоперсидской этимологии», Страсбург, 1893 (собрание словарей индогерманских языков, том 4)
- Х. Хюбшманн** «Ирановедение», Страсбург, 1895
Х.Ф.Й.Юнкер «Фраханг и Пехлеви» Гейдельберг, 1912.

С. ОБЩАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- В. Henry** «Le Parsisme», Париж, 1905. Ст. 197-213.
А. Meillet «Trois Conférences sur les Gâthâ de l'Avesta» (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, том 44)
- F. G. Ayuso** «Los Pueblos iránicos y Zoroastro», Мадрид, 1874, ст. 168-186
Эта работа основана на «Очерках» Мартина

- Хауга (см. ниже) и, как отдельная работа, ценности не имеет.*
- Эрнст Беклен** «Родство иудейско-христианской эсхатологии и эсхатологии парсов», Геттинген, 1902.
- Альфред Бертоле** «К вопросу о сходстве персидских и иудейских представлений о воскресении», «*Фестирифт*, Х. Х. Андреас, ст. 51-52, Лейпциг, 1916.
- В. Брандт** «Судьба души после смерти с точки зрения маздаизма» «*протестантский теологический ежегодник*» № 18 (1892), стр. 405-438, 575-603.
- В. Буссе** «Путешествие души с точки зрения иранской религии». *Архив наук о религии*, 4 (1901), ст. 155-169.
- О. Г. фон Везендонк Фр. Виндишманн Вильгельм Гейгер** «Древний человек и душа в иранских преданиях»; Ганновер, 1924, ст. 191-202: «Судьба души». «Зороастризм»; Берлин, 1863, ст. 231-259.
- «Культура восточного Ирана в древности», Эрланген, 1882; стр. 273-286 (пер. Дараб Дастур Пешотан Санджана, в 2 томах, Лондон, 1885-1886, том 1 ст. 96-111).
- Карл Ф. Гельднер** Статья «Зороастр», Британника, 2-е изд. том 28, ст. 1039-1043.
- Р. Ф. Горвала** «Бессмертная душа», «*Шпигель Мемориэл*», ст. 99-124, Бомбей, 1908
- Льюис Х. Грей** Статья «Жизнь и смерть» (перс.), ЭРЭ. 8.37 «Элементы зороастризма в магометанской эсхатологии. *Le Muséon*, новая серия, том 3, ст. 153-184, Лувен, 1902.
- Джеймс Дарместетер А. В. Уильямс Джексон** «Etudes iraniennes», 2 тома, Париж, 1882, 1883; Том 2, ст. 206-208 «Иранская религия», ОПФ, 2.612-708; Страсбург, 1903, ст. 683-687 «Новые упоминания в Авесте о посмертной «Книге Жизни», ЖАОО, 14. Прот., ст. 20-21 (1888). «Взвешивание души после смерти: индийские и иранские представления». В *Actes du Dixième Congrès International des Orientalistes (Session de Genève, 1894)*; Часть 2, Лейден, 1895, ст. 65-74. «Авестийская «Айокхшуста» – расплавленный металл, «айя» и значение этого понятия в Гатах», ЖАОО, 15; Прот., ст. 58-61

- «Древнеперсидская концепция спасения по Авесте или Библии Заратустры». *Американский теологический журнал*, № 17, 195-205, апрель 1913.
- «Доктрина Воскресения у древних персов», ЖА-ОО, 16; Прот. ст. 38-39 (1893).
- «Древнеперсидская доктрина будущей жизни». Кн. «Религия и будущая жизнь», ред. Херши Снит, ст. 121-140, Нью-Йорк, 1922
- Воспроизводит (с дополнениями и изменениями) материалы речи, произнесенной на открытии Гаскелловского Музея Востока при Университете Чикаго (1896); см. «Библейский мир», 8 149-163, Чикаго, 1896.*
- М. Н. Дхалла** «Зороастрийская теология», Нью-Йорк, 1914
- Л. С.** «La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides», Лувен, 1884
- Касартелли** «Философия маздаизма в эпоху Сасанидов», перевод с фр. Фируз Джамаспджи Дж. Джамасп Аса, Бомбей, 1889
- «Урван (душа)». Кн. «Востоковедение», ред. Т. У. Арнольд и Р. Э. Николсон, ст. 127-128, Кембридж, 1922.
- Статья «Спасение» (перс.), ЭРЭ, II. 847-849.
- Статья «Грех» (перс.), ЭРЭ, II. 562-566.
- Статья «Состояние умерших» (перс.), ЭРЭ, II. 847-849.
- Карл Клеман** «Греческие и латинские авторы о персидской религии», Гиссен, 1920.
- А. Кохут** «Что позаимствовала талмудистская эсхатология из религии парсов»; ЖНОО, 21 (1867) ст. 552-591.
- Э. Леманн** «Заратустра – книга о древних верованиях парсов», 2 тома, Копенгаген, 1899, 1902. Том 2 ст. 107-126 и 250-266.
- «Персы» *История религии*, ред. П. Д. Шантепиде-ля-Соссе, 3-е изд., том 2, ст. 162-233, Тюбинген, 1905.
- В частности, ст. 218-226 «Смерть и по ту сторону смерти. В конце».*
- Дж. А.** Статья «Эсхатология», ЭРЭ. 5. 373-391.
- Мак-Каллок** *В частности, ст. 376 (парси).*

- Дж. Х. Маултон** «Ранний Зороастризм», Лондон, 1913. Ст. 154-181.
«Сокровища волхвов»; Лондон, 1917, ст. 31-49, 72-74, 104-110.
«Концепция будущей жизни в зороастризме»; *Протоколы научного совета Института им. кор. Виктории*, 47. 233-252, Лондон, 1915.
- Эдуард Мейер** «Возникновение и начала христианства»; три тома, Штутгарт/Берлин, 1921, 1923; том 2 (1921), ст. 58-94, 111-117, 174-184, 189-204.
- Л. Х. Миллз** «Сопоставительный анализ авестийской эсхатологии, книги пророка Даниила и Откровения Иоанна Богослова», Чикаго, 1908
«Наша религия в Древней Персии», Оксфорд, 1913, ст. 128-138
«Бессмертие в Гатах»; *The Thinker*, 2.104-112, Лондон 1892.
- Дживанджи Джамшеджи Модии** «Представления о будущем души у древних персов и египтян», ЖКАОБ. 19 (1897), ст. 365-374 (перепечатка в «Азиатских записках» того же автора, том 1, ст. 137-013, Бомбей, 1905)
«Религиозные обряды и обычаи парсов», Бомбей, 1922; ст. 51-85, 361-370, 419-426, 427-428, 465-479
- Паттерсон, Л.** «Митраизм и христианство»; Кембридж, 1921, ст. 56-88.
- Э. Рейтершельд** «Место Заратустры в религии и в истории»; Упсала, 1914, ст. 189-207.
- Р. Рейтценштейн** «Таинство избавления по-ирански»; Бонн, 1921.
- Р. Э. Дастур** «Зенд-Авеста. Книга книг Парсистана»; Бомбей, 1925.
См. в частности, гл. 5, ст. 344-444 – «Зороастрийская эсхатология»
- П. Санджана**
- Натан Сёдерблом** Статья «Смерть и погребение (парси)»; ЭРЭ, 4.502-505.
«La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions: étude d'esxhatologie comparée»; Париж, 1901 (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études*, том 9) *перевод со шведского – Жак де Куссанж*
«Les Fravashis: Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts»; Париж, 1899.

- Ерик Ставе** «О влиянии религии парсов на иудаизм»; Гарлем, 1898, ст. 158-167.
- К. П. Тиле** «История религии с древних времен до Александра Великого (нем. изд. Г. Герих)»; 2 тома, Гота, 1896, 1903; Том 2: Религия иранских народов. *См в частности, ст. 297-310 «Жизнь после смерти и эсхатология».*
«Религия иранских народов»; перевод с нем. Г. К. Нариман; часть I, Бомбей, 1912.
Перевод первых трех глав предыдущей работы
- Э. У. Уэст** «Примечания к учению Заратустры о душе»; ЖКАО, 1899, ст. 602-611
- Джордж С. О. Хаас** «Авеста о Воскресении», перевод и комментарии. *«Шпигель Мемориэл»*, ст. 181-187, Бомбей, 1908.
- М. Хауг** «Очерки о священном языке, книгах и религии парсов». 3-е изд., дополненное Э. У. Уэстом, Лондон, 1884; ст. 310-314.
- Х. Хюбшманн** «Учение парсов о жизни после смерти и первом суде». Протестантский теологический ежегодник, том 5. (1879), ст. 203-245.
- И. Шефтеловиц** «Древнеперсидская религия и иудаизм. Различия, сходство и взаимное влияние»; Гиссен, 1920.
См. в частности, гл. 15-18, ст. 158-216
- Фр. Шпигель** «Древняя Персия»; том 2, Лейпциг, 1873, ст. 158-167
- Ф. Юсти** «Ад и рай у парсов», *Мюнхенер Альгемайне Цайтунг, приложение*, 1888, ст. 4625-4626

Содержание

Предисловие	4
ГЛАВА I. ВВЕДЕНИЕ	7
Послание Заратустры о бессмертии	7
Источники как таковые	9
Гаты	10
Младшая Авеста	12
Пехлевийская литература	13
Парсо-персидская литература	15
Современные церемонии	15
ГЛАВА II. ДУША ПРАВЕДНАЯ В ПЕРВЫЕ ТРИ НОЧИ ПОСЛЕ СМЕРТИ	16
Введение	16
I. Душа праведная в Младшей Авесте	16
II. Душа праведная в пехлевийской литературе	19
III. Душа праведная в парсо-персидской литературе	25
ГЛАВА III. ДУША ГРЕШНАЯ В ПЕРВЫЕ ТРИ НОЧИ ПОСЛЕ СМЕРТИ	29
I. Душа грешная в Младшей Авесте	29
II. Душа грешная в пехлевийской литературе	31
III. Душа грешная в парсо-персидской литературе	34
ГЛАВА IV. ЯВЛЕНИЕ «ДЭНЫ», ИЛИ СОВЕСТИ, ДУШЕ – ГАТЫ	36
Введение: о термине «дэна»	36
Роль дэны в Гатах	37
ГЛАВА V. ЯВЛЕНИЕ «ДЭНЫ», ИЛИ СОВЕСТИ, ДУШЕ – МЛАДШАЯ АВЕСТА	41
Введение	41
I. Дэна встречает душу праведника	41
II. Дэна встречает душу грешника	45

ГЛАВА VI. ЯВЛЕНИЕ «ДЭНЫ», ИЛИ СОВЕСТИ, ДУШЕ – ПЕХЛЕВИЙСКАЯ И ПАРСО- ПЕРСИДСКАЯ ЛИТЕРАТУРА	47
I. Дэна встречает душу праведника	47
II. Дэна встречает душу грешника	49
III. Дэна в парсо-персидской литературе	52
Дополнение: Что встречает душу, по представлениям манихейцев	53
ГЛАВА VII. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – ГАТЫ	57
Введение	57
Летопись добрых дел и их подсчет	57
Суд у моста Чинват	61
Судьи	64
Заключение	67
ГЛАВА VIII. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – МЛАДШАЯ АВЕСТА	69
Введение	69
Архив добрых дел	69
Процедура суда по Видевдату	71
Три небесных судьи	76
Борьба между силами добра и зла на суде	78
Роль моста Чинват в Младшей Авесте	79
Заключение	80
ГЛАВА IX. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – ПЕХЛЕВИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА	81
Введение	81
Архив добрых дел	81
Сокровищница вечного блага	83
Покаяние и искупление	86
Пять обязательных добрых дел	88
Где находится мост Чинват, и что это такое	88
Суд у моста Чинват, счет и взвешивание	90

Проход по мосту Чинват	101
Заключение	107
ГЛАВА X. СУД НАД ОТДЕЛЬНОЙ ДУШОЙ – ПАРСО-ПЕРСИДСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.	108
Введение	108
Архив добрых дел и представления о нем	108
Душа у моста Чинват	111
Проход по мосту Чинват	115
Заключение	121
ГЛАВА XI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ	122
Как правильно читать персидские слова	125
Сокращения и условные обозначения	126
БИБЛИОГРАФИЯ	129
А. Издания и переводы текстов	129
1. Авеста	129
2. Пехлевийская литература	129
3. Парсо-персидская литература	132
В. Справочная литература	133
С. Общая библиография	133

Джал Дастур Керседжи Паври

ЗОРОАСТРИЙСКАЯ ДОКТРИНА ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Корректор	– Т. Вечерская
Компьютерная верстка	– Е. Васильева
Дизайн обложки	– В. Воропин

Лицензия ИД № 02839 от 18.09.2000

Подписано в печать 18.02.2004. Формат 84x108/32.
Бумага газетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 7,56.
Тираж 5000 экз. Заказ № 960.

Издательство «Амрита-Русь»
107140 Москва, ул. Краснопрудная, д. 22А, стр. 1
тел./факс: 264-05-89, тел. 264-05-81
info@amrita-rus.ru www.amrita-rus.ru

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.