

Искандер Измайлов

МУСУЛЬМАНИН НА ПОРОГЕ ВЕЧНОСТИ: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ОСОБЕННОСТИ ДЖАНАЗЫ В ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ

*Хвала Аллаху – он царит своей согласно воле.
А люди слабые бредут, куда – не знают сами.
Все сотворенное умрет, дрожа от смертной боли.
Все гибнет, остаются сны, таблички с именами.
Умершие отделены от нас, живых, стеною.
Мы их не можем осязать, не видим и не слышим.
Они ушли в небытие, отфринули земное,
Они спешат на Страшный суд, назначенный Все
вышним.*

Абу-ль-Атахия

Человек и смерть: проблема истории

О тношение к смерти является одним из ключевых элементов культуры человечества. Перефразируя слова Б. Шоу, можно сказать, что часто жизнь равняет всех, и только взаимоотношения со смертью показывают культурную направленность сообщества людей, отчетливо демонстрируя их социальную и этнокультурную специфику. Изучение представлений о смерти и загробной жизни, погребальных обрядов и связанных с ними ритуалов, символики, фольклора и мифологии служит чрезвычайно важным средством для понимания основ народных обычаев и традиций. Связано это с тем определяющим значением, которое имеет «образ смерти» в конструировании картины мира человечества, а также с универсальностью этих представлений с древности до современности. Нет сомнений в том, что представления о смерти, являясь одним из важнейших компонентов ментальности людей, при всей своей внешней стабильности и консервативности постепенно изменялись, следуя за сдвигами в общественном сознании.

Именно в глубоких пластах ментальности формировался слой коллективных и очень часто бессознательных представлений, верований, имплицитных ценностей, традиций, образов и моделей поведения, поверх которых, вырос-

тая и надстраиваясь над ними, создавались рациональные, осмысленные и сформулированные интеллектуалами идеи, системы и нормы. Однако без понимания и учета этого слоя общественного сознания нельзя понять ни содержания, ни причин реального воздействия идей на отдельного человека и на широкие слои общества, ни механизмов коллективного и индивидуального поведения в той или иной ситуации. Не секрет, что смерть и опыт осмысления ее живыми людьми, осознание конечности земного пути и бренности земного существования были как раз такой «осевой» проблемой человеческой культуры, поскольку именно в этих представлениях как в капле воды концентрировались основные предрассудки, духовные ценности и ритуалы общества.

Долгое время историки игнорировали данную проблему. Раньше других к этой теме обратились теологи, поскольку проблема смерти и посмертного воздаяния – важнейшая часть любой мировой религии. Рассматривали ее также философы и литераторы, касаясь ее в той мере, насколько она была частью онтологических проблем жизни человека. Уже в новейшее время к ее изучению обратились археологи, которые, исследуя погребальный обряд и опираясь на выявленные детали формально-ритуальной практики средневекового человека, реконструировали характер представлений о смерти и загробной жизни прошлых обществ. Однако очень часто подобный прием прямого сопоставления остатков погребения с ритуальной практикой приводит исследователей к схематизму в понимании реалий духовной жизни прошлых обществ, заслоняя и искажая их образами и представлениями самого археолога. По мере развития науки стало ясно, что смерть – это не только погребальные ритуалы, не только

теология, не только историческая демография. Предметом изучения истории является смерть, но не как биологическая категория, а как элемент социокультурной системы и один из феноменов традиционной «картины мира», поскольку для истории ментальности как гуманитарной дисциплины определяющее значение имеет именно восприятие и осмысление смерти людьми, их установки в отношении этого неотвратимого события, обусловленные сложным комплексом социальных, экономических и демографических отношений, преломленных общественной психологией, религией и культурой¹.

В последние годы тема «человека перед лицом смерти», благодаря трудам историков, работавших в русле «новой исторической науки», стала объектом более пристального внимания. Антропологически ориентированные исследователи пришли к выводу о необходимости рассмотрения той области действительности, которая представляет собой пласт условий материальной жизни, быта, мироощущения, ритуалов и символов, формируемых коллективной ментальностью общества и человека. Разумеется, подобный подход предполагает не просто особое видение прошлого, но и новых источниковедческих подходов, основанных на диалоге культур, способных адекватно и достоверно выявить за «планом выражения» «план содержания» и проникнуть в мир человека прошлого². Задачи подобного рода являются ключевыми для современной науки о прошлом, хотя и требуют особых источниковедческих усилий.

Кроме определенного новаторства в изучении всего комплекса проблем истории ментальностей, другая проблема состоит в том, что многие ее аспекты, и особенно это касается эпохи средневековья, изучаются на при-

мере западноевропейского общества. В определенной мере это связано с традицией, когда подобные методы исследования использовались отечественными медиевистами, а также состоянием источников. Более полный и разнообразный их набор, давняя традиция интерпретации, отработанные методы и подготовленные специалисты, – все это диктовало приоритет западноевропейской медиевистики в использовании подобной методики³. Однако фрагментарность и некомплектность источников по истории других регионов, в том числе по истории Булгарии X–XIII вв., не должны служить препятствием для попыток изучения данной темы. Известная же ущербность источниковедческой базы может и должна быть преодолена с помощью комплексного подхода и системного анализа. При этом нельзя не отдавать себе отчета в том, что недостатки письменных источников восполняются в первую очередь археологическими материалами, что ставит дополнительные вопросы, касающиеся эвристических возможностей, информативности и достоверности их исторической интерпретации.

Разумеется в рамках отдельной статьи решить все эти вопросы невозможно, как невозможно полностью раскрыть такую многозначную тему, как представления о смерти у мусульман средневековой Булгарии. Поэтому следует обратить внимание на некоторые ключевые и дискуссионные вопросы, обсуждение которых, как представляется, послужит отправной точкой для обсуждения подобных проблем. Это в первую очередь вопросы, связанные с характером ислама в Булгарии, касающиеся его общих и особенных черт ритуальной практики и духовной культуры, а также возможности интерпретации в этом смысле результатов изучения погреб-

ального обряда болгарской археологической культуры.

Несомненно, что краеугольным камнем и стержнем культуры болгар являлся ислам. В принципе, вывод этот не нов. Еще С.М. Шпилевский, анализируя археологические памятники Среднего Поволжья, пытался сопоставить их с расселением народов края. «В западной части Казанской губернии, – указывал он, – памятников древности гораздо менее, нежели в восточной. Причина этому понятна... на востоке губернии было господство ислама и мусульманской культуры, на западе господствовало шаманство и обитали племена, в культурном развитии значительно уступавшие мусульманам»⁴. Остается только удивляться, насколько верно была схвачена казанским ученым суть этнокультурных процессов в средневековье и сколько трудов было потрачено «материалистически мыслящими» советскими учеными, чтобы улучшить или дискредитировать эту краткую и точную формулу. Одни пытались подвести под нее весьма специфически трактуемые данные археологии, которые в конце концов заслонили и оттеснили религиозный и вполне идеалистический характер представлений и обрядовой практики мусульман. Другие, считая болгар язычниками, вообще отвергали ее, считая, что «эта концепция буржуазного историка, отождествлявшего болгарские земли с территорией распространения «мусульманской культуры», представляет собой давно пройденный этап в историографии Волжской Булгарии»⁵. Подобный вывод, больше похожий на приговор, может быть и казался *plusquamperfectum* для советской идеологизированной науки, но сейчас он сам может быть поставлен под сомнение.

Попытки представить болгар язычниками противоречат всему комплексу исторических аутентичных

письменных источников: русских⁶, восточных⁷ и западноевропейских⁸, а также данных археологии: таких, например, как практически полное отсутствие свинных костей на территории болгарских поселений X-XIII вв.⁹, наличие арабографических надписей и т.д. Более того, именно в этих разнообразных, дающих комплексную картину источниках содержится важная информация, позволяющая судить, что ислам для средневековых болгар выступал не только как система мировоззрения и культурно-обрядовый комплекс, но и как ключевая системообразующая основа этнической идентификации.

Представления о смерти в свете мусульманской эсхатологии

Похоронные обряды и ритуалы мусульман также связаны с эсхатологическими представлениями и переживаниями. Ведь для последователей ислама между «миром бранным» и воскресением («возвращением» – ал-ма'ад) и «жизнью вечной» находится время конца света (ас-са'а). Согласно наиболее распространенным представлениям, перед концом света должен явиться ложный пророк исполин ад-Даджжал во главе сил зла, который победит на всей земле. С востока, разбив сдерживавшие их стены, вторгнутся орды диких варваров йаджудж и маджудж. После сорока лет их правления явятся 'Иса и ал-Махди, которые сокрушат врагов веры и установят справедливость. А спустя некоторое время придет час конца света (ас-са'а) и воскресения умерших (ал-кийяма), суда Аллаха над людьми (йаум ад-дин) и день подсчета (йаум ал-хисаб). Исрафил затрубит в трубу, звезды упадут с неба, моря переполнятся, горы сдвигнутся с места и все люди умрут. По одному из коранических пророчеств:

«Когда небо расколосось, и когда звезды осыпались, и когда моря перелились, и когда могилы перевернулись, узнала тогда душа, что она уготовала вперед и отложила» (LXXXIII, 1-5)¹⁰. По второму гласу трубы все, кто когда-либо жил на земле, оживут и соберутся в одном месте (ал-махшар). Об этом свидетельствуют, в частности, слова Корана: «Бойтесь же Аллаха и знайте, что к Нему вы будете собраны!» (II, 199-203). И тогда Аллах после долгого, мучительного для восставших людей ожидания начнет допрашивать их об их поступках, ангелы принесут книги, в которых будет содержаться перечень всех добрых и злых дел людей. Именно тогда «всякой душе будет уплачено сполна за то, что она приобрела...» (II, 281) – ей будет предъявлена книга с записью ее дел. Против грешников будут свидетельствовать их собственные «слух, зрение и кожа о том, что они делали» (XLI, 19-20). Потом грехи и добрые дела будут взвешены на весах (ал-мавазин) и по мосту (сират), тонкому как волос и острому как меч, переброшенному через огнедышащую пучину ада (джаханнам), праведники перейдут в рай (джанна), а грешники провалятся в огонь. Следует также заметить, что суд Аллаха над людьми (йаум ад-дин) не будет всеобщим. Некоторые особо праведные люди избегнут этой участи и попадут прямо в рай. Также, по более поздним богословским трактатам, и души погибших в борьбе за веру (шахидов) беспрепятственно отправятся в рай. Поскольку душу ничего не должно отягощать, она должна предстать перед Создателем без атрибутов и вещей бренной, земной жизни. Сцены конца света и Страшного суда неоднократно описываются в сурах Корана (69, 75, 81-84, 94-101 и др.), став основой для разработки темы богословами и законооведами. Представления о них были собраны и систематизированы

в VIII-IX вв. в хадисах, а в XI-XII вв. они приобрели большую определенность, конкретность и детализацию¹¹.

Между тем, говоря о представлениях мусульман о смерти, можно отметить, что жанр видений был также характерен для них, причем уже в ранний период формирования исламской догматики. Рассказы о видениях потустороннего мира, о суде над грешниками и свершающемся уже сейчас наказании известны как из Сунны (то есть люди слышали их из уст самого Пророка, вместе с ангелами совершавшим полет в ад и рай)¹², так и из апокрифических видений загробного мира¹³.

Очевидно, элементы представлений о непосредственном индивидуальном суде над каждым человеком и предварительном определении его участи задолго до Страшного суда были заложены в исламе после смерти Пророка и составления канонической литературы – Корана и Сунны, хотя и на основе некоторых хадисов. В апокрифической литературе, кроме обычных визионерских сказаний, есть еще сюжет о посещении каждого умершего посланниками Аллаха Накиром и Мункаром, которые верующих оставляют в покое, а грешников и неверующих подвергают наказаниям (‘азаб ал-кабр), предвещающим их наказание в джаханнаме¹⁴. Иными словами, не рассматривая подробно эволюции эсхатологических представлений в исламе, важно отметить определенную раздвоенность мусульманской эсхатологии, заложенной уже в Коране и Сунне.

В своей фундаментальной работе «Человек перед лицом смерти» Ф. Арьес, основываясь на европейских материалах, предположил, что развитие представлений о смерти шло «от отсутствия индивидуального отношения к смерти» к ее «индивидуализации», поскольку менялось понимание

характера Страшного суда¹⁵. Но его тезис был поставлен под сомнение А.Я. Гуревичем, который отметил, что представления о немедленном суде над душой умершего и вера в грядущий Божий суд в апокалиптическом «конце времен» с самого начала были заложены в христианской трактовке «мира иного»¹⁶. В качестве доказательства он приводит свидетельства из «видений потустороннего мира», в которых «визионеры» видят суд над душами умерших непосредственно после их смерти¹⁷. В этой связи представляется, что для средневекового общества Запада была характерна некоторая «двойственность» представлений об индивидуальном и всеобщем суде. При этом есть все основания считать, что мусульманское «переживание» смерти было не более индивидуальным, чем христианское.

Рационалистическая схема об индивидуализации смерти, предложенная Ф. Арьесом, не подтверждается и на мусульманских материалах. Если ощущение смерти как личной трагедии и утраты и развивалось, то доказательством тому могут служить другие факты. В болгарский период все могилы анонимны, но уже со второй половины XIII в. появляются надгробия с именами и эпитафиями¹⁸. Дело в том, что науке вообще неизвестны надгробия ранее 1271 года¹⁹. Вместе с тем нельзя исключить вероятность и даже возможность того, что в XI-XII вв. надгробия изготавливались из недолговечных материалов (например, из дерева). Хотя справедливости ради надо отметить, что и следов подобных конструкций также не обнаружено. Имеет ли это отношение к эволюции отношения к смерти и к ее «индивидуализации»? Думается, что нет. Скорее можно говорить о выработке неких канонов и степени государственного вмешательства в их утверждение. Есть основания считать, что ислам в Болга-

рии в силу целого ряда причин принял довольно ортодоксальные формы и государство следило за строгостью следования этим нормам, особенно в обрядовой практике. В этой связи установление надгробий, в силу их «неканоничности», не приветствовалось или даже запрещалось властями.

Появление же эпитафийных памятников в конце XIII в. произошло уже совершенно в других условиях, когда совершились серьезные изменения в социально-политической жизни болгарского общества в период монгольского завоевания и образования Улуса Джучи. Вполне возможно, что вопросы обрядовой практики перестали быть вопросом, который жестко контролировали власти, и произошла некоторая «демократизация» строгих норм ислама. Условно говоря, если ранее община считала, что надгробия с эпитафиями излишни, поскольку Аллах в «книге судеб» знает имя и дела каждого жившего, то позднее эти соображения уступили место утверждению имен праведных членов общины для поминания их и напоминания о них живущим. Вряд ли это свидетельствует о глубоких переменах в сфере коллективного сознания, хотя явное и определенное изменение погребального ритуала и связанных с ним представлений налицо. Вопрос же о смене догматики требует специального внимания и рассмотрения.

Таким образом, и для сознания европейцев, и для мусульман в средневековье была присуща тенденция сочетать две эсхатологии – «всеобщую», которая наступит после Апокалипсиса, и «локальную», которая ждет любого человека сразу после его смерти. Можно построить ряд рационалистических схем, объясняющих это кажущееся противоречие, но снять его окончательно вряд ли удастся. Здесь требуется не следование формальной логике или выбор некоего единственно вер-

ного символа веры, а восприятие этого факта объемно, как доказательство синкретичности средневековой ментальности, вмещавшей в себя весьма противоречивые представления и образы. В ней явно уживались, причем не только в умах рафинированных ортодоксов, но и (это следует подчеркнуть особо) в среде «молчаливого большинства», на уровне обыденного сознания: неизбежное пришествие Божьего суда в «конце времен» – и суд «скорый» над отдельным человеком; суд над всем человечеством – и суд над индивидом; рай и ад, уготованные праведникам и грешникам в «мире вечном» – и рай и ад, функционирующие уже сейчас, которые непосредственно наблюдали разные люди, начиная с Пророка.

Мусульманский погребальный обряд (джаназа): формирование канона

Погребальные обряды у всех народов являются не только существенной частью религиозных и мифологических представлений, но и важнейшим социальным институтом, поскольку, объединяя в погребальном обряде и ритуальных действиях всю общину, служат для живых средством актуализации сущностных социальных и религиозных отношений и обязательств. Они служат свидетельством бренности, преходящего характера земного бытия и напоминанием о мире «горнем», вечном. В этом смысле члены общины, исполняя определенные ритуалы, не только готовят умершего в последний путь, но и сами приобщаются к близящемуся Судному дню, «примеряя» на себя его неизбежное пришествие.

Разработка мусульманской эсхатологии непосредственно связана с появлением и развитием исламско-

го похоронного обряда и ритуалов (джаназа). В Коране не содержится никаких предписаний о джаназе. Сложный характер выработки собственно мусульманской погребальной обрядности демонстрируют последние часы жизни и обряд погребения самого Пророка Мухаммада, сохраненные в особом жанре арабской мусульманской литературы – «жизнеописании» («сира»)²⁰. Вот как передает последовательность совершенных обрядов одна из наиболее авторитетных сир «Жизнеописание Пророка» («Сират расул Аллах») Ибн Хишама, восходящая к современнику Пророка Ибн Исхаку (ум. 767 г.).

«Поверх омытого тела – в неснятой рубахе – было надето три облачения: два /белых/ (неясного покроя – прим. пер.) и плащ из полосатой /йеменской/ ткани. Спор о том, где хоронить Мухаммада, был решен Абу Бакром, напомнившим слова покойного о том, что все пророки были похоронены в тех местах, где окончились их дни. Далее решался вопрос о том, как хоронить Мухаммада: так, как хоронят в Мекке, или так, как в Медине? И было послано за двумя мединскими могильщиками (хаффарами), один из которых копал по обычаю мекканскому, а второй – по обычаю мединскому. И пришел /Абу Тальха/ – тот, который копал так, как копают в Медине (второго не нашли – прим. пер.), и выкопал могилу с нишей (ляхд).

/Ниша могилы была выстлана каттыфой (плюшевая или бархатная ткань – прим. пер.), которой когда-то укрывался Пророк и которая хранилась в его доме, что было сделано в соответствии с указанием самого Пророка: «Выстелите для меня вот этим плюшем могильную нишу, поскольку земля не должна властвовать над телами пророков» (согласно Ибн Касиру, чьи слова приведены в приблизительной передаче. – прим. пер.).

//Необходимость в четвертом покрове объяснялась и наличием в Медине солончаковых почв»²¹.

Последнее прощание с Пророком состоялось в день смерти. После общей присяги новому халифу Абу Бакру мединцы пришли прощаться с телом вероучителя. Все желающие по очереди, сначала мужчины, потом женщины и уже потом дети, входили в комнату Аиши, где около тела сидели ближайшие родственники и вдовы, произносили несколько благочестивых слов и выходили в другую дверь. После захода солнца Мухаммад был погребен по настоянию Абу Бакра на том же месте, где было его последнее ложе²². Точно так же проходили похороны и самого Абу Бакра 22 августа 634 года, который был погребен без всякой пышности и торжественности в ночь смерти в присутствии только самых близких родственников и асхабов близ могилы Пророка. Саму могилу сравнивали с землей, не оставив ни могильного холмика, ни надгробия. Характерно, что женщин, пытавшихся устроить в доме традиционное оплакивание, резко остановил Умар, запретив этот, по его мнению, языческий обряд²³. Как известно, позднее рядом с этими могилами похоронили и Умара. Позднее исламское предание говорит о трех могильных холмиках, едва возвышающихся над уровнем земли, покрытых красным гравием. Позднее, несмотря даже на прямой запрет Мухаммада, что пророков не следует хоронить в мечети, на месте этих погребений была возведена мечеть, а простые могилы заменены пышными гробницами²⁴.

Таким образом, в самый начальный период существования мусульманского сообщества (уммы) не был выработан особый погребальный канон. Представления о необходимых обрядах были собраны, описаны и систематизированы, причем в самом общем

виде, позднее, уже в период создания исламской догматики²⁵ и, очевидно, с учетом местных особенностей и традиций.

В этом есть глубокий философский и правовой смысл. Дело в том, что обычно мусульманское право рассматривают как синоним шариата, в котором религиозное начало принципиально не отделено от собственно права. Однако более глубокий взгляд на проблему, как отмечают исследователи, позволяет существенно развести эти понятия²⁶. Если понимать шариат, как это принято в исламской философии и юриспруденции, в качестве совокупности предписаний Корана и Сунны, то в нем можно выявить относительно немного положений правового характера (прежде всего по вопросам семейно-брачных отношений и порядка наследования). Вне этих рамок шариат, в точном его понимании, включает лишь потенциальную возможность являться источником права, которая появляется только тогда, когда отдельные стихи (айаты) Корана или предания (хадисы) получают правовое толкование. Роль такого интерпретатора шариата играла мусульманская правовая доктрина (фикх). Привязка к шариату, религиозное обоснование обеспечивало мусульманскому праву авторитет в глазах верующих, поскольку для мусульманского правосознания право – не творение человека и/или государства, а выражение воли Аллаха. Как отмечает Л.Р. Сюкияйнен, мусульманская юриспруденция определяет норму мусульманского права как правило поведения, установленного Аллахом для верующих по какому-либо вопросу прямо – путем откровения, или косвенно – в форме вывода, сделанного крупнейшими знатоками шариата на основе толкования воли Аллаха. По содержанию все нормы мусульманского права фикх подразделяет на две

основные группы. Первая включает предписания, содержащие оценку того или иного поступка человека через призму деления их на ряд категорий: запретные (мухаррама), рекомендуемые (мандуба), порицаемые (макруха) и дозволенные (мубаха). При этом единственным основанием отнесения деяний людей к той или иной категории выступает религиозный критерий – отношение к нему шариата, выражающего в конечном счете «волю Аллаха». Ко второй группе относятся нормы, формулирующие обряды и правила поведения в определенных ситуациях, а также определяющие условия и последствия деяний. В целом, система мусульманского права включала три основные сферы жизни мусульман: отношения правоверных с Аллахом, взаимоотношения людей, а также связи между государствами или религиозными конфессиями. Вопросы погребения умершего регулировались личным и семейным правом, частично пересекаясь с гражданским правом, которое регулировало нормы ритуального и религиозного поведения. Нормы фикха начали канонизироваться в VIII-IX вв. в хадисах, а в XI-XII вв. приобрели конкретность и детализацию в канонах основателей направлений/толков (мазхаб) мусульманского вероучения. При этом следует учитывать, что исламскому праву в полной мере были присущи такие черты феодальных правовых систем, как партикуляризм, неопределенность и противоречивость²⁷.

Основные принципы, которыми руководствовались законоучителя и судьи (кади), были определения на основе правил поведения, введенных в оборот сподвижниками Мухаммада, затем ведущими правоведами, основателями основных толков мусульманского права по единодушному мнению (иджма). В случае же отсутствия пря-

мых на то указаний духовное лицо могло руководствоваться (и, несомненно, руководствовалось, особенно в период раннего средневековья при отсутствии более или менее укоренившейся практики) собственным знанием и пониманием основ шариата (иджитхад). Согласно мусульманской правовой доктрине, законовед должен был обратиться к Корану и Сунне, а поскольку их предписания в принципе считаются вечными и неизменными, презюмируется, что на их основе могут быть сформулированы конкретные нормы, соответствующие любым условиям. Причем утверждается, что при стабильности и неизменности самих этих норм изменения могут быть в интересах общины их толкования. Фактически же речь шла о введении новых правовых норм под предлогом ситуационных толкований формально «неизменных» общих ориентиров. Все это создавало гибкую систему норм при следовании общему «духу ислама»²⁸.

Поскольку, как указывалось выше, достаточно регламентированных погребальных обрядов в источниках мусульманского права определено не было, эти обряды трактовались, видимо, особенно на начальной стадии распространения ислама каждой общиной, в соответствии со своим обычным правом (адат). Постепенно обряды и обычаи, связанные с погребением умершего, вырабатывались каждой уммой в соответствии с принятыми ее наиболее авторитетными законоучителями (муджтахидами) нормами и их толкованием (иджитхад) сущности требований Корана и Сунны. Вектор развития был связан с выработкой и распространением мусульманской общиной более общих правил (в соответствии с общепринятым толкованием) в пределах, например, государства. Внедрение неких общих норм под давлением государс-

тва, несомненно, должно было стереть локальные различия, утверждая общегосударственные каноны.

Как правило, элементы похоронных обрядов во всех мусульманских странах различались, вмещая в себя все многообразие форм традиционной обрядности, существовавших у этих народов еще в доисламский период, если они прямо не противоречили основным догматам ислама. Так, например, с середины VIII-го до начала IX века среди исламизированного населения Ирана и Средней Азии еще практиковался традиционный, восходящий к зороастризму обычай выставлять покойника на дахму с последующим захоронением очищенных костей. Хоронились они в специальных сосудах (оссуариях) или без них в могиле (или на ее дне, или в нише – ляхде), ориентированной по кыбле на Мекку²⁹.

При этом, судя по всему, эти нормы не были универсальными, а могли и часто претерпевали с течением времени определенные изменения. Коррекция этих норм показывает направление течения законоведческой мысли и степень разработанности мусульманского права. Вместе с тем, уже к XI-XII вв. определились некие каноны джаназы, которые, отличаясь консервативностью, оставались практически неизменными в течение многих веков, и которым мусульмане, за редким исключением, следовали практически всюду³⁰.

Почувствовав приближение смерти, мусульманин должен был прочесть символ веры (аш-шахада). Если он не мог сделать это сам, шахаду следует прошептать ему на ухо. Еще в предсмертном состоянии или же сразу после наступления смерти мусульманина следует положить на спину таким образом, чтобы лицо или ступни ног были обращены в сторону Мекки (к Каабе – ал-Ка'ба), ориентируя его

по кыбле (кибла). Потом следует ритуальное омовение (гусл), которое совершает особое лицо. После омовения совершается облачение тела в чистую одежду покойного или в особые погребальные одежды, состоящие из двух-пяти покрывал. Умершему закрывают глаза и подвязывают челюсть. Погребальные одеяния плотно стягивают, колени связывают, руки складывают на груди (возможно и другое положение рук), после чего читают молитву за умершего либо в его доме, либо в мечети. В последнем случае тело на носилках (табут) доставляют туда. Тело шахида («мученика за веру») не обмывают («меч освобождает от омовения») и хоронят в одежде, которая была на нем в момент гибели (предписывается, однако, снять с него украшения, головной убор, оружие и личные предметы); молитву над покойным не читают. Обычно человека хоронят в течение суток после смерти (если смерть наступила утром, то в тот же день). Тело кладут на носилки, которые сопровождает погребальная процессия, которая движется довольно быстро. Теоретически женщины не должны участвовать в процессии, запрещается также громко оплакивать умершего, но эти предписания обычно никогда не соблюдались и не соблюдаются. Шариатские установления по устройству могилы дают весьма общие сведения о ее размерах и форме: вырыть могилу в рост среднего человека квадратной или прямоугольной формы. Могила должна быть по возможности просторной, обычно с нишей в боковой стенке и углублением на дне, чтобы умерший мог «сесть» при появлении ангелов смерти Мункара и Накира (в могилу иногда кладут ивовые прутья, чтобы умерший мог на них опереться). Ближайшие родственники укладывают тело в могиле так, чтобы лицо покойника было обращено к кыбле и чуть ослабляют пог-

ребальные облачения (иногда открывают лицо и голову), чтобы умерший мог подняться на зов ангелов и глас трубы Исафила. Все эти церемонии сопровождаются чтением сур Корана. Религиозные авторитеты ранее запрещали как-либо отмечать могилу, хотя повсеместно были широко распространены надмогильные камни с эпитафиями, мавзолеи (мазар, масджид), которые в Иране и Средней Азии назывались «усыпальницами» (макбара). После смерти проводятся поминки. Традиционно они следуют на третий, седьмой и сороковой дни³¹.

Весьма важным элементом обряда, причем универсальным, является следование кыбле (кибле). Кыбла (ал-кибла – «то, что находится напротив») – направление на Мекку, а точнее на ал-Ка'абу, которое следует соблюдать во время совершения мусульманской молитвы (ас-салат) и отправления ряда ритуалов, например во время призыва на молитву (азан), при вступлении в состояние ихрама во время хаджа и при выходе из этого состояния (ихлал) и др.³². Строго говоря, установление кыблы является поворотным пунктом становления мусульманского вероучения, поскольку именно пространственная ориентация, самоопределение своего места в микрокосме является важнейшим, ключевым элементом любой культуры³³. До того периода строившиеся мечети (например, в Кубе) были ориентированы на восток и христианские храмы, а молитвы читались в сторону Иерусалима. Но спустя некоторое время после переселения Мухаммада и его общины из Мекки в Медину (около 23 января – 33 февраля 623 года) пророк неожиданно меняет ориентировку при молитве и предписывает впредь направление на Ка'абу³⁴. В проповеди, вошедшей в Коран, он провозглашает новый принцип веры: «Мы видим, как ты поворачи-

чиваешь свое лицо (в разные стороны) неба, и Мы обратим тебя к кыбле, которой ты будешь доволен. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайтесь ваши лица в ее сторону. Ведь те, кому даровано Писание, знают, конечно, что это – истина от Господа их, – по истине, Аллах не небрежет тем, что они делают!» (II, 144). Одновременно с этим, по мнению О.Г. Большакова, возникает историко-религиозное обоснование особой роли Ка'абы. Главной фигурой истории предшествующих взаимоотношений Аллаха и человечества становится Ибрахим (библейский Авраам), которому приписывается заключение договора с Аллахом и установление законов, а также постройка «дома» (ал-байт), т.е. Ка'абы, и призывание людей к совершению паломничества к ней³⁵.

Ориентировка по кыбле резко выделила ислам и отделила его приверженцев от последователей других религий, в первую очередь от иудаизма и христианства, а также, подчеркивая ее традиционные аравийские корни, способствовала привлечению на его сторону арабских племен и, что особенно важно, мекканцев. Вместе с тем, трудно сказать, насколько органично и насколько рано кыбла становится определяющей именно для погребальных обрядов (и главное – для ориентировки умершего и могилы).

Джаназа и ее региональные и исторические особенности: диалектика канона

Другая важная историческая (и историко-ведческая) проблема – трактовка этого обряда разными общинами в разных частях Старого Света и в разное время. В частности, не совсем ясно, как решался вопрос о кыбле. Сразу ли и во всех ли общинах зако-

новеды пришли к согласию о необходимости ориентировать по кыбле лицо умершего, или возможной считалась ориентация головы умершего? Видимо, в полном соответствии с канонами ислама находятся не только вторичные, но и сидячие погребения (подготовленные для встречи Накира и Мункара). Например, для мусульман Переднего Востока и Средней Азии характерна была могила, сориентированная по сторонам горизонта, так, чтобы одна из боковых стенок первой могильной ямы была обращена в сторону Мекки³⁶. Между тем, подобный обряд сложился в этом регионе постепенно. Для средневековой Средней Азии и Казахстана было характерно отсутствие единообразия в ориентировке погребенных в могильниках в различных регионах, что привело исследователей к мысли о зависимости ориентировки от религиозного мазхаба (толка)³⁷. При этом для шиитов Ирана была характерна широтная, а для бадахшанских исмаилитов – меридиональная (головой на юг, с лицом, повернутым влево) ориентировка умерших³⁸. Весьма интересно проследить ориентировку на землях к западу от Мекки. Например, египтяне хоронили умерших головой на юго-запад, с лицом, повернутым по кыбле³⁹, туареги Ахаггара хоронят умерших, ориентируя головой на юг, лицом к Мекке⁴⁰, а в мусульманской Испании андалузцы хоронили умерших головой на восток⁴¹. Иными словами, если придерживаться мнения, что в исламе есть одна-единственная трактовка расчета ориентировки кыблы, которой должны следовать все мусульмане – головой на запад и лицом к Мекке, то можно прийти к парадоксальному выводу о том, что мусульмане во многих регионах мира придерживаются якобы «неправильной» кыблы и «немусульманских» обрядов. Проблема, очевидно, сложнее

– в отсутствии единого канона в ориентировке умерших для мусульман всех регионов мира и во все времена.

Иными словами, каноничными правилами джаназы оправдывались весьма разнообразные погребальные обряды, которые в условиях строго кодифицированных и регламентированных поэтапно норм выработывались в каждой общине самостоятельно или следовали общепринятому стандарту в той или иной области (территории распространения определенного толка законоучения и его трактовки). Современные историки и особенно археологи, трактующие средневековые материалы с точки зрения современных законоустановлений, склонны, однако, придавать кыбле не свойственное ей постоянство и изначально данную регламентированность.

Судя по имеющимся археологическим и этнографическим данным, важнейшим элементом погребальной обрядности было следование кыбле и соответствующая ориентировка могилы и умершего. Причем обычно кыбла понималась как обращение лица умершего в сторону Мекки и только, очевидно, в ранний период – как ориентация могилы, как это было в Иране в конце VIII-го – начале IX века.⁴²

Отрицать это, не учитывая сложный характер становления и формирования исламской обрядности как на Ближнем Востоке и в Передней Азии, так и в Восточной Европе, и считать, что все законы были принесены в Восточную Европу в готовом виде, нет никаких оснований. Наоборот, все источники говорят о сложном и противоречивом характере распространения ислама в Поволжье, что не могло не отразиться на погребальной обрядности.

Вообще, при сопоставлении элементов похоронной обрядности с

археологической действительностью всегда возникают значительные трудности теоретического и практического характера. Первые вызваны многоаспектным и условным соответствием похоронной обрядности и погребального памятника, который даже при полном и скрупулезном изучении не дает достаточной информации для адекватной реконструкции обрядности⁴³. Другие связаны как с проблемами археологической фиксации и изучения самой ископаемой реальности, степенью ее сохранности, так и с возможностями интерпретации археологических источников и реконструкции на ее основе модели погребальной обрядности.

Речь в данном случае идет даже не о недостатках археологических интерпретаций, предложенных школой «археологической истории», не о довольно неунифицированной терминологии и даже не о недостатках несистемного анализа погребального обряда (на основе данных археологии), а о синкретичности и синтетичности, парадигмальности и комплексности представлений древнего и средневекового населения. Во всех мировых религиях всегда существовал значительный разрыв между артикулированной высокой ученостью и религиозно-философским осмыслением бытия и божественного промысла, выраженного в писанных традициях теологии и догматики, и эксплицитными верованиями широких народных масс. Принимая основные положения догматов веры и обрядности, народные массы сохраняли множество верований и обрядов прошлого. Основанные на архетипах сознания, эти суеверия и магические действия, не отвергая всемогущество и всеведение бога, должны были оградить человека от нежелательного хода событий, вопреки вере в их предопределенность, и защитить человека

от соблазнов, действия враждебной магии и происков дьявола (иблиса). Совершенно справедливо отмечал этот факт О.Г. Большаков в отношении исламских суеверий, называя их традиционной верой в существование таких причинно-следственных связей, которые позволяли узнавать будущее и даже изменять его⁴⁴. Многие суеверия, обряды и представления, часть которых прямо противоречила официальному вероучению и религиозным предписаниям, подвергались критике, гонениям и запретам со стороны адептов господствующей религии. По сути дела, вся законоведческая, теологическая литература мусульманского средневековья была направлена против полного неверия (куфр), «плохих нововведений» (бид'а саййи'а или мазмум) и заблуждений, к которым относили все толкования, изменения и отступления от «истинной веры». При этом теологи, как указывалось выше, различали неверие и настоящую ересь, которые трактовались как открытое преступное «восстание против Аллаха», и бид'а, имевшее ряд градаций – запретное, рекомендуемое, порицаемое и дозволенное. Характер претензий ортодоксальных теологов к мусульманскому обществу наглядно демонстрируют запреты, декларируемые ал-Газали (1058/9-1111 гг.) в труде «Воскрешение наук о вере» («Ихййа' 'улум ад-дин»), включавшие широкий спектр неодобряемых действий – от использования нарядных шелковых одежд и ношения женщинами золотых украшений до изображений на стенах домов и интерьеров бань. При этом он оговаривает, что стремление к красоте в быту само по себе дозволено, но до тех пор, пока это не заслоняет и не подменяет веру⁴⁵. Так, в другом популярном теологическом трактате «Эликсир счастья» («Кимйа-ий са'адат») ал-Газали выступает против некоторых традиций

народного ислама, идущих, по его мнению, против ортодоксального вероучения, например, таких, как изготовление амулетов с молитвами-заклинаниями⁴⁶. Одним словом, ортодоксы ислама призывали верующих не подменять веру обрядами, магическими действиями и заклинаниями. Но ислам, как система вероучительных учреждений, вопреки призывам отдельных догматиков вынужден был мириться с существованием «народной веры» и даже использовать ее в своих целях для укрепления своего влияния.

«Народная вера» не была простой вульгаризацией религии, а суеверия не являлись «ложными» верованиями, как, вслед за церковными теологами, было совсем недавно принято считать в науке. Скорее, народная ментальность была сложной и нередко диссонировавшей системой, сохранявшей тем не менее внутреннее единство и целостность. В качестве примера можно сослаться на данные О.Г. Большакова, проанализировавшего полемический трактат автора конца XII в. Абд ар-Рахмана ибн ал-Джаузи «Наущения дьявола» («Талбис Иблис»), в котором перечисляются заблуждения просто-народья Багдада, и сделавшего вывод об их «значительной ценности для изучения взглядов и привычек рядовых багдадцев»⁴⁷. Автор средневекового сочинения, в частности, осуждает с точки зрения официальной теологии суеверия горожан, внушаемые им дьяволом, постоянно осаждающим души правоверных, относя к их числу слепое следование обычаям предков и примеру окружающих, обращение к гадалышкам и астрологам, немусульманский обряд похорон (в одежде и в гробах) с оплакиванием покойников, биением себя по лицу и разрыванием одежд (последнее особенно предосудительно для женщин). По его свидетельству, у багдадцев существовал

также обычай посещать могилы близких в середине месяца ша'бан и брать с них землю. Особенно массовым было посещение могил праведников. Во время массового паломничества к усыпальнице одного знаменитого факиха люди проводили ночь среды у его могилы, совершая поминки (хатм) и оставляя отпечатки.. То есть даже для такого религиозного центра, как Багдад, проблема суеверий и отступлений от официальных норм ислама стояла чрезвычайно остро. Осознание сложности системы народных верований заставляет различать язычество как политеистическую религиозную систему и как традиционные верования и суеверия, встроенные в систему исламских религиозных ценностей.

Иными словами, представления о смерти и структура похоронных обрядов в странах ислама были достаточно общими на уровне самых общих представлений о смерти и посмертном воздаянии и довольно синкретичными, когда касались конкретных похоронных обрядов и обычаев той или иной страны или народа. Даже краткий анализ показывает, что в каждом регионе система канонов погребальных обрядов устанавливалась довольно долго и похоронная практика имела целый ряд региональных особенностей.

Образ смерти у болгар: данные письменных источников

Сведения об отношении к смерти и о соответствующем ему погребальном обряде уникальны и чрезвычайно редки в нарративных источниках. Это связано как с достаточно плохой сохранностью собственно болгарских текстов или сочинений о них, так и с тем, что подобные вопросы вообще мало волновали современников. Как правило, они попадали на

страницы трудов по истории или географии страны болгар (подчеркнем, как страны мусульманской) только в той степени, в какой они выходили за рамки нормы и имели какую-либо специфику.

Не случайно, что первое сообщение по этому поводу дает Ахмед Ибн-Фадлан. Любопытный и наблюдательный секретарь посольства багдадского халифа к правителю болгар смог многое заметить, запомнить и поведать миру о виденном на далекой границе обитаемого мира. Поскольку одной из главных целей посольства была миссионерская, вполне объяснимо внимание Ибн-Фадлана к особенностям верований и обрядов народов «седьмого климата». В частности, он описал похороны болгарина-мусульманина: «Когда умирает мусульманин у них, и (или) когда (умирает) какая-нибудь женщина-хорезмийка, то обмывают его обмыванием мусульман (т.е. по обряду мусульман), потом везут его на повозке, которая тащит (его) понемногу (вместе) со знаменем, пока не придут с ним к месту, в котором похоронят его. И когда он придёт туда, они берут его с повозки и кладут его на землю, потом очерчивают вокруг него линию и откладывают его (в сторону), потом выкапывают внутри этой линии его могилу, делают для него боковую пещеру и погребают его»⁴⁸. Иными словами, у образованного араба, знавшего Коран, Сунну и шариат, не возникло никаких сомнений относительно мусульманского характера этого погребения. С негодованием обрушился он на практику удвоенной икамы в намазе, которая была характерна для последователей ханафитского масхаба и пришла, как неоднократно отмечалось в литературе, очевидно, из Средней Азии⁴⁹, но сам обряд похорон никакого протеста не вызвал. Важно подчеркнуть, что Ибн-Фадлан отметил такую важную деталь

устройства могилы у мусульман, как камера – ляхд. До сих пор археологи так и не смогли четко зафиксировать и подтвердить наличие подобного устройства могилы у булгар. Остается только предполагать, что виной тому являются неблагоприятные условия сохранности почвы и недостатки методики полевых исследований. Тем не менее, судя по Ибн-Фадлану, ляхд в определенной мере использовался в похоронных обрядах булгар.

Далее в тексте Ибн-Фадлана есть не совсем понятный момент. Говоря, что «и таким же образом они (жители) поступают со своими мертвыми», он то ли продолжает тему погребения мусульман, то ли переходит к описанию реалий языческого погребения. Как бы то ни было, для нас интересны траурные обряды: «Женщины не плачут над мертвым, но их (жителей) мужчины плачут над ними. (Они) приходят в день, в который он умер. Таким образом, они останавливаются у дверей его палатки и шумят (кричат) самым гнусным плачем, каким только могут плакать, и самым диким. Это – (люди) – свободные». Также он сообщает, что «им (жителям) надлежит водружать (на) дверях его палатки знамя, они приносят его оружие и кладут вокруг его могилы и не прекращают плача два года. Когда же закончится два года, они снимают знамя и отрезают (часть) от своих волос, и родственники мертвого созывают званый пир, посредством которого дается знать об окончании их печали...»⁵⁰. Трактовать эти поминальные обычаи можно однозначно только как традиционно языческие (о чем свидетельствует и сам тон автора, пишущего «о самом гнусном плаче, каким только можно плакать, и самым диком»). Важно другое – не были ли эти поминальные обряды характерны и для булгар-мусульман? В принципе, это вполне возможно. Погребальные

обряды мусульман и язычников различались, тогда как поминальные могли еще очень долго оставаться, по крайней мере внешне, сходными, например, традиционные плачи и формы поминовения умершего.

Другое уникальное сообщение оставил Абу Хамид ал-Гарнати, также побывавший в середине XII в. в Булгарии. Он, среди обычных для восточной (арабо-персидской) историко-географической традиции (повтор «Традиционных» – «традиции») описаний дикого ландшафта и сурового климата края ойкумены, каким для образованных мусульман была земля булгар, сообщает: «Усиливается там мороз до того, что когда умрет у кого-нибудь кто-то, то они не могут его похоронить шесть месяцев, потому что земля становится, как железо и невозможно в ней копать могилу. И умер у меня там сын, и было это в конце зимы, и я не мог его похоронить, и он оставался у меня в доме три месяца, пока не смог его похоронить, и оставался мертвец, как камень [затвердевшим от холода]»⁵¹.

Даже если это лишь дань литературной традиции (что сомнительно, ибо в качестве примера ал-Гарнати приводит случай со своим сыном), то даже это демонстрирует, с какими специфическими трудностями и сложностями законоведческого характера сталкивались мусульмане в Среднем Поволжье и в более высоких широтах при следовании обязательным религиозным ритуалам: мерзлая земля, затруднявшая рытье могилы с ляхдом, быстрое окоченение тела, мешавшее придать ему должную позу и т.д. Особые условия существования, несомненно, требовали выработки специфических обрядов и норм, приводящих стандарты в соответствие с местной практикой.

Это практически все основные сведения о погребальном культе, сохра-

нившиеся в письменных источниках. Из их анализа можно сделать вывод, что в глазах арабских авторов, которые могли наблюдать погребальный обряд болгар воочию, не возникло сомнений в его мусульманском характере, хотя они и отмечали некоторые обычаи, бывшие не строго каноничными. Но в силу своего страноведческого стиля, или стиля «собрание диковинок», они не могли, да и не стремились оставить описания переживаний, связанных со смертью. В конечном счете, эти описания давали больше материала по ритуальной практике, нежели о восприятии смерти.

Имеет ли наука вообще какие-либо сведения об отношении к смерти у болгар как о культурном феномене? Такие материалы можно извлечь из болгарской литературы, которая расширяет наши представления по этому вопросу. Весьма ярко образ смерти, характерный для болгар, нашел отражение в поэме Кул Гали «Кысса-и Йусуф». Оставляя в стороне вопросы, связанные с авторством и временем создания этого произведения, укажем, что наиболее обоснованными представляются аргументы в пользу того, что болгарский автор Кул Гали закончил его в начале XIII в. (1215 или 1233 гг.)⁵². Учитывая, что автор писал не «бытовой роман», а поэму «высокого стиля», с ее каноническими сюжетом, отработанной системой образов и формульной лексикой, не следует искать в ней живых этнографических подробностей. Вместе с тем, ряд характерных и распространенных у мусульман, в том числе и у болгар, представлений не мог не найти отражения на страницах поэмы, обращенной всем своим образным строем и психологизмом к современникам. Автор явно не только занимался «воспитанием чувств» читателей, но и в значительной мере отражал расхо-

жие взгляды, стереотипы поведения и эмоции людей своего времени.

Интересно в этой связи описание чувств, которые испытывают герои, ощущая близость смерти. Например, Йакуб, предчувствуя, что сын Йусуф покинет его, отпускает его со словами: «Что я скажу тебе, Йусуф? Я не строптив, велению Творца покорен я теперь»⁵³.

Не менее выразительно описано приближение кончины самого Йакуба, когда «ангелам Творец могилу рыть велел»:

*«И видел все Йакуб, и понял эту весть,
И сыновей к себе он повелел привести,
Всех родичей созвал – явились все, как есть, –
Им праведными быть он завещал теперь».*

А когда могила была вырыта, «пожелал Йакуб туда сойти». Там он принял чашу шербета, поданного ангелами:

*«И выпил чашу он, Всевышнему молясь,
И светлая душа, от тела отделяясь,
Взлетела птицей в рай на небеса теперь»⁵⁴.*

Так же спокойно принимает смерть, когда подошло его время, и пророк Йусуф:

*«Йусуфу подошел и свой черед потом –
Покинул он детей, родню, родной свой дом,
Ушел в иной он мир, соединясь с Творцом,
И милость даровал ему господь теперь»⁵⁵.*

В буквальном переводе это звучит как: «Переселился, соединился с Творцом, – милосердный Бог осыпал его своей милостью».

Спокойное, можно даже сказать будничное отношение к смерти людей праведных – «кончен путь земного бытия» – вот лейтмотив, звучащий в поэме Кул Гали, да и во всей культуре средневековья, проникнутой чувством неизбежности смерти, которая всегда приходит «в свой черед».

Противиться и суетиться при этом не только бессмысленно, но и недостойно, кощунственно, поскольку это был бы прямой вызов Творцу всего сущего. А по канонам Корана, смерть не только неизбежна, но желанна, ибо она является путем из юдоли скорби в райскую жизнь – «из мира брэнного переселившись, в мир вечности ушел». Ощущение жизни как краткого мига, испытания перед жизнью вечной – таково общее мироощущение средневекового общества, как на Западе, так и на Востоке. Этот феномен Ф. Арьес назвал «смерть прирученная»⁵⁶.

При таком взгляде на мироустройство сама смерть была не страшна. «Смерть – есть дверь и всякий войдет в нее». Эта чеканная фраза великого арабского поэта Абу-ль-Атахи наиболее точно и образно передает суть этого переживания. Недаром она была так близка и понятна людям средневековья и потому так часто встречается на надгробных эпитафиях поволжских мусульман XIII–XIV вв.⁵⁷ Смерть ужасала, если человек не чувствовал себя праведным или беспокоился о соблюдении всех необходимых ритуалов. Отсюда и желание приготовить к приходу кончины заранее, еще только предчувствуя ее.

Спокойное, смиренное и покорное отношение к смерти самого умирающего резко контрастирует с безудержными, разрывающими душу проявлениями скорби у близких и окружающих. Один из наиболее драматичных моментов в поэме – когда Йакуб узнает о якобы происшедшей гибели сына. Услышав пророчество о разлуке с сыном, «вошел он, плача, в дом, томясь бедой своей...». А потом, начав молиться, «понял, что Йусуф, видно убит теперь»⁵⁸.

В это время пришли другие его сыновья, сделавшие все, чтобы погубить Йусуфа, и стали притворно плакать и кричать, изображая скорбь.

*«И братья все сильней вздымали голоса,
И рвали на себе одежды и влася,
И слышались «Йусуф, Йусуф!» их словеса, -
"Потерян нами он, и навсегда теперь!»*

*Их крики услышав, Йакуб был сокрушен,
И горько он рыдал, и наземь падал он.
И сыновья его вздымали к небу стон:
«О, горе, горе! Мы, увь, грешны теперь!»*

*И в эту ночь Йакуб раз триста шестьдесят
Среди рыданий был беспмятством объят,
И сыновья его, раскаявшись стократ
Твердили все: «Отца убили мы теперь» .*

Аналогично ведет себя и Йусуф, получив известие от братьев о смерти отца:

*«И горевал Йусуф, слез горьких не тая, -
Стенал он, и рыдал, и горевал теперь»⁶⁰.*

Точно также и жители праведного Града в местности «Нахр-ал-гуйн», который основал Йусуф и где он правил, скорбели о нем: «и дети и родня сошлись со всех сторон, рыдали все, молясь...»⁶¹. Несмотря на всю формульность этого описания скорби, следует отметить, что все эти на наш взгляд экзальтированные, граничащие с безумием проявления скорби по погибшему. Очевидно, что это не «зарисовка с натуры», но и абстрактно-отвлеченной эту зарисовку назвать трудно. Вполне очевидно, что подобное выражение скорби было принято в данном обществе. Однако подобное экзальтированное проявление чувствительности при прощании с умершим имеет и другой аспект – такое поведение довольно резко контрастирует с каноническим представлением о неизбежности и даже желанности смерти, необходимости ее как этапа достижения вечной жизни. Возможно, в этом случае мы имеем дело с сохранением древних тюрко-булгарских традиций выражения скорби, о которых сообщал еще Ибн-Фадлан.

Письменные источники о погребальных обрядах у болгар

Кроме сведений Ибн-Фадлана и ал-Гарнати об устройстве погребения, некоторые весьма интересные сведения сообщает Кул Гали. Несмотря на то, что мы имеем дело с поэтическим произведением, некоторые его описания обстоятельств похорон и устройства могилы представляют несомненный интерес.

Вот что говорит Йакуб, когда узнает, что останки тела любимого сына не сохранились, и это заставляет его еще больше скорбеть:

*«Останки, хороня, я в саван бы облек
И склеп бы водрузил там, где он в землю лег,
И прожил бы я там оставшийся мне срок,
Я б при Йусуфе был всю жизнь мою теперь».*

О саване как неперенном атрибуте похоронного обряда упоминает автор, описывая кончину самого Йакуба:

*«И ангелами вмиг водой обмыт был он,
Из райской ткани был он в саван облачен»⁶².*

Устройство могилы как последнего пристанища человека на пути к вечной жизни, видимо, имело большое значение для читателей. Кул Гали, рассказывая о том, как ангелы рыли могилу для Йакуба, также подробно ее описывает:

*«Их труд был завершён. Они в могиле той
Внутри постлали шелк, и амбровый настой
Благоухал в шелках, и пряный и густой...»⁶³.*

Трудно сказать, насколько был просторен и существовал ли вообще у болгар обычай покрывать погребенные шелком и окроплять его благовониями. Вполне возможно, хотя ничего более достоверного по этому поводу

сказать нельзя, поскольку археологически это не было зафиксировано. Но учитывая, что благовония вообще широко применялись при подготовке тела к погребению у мусульман вплоть до XIX века, как знак особого богатства и знатности такой обычай действительно мог практиковаться.

Особый интерес представляет упоминание Кул Гали на то, что при описании погребения Йакуба он не уточняет способ погребения («и был он обряжен, и праведный Йусуф был тихо погребен»), но при описании смерти Йусуфа автор сообщает такую деталь, как гроб⁶⁴. В тексте упоминается «табут», то есть термин, которым в исторический период обозначали носилки, на которых тело доставляли на место погребения. Различные обрядки могильной ямы были традиционны для народов Ближнего Востока и Передней Азии, но в табуте тело обычно не хоронили. Остается неясным – или Кул Гали имел в виду действительно «носилки», в которых был погребен Йусуф, или прав переводчик С. Иванов, переведший этот термин как «гроб». Но поскольку по контексту поэмы речь идет о неоднократных перезахоронениях тела святого пророка, очевидно, что говорится о некоем месте упокоения, которое можно перемещать, не тревожа тела.

В этой связи нельзя не обратить внимание на такой неоднократно отмечавшийся археологами факт, что в X-XIII вв. в болгарских мусульманских погребениях достаточно часто фиксируются деревянный тлен от досок, а также гвозди и скобы, скреплявшие их. Судя по остаткам, обычный болгарский гроб представлял собой прямоугольный ящик, сколоченный из толстых досок, имевший дно и крышку. Все это скреплялось гвоздями и скобами (от 1-2 до 10-12 штук)⁶⁵. Характерно, что подобные гробы были характерны только и исключительно для бул-

гарского периода, а уже примерно с середины XIII в. не фиксируются ни в одном погребении золотоордынского периода. Именно поэтому указание Кул Гали на захоронение в табуте (или в гробу, или на носилках) важно не только для определения времени написания поэмы «Кысса-и Йусуф», но и как дополнительный источник для характеристики погребальной обрядности у болгар. Вполне возможно предположение, что болгары хоронили умерших не в гробах, а на погребальных носилках. Это, в частности, может объяснить такое обилие гвоздей и скоб в погребениях – для носилок требовалась особая прочность, которая представляется весьма избыточной для простого гроба.

Заслуживает внимания и упоминание о желании Йакуба воздвигнуть на могиле сына склеп. Хотя, как указывалось выше, склепы и вообще могилы как места поклонения не совсем вписываются в каноническое благочестие. Упоминание их в дидактическом поэтическом произведении, направленном на усиление веры, показывает глубину пропасти между ригоризмом адептов веры и благочестивым мусульманином, не видевшем в поклонении могилам ничего сомнительного. Разрыв же их с «народным исламом» был, очевидно, еще более разителен. При этом все данные представления находились в пределах допустимых исламом колебаний дозволенного. Интересно то, что один болгарский склеп действительно был найден при раскопках Билярского городища. И это дает основания полагать, что Кул Гали писал о склепе не как об отвлеченной мифической подробности, а как об исторической реалии болгарского времени.

Разумеется, поэтическое повествование Кул Гали далеко не является этнографическим описанием, но для нас важны и эти отрывочные сведе-

ния, передающие колорит и дух эпохи. Тем более что основные сведения о деталях погребального обряда мы вынуждены черпать из анализа археологических материалов.

Мусульманские могильники на территории Болгарии: джаназа и местные особенности

Свидетельства распространения ислама среди населения Волжской Болгарии, так же как и детали представлений о смерти, которые можно почерпнуть из письменных источников, чрезвычайно доказательны и выразительны. Однако в силу отрывочности и лаконичности этих сведений судить о представлениях о смерти средневековых болгар только на их основании невозможно. Весьма существенно расширяет наши знания по этому вопросу анализ археологических материалов. Изучение средневековых погребальных обрядов позволяет изучить характер представлений о смерти в наиболее концентрированном виде, но только при учете комплексного их анализа и адекватной интерпретации

Болгарские могильники как археологический источник были скрупулезно и всесторонне проанализированы Е.А. Халиковой, что позволяет опираться на ее выводы по этой проблеме. Мусульманский погребальный обряд населения Болгарии X-XIII вв., по ее данным, можно реконструировать так: глубина могильной ямы до 1 м, могильная камера без ляхда, стенки ямы отвесные или с небольшим наклоном, иногда на дне ямы фиксировался подбой, погребенный был ориентирован головой на запад, запад-северо-запад или запад-юго-запад, иногда умерший хоронился в гробу или деревянном ящике с перекрытием; умерший, как правило, клал-

ся в могилу с некоторым поворотом туловища на правый бок, лицом обращенный в сторону Мекки (редко на спине и лицом вверх), руки умершего лежали: правая вдоль тела, левая сдвинута на таз (реже обе вытянуты вдоль тела или полусогнуты), ноги чаще вытянуты (реже согнуты, полусогнуты или одна из них полусогнута). Вещи в погребениях, как правило, отсутствуют, хотя иногда встречаются, но не как элемент одежды, а, очевидно, как поминальный дар⁶⁶.

По данным Е.А. Халиковой, данный «классический» обряд выработался не сразу, а в течение определенного времени. Но и после его становления встречаются определенные вариации этого канона. Она сделала вывод о начале распространения ислама в Булгарии в конце IX – начале X вв., о полной и окончательной победе мусульманской погребальной обрядности в среде горожан в первой половине X в., а в отдельных регионах – во второй половине XI в. При этом автором особо подчеркивалось, что с рубежа X-XI вв. языческие могильники на территории Булгарии уже не известны⁶⁷. Выводы эти в основном выдержали испытание временем, и сейчас можно сказать, что расширение источниковедческой базы по материалам болгарских мусульманских могильников лишь подтверждает основные положения работ исследователя.

Изучив значительную группу болгарских мусульманских некрополей Волжской Булгарии, Е.А. Халикова пришла к выводу, что практически только два из обрядов джаназы могут быть сопоставлены с археологическим материалом – выполнение ритуала кыблы, дабы дать умершему возможность увидеть приход судного дня и восстать из мертвых, и запрет на помещение в могилу вещей, поскольку во время страшного суда ничто не должно отягощать человека и напо-

минать о мирской жизни – ни одежда, ни вещи, ни помыслы, – и поэтому они имеют особое, определяющее значение для выделения мусульманских погребений и даже характеристики степени исламизации населения⁶⁸.

Представляется, однако, что эти элементы погребальной обрядности имели разный вес в системе джаназы. Первый действительно является определяющим элементом, что, впрочем, не исключает некоторых отклонений от канона, как естественных, вызванных особенностями археологизации погребенного (нарушение положения костяка, изменение поворота головы, или невозможность в силу разных обстоятельств придать телу каноническую ориентацию, например, когда тело закочено до соответствующего обряда и т.д.), так и обрядовых (дань традиции, местные вариации канона и т.д.). Второй же пункт представляется неверным по самой постановке вопроса, поскольку категорического запрета на помещение вещей в могилу нет ни в хадисах, ни в шариате, ни в поздних установлениях и трактовках⁶⁹. Здесь важно не то, был или не был формально канонизирован запрет. В такой постановке вопроса адекватного ответа на него не получить. Все дело в том, что умерший мусульманин должен быть погребен в специальной одежде (или завернут в саван), что предполагает, как правило, отсутствие деталей одежды, бытовых вещей и даже украшений. Как правило, но не как категорический запрет. При этом надо учитывать, что с точки зрения мусульман вещи не были «нечистыми» (харам) и не могли осквернить могилы⁷⁰. Кроме того, судя по характеру находок, большинство вещей попадало в могилы не как украшения или детали одежды, а как поминальные дары. При этом разные предметы могли иметь разный смысл, например, накладки на ремень и кольца из

одного из погребений Билярского II могильника могли быть деталями ремня, стягивающего саван, а браслет из погребения 239 Танкеевского могильника был одет на руку погребенной (в остальном обряд был исполнен безукоризненно). Разумеется, с точки зрения «высокой» учености и официальной теологии поминальные дары или украшения являлись отступлением от канонических норм. Однако с точки зрения этих норм и предписаний, и гробы, и мавзолеи, и надгробия, и поминки, – все то, что являлось или является неотъемлемой частью религиозной культуры, – было «наущением дьявола и злостным суеверием», с которыми официальная религия была вынуждена считаться и вести изнурительную борьбу. Все эти обстоятельства заставляют определенно считать, что находки вещей в погребениях, особенно на раннем этапе внедрения исламской обрядности (не только в Поволжье, но и вообще в исламской ойкумене), являются местной особенностью мусульманской джаназы, а не свидетельством «пережитков» язычества.

В настоящее время есть возможность обобщить большой материал, чем был в распоряжении Е.А. Халиковой, и сделать анализ погребальных обрядов болгар более комплексным. Всего на территории Волго-Уральского региона в настоящее время насчитывается более 80 грунтовых могильников, из них 52 относятся к концу X-XIII вв. Мусульманские могильники располагаются практически равномерно по всей территории Волжской Булгарии. Наибольшее количество некрополей известно и изучено в Западном Закамье, где широко исследованы Спасский (Старокуйбышевский) I (40), Суварский I (> 1), Танкеевский (56 погребений), Измерский (50), Кожаевский (144), в Центральном Закамье – Донауровский (> 6),

Мурзихинский I (> 9), в бассейне р. Черемшан – Большетиганский II (> 20), в Предволжье – Богдашкинский (4), Тетюшский III (62), в Предкамье – Рождественский (31) и в окрестностях Болгарского (Ага-Базарский (1?)) и Билярского (I-V) (352) городищ. Важно, что хотя и с разной степенью интенсивности, но во всех регионах изучены как городские (Спасский, Суварский, Донауровский, Богдашкинский, Билярские) могильники, так и сельские (Танкеевский, Измерский, Кожаевский, Мурзихинский, Большетиганский, Тетюшский, Рождественский и др.) некрополи. Одновременно заметно определенное количество сомнительных погребений (т.е. зафиксированных недостаточно четко в отношении датировки или деталей обряда) в Центральном Закамье, бассейне р. Черемшан, Предволжье и Предкамье, а также отсутствие достоверных сведений о мусульманских могильниках в Посурье и Примокшанье, где находился большой куст болгарских археологических памятников, что связано, очевидно, со сложностью поиска грунтовых могильников, которые не подвергаются интенсивному разрушению или, наоборот, быстро уничтожаются под антропогенным (строительство, водохранилище) воздействием. Тем не менее, большая территориально и социально-топографически разнообразная выборка позволяет сделать вывод о распространенности ислама в Волжской Булгарии в X-XIII вв. и деталях обряда.

Самые ранние погребения с отчетливо выраженным мусульманским обрядом в Волжской Булгарии зафиксированы на Билярском городище (Билярские II и III могильники), где, судя по археологическим данным, они относятся к первой половине – середине X в.⁷¹ Мусульманские могильники на Билярском городище

располагались не только по окраинам города, но и в центре городища, где был открыт и исследован Билярский IV могильник⁷². Установить достаточно точную дату этого некрополя позволяет то, что ранняя часть его погребений была перекрыта строительным горизонтом белокаменной мечети, возведенной, как показывают исследования, не позднее конца X – начала XI вв., что позволяет отнести начало функционирования этого центрального (?) городского кладбища к первой половине – середине X в.⁷³

Характерными чертами обряда этих, очевидно, самых ранних из известных нам мусульманских городских некрополей являются: ориентировка головой на запад, запад-северо-запад или северо-запад (единично встречена даже юго-юго-восточная ориентировка), погребенные лежали в «классической» позе с соблюдением обряда кыблы, но в ряде случаев (30–38% всех прослеженных случаев) они были погребены на спине, а иногда (в 5–10% случаев) – лицом вверх, руки, кроме обычного положения (правая – вдоль, левая – на тазе) (до 60–75% случаев), были или полусогнуты и сложены на груди, или вытянуты вдоль тела, в некоторых погребениях были зафиксированы вещи (3–4% случаев)⁷⁴.

Отсюда можно сделать вывод, что ислам начал распространяться в Булгарию в период становления сети раннегородских поселений. Сравнение слоев начального этапа истории городов с датой начала функционирования таких некрополей, как Билярские II, III и IV, показывает, что они возникли археологически одновременно. Это должно означать, что возникновение городов, городской культуры и распространение ислама в них происходило в один и тот же период времени, а горожане в подавляющем большинстве были мусульманами. Чрезвычайно выразителен в этом от-

ношении IV Билярский могильник, представляющий собой археологические остатки центрального городского кладбища. Само его расположение близ «святого места» у городской мечети, наличие золотой подвески в одном из погребений, наличие в его черте мавзолея (единственного пока исследованного на территории домонгольской Булгарии) – все это свидетельствует о нерядовом характере могильника. Характерно, что и в антропологическом отношении погребенные на этом кладбище люди отличались от захороненных в других билярских могильниках ярко выраженной монголоидностью⁷⁵. Скорее всего, это было центральное городское кладбище болгарской знати, которая в силу сословной и клановой эндогамности менее интенсивно смешивалась с остальным населением города и страны.

Для сельской округи однозначных доказательств времени возникновения могильников практически нигде не зафиксировано. Исключение, очевидно, может составлять единственное исследованное Е.П. Казаковым погребение разрушенного Девичьего-родского I могильника, которое, вероятно, следует датировать серединой – второй половиной X в.⁷⁶ Другие сельские некрополи, в силу особенностей топографии (в стороне от поселения) и стратиграфии (редкое перекрытие могил более поздними слоями), могут быть датированы только широким хронологическим отрезком, как правило, второй половиной X – серединой XIII вв. Несколько иначе дело обстояло с могильниками, начинавшими функционировать как языческие кладбища, а позднее, под давлением логики исторического процесса, превратившимися в ортодоксальные мусульманские некрополи. Археологически изучены два таких могильника – Танкеевский и Тетюшский⁷⁷. Ана-

лиз погребального обряда позволяет проследить общую картину внедрения ислама в среду отдельных групп населения и выяснить механизм обращения и обрядовую практику неофитов. Первые предметы, связанные с исламом (перстень с каменной вставкой с вырезанной арабской надписью религиозного содержания), появляются в погребениях Танкеевского могильника на рубеже IX-X вв.⁷⁸, но отдельные погребения с явно выраженными элементами исламской обрядности (положение костяка, ориентация на Мекку, редкие вещи в погребении) начинают распространяться только во второй половине X в., причем захоронения эти были частично совершены в рядных (расположенных рядами) могилах, чересполосно с языческими. Но к рубежу X–XI вв. языческая обрядность полностью уступает место мусульманской. Переход в новую религию населения, оставившего этот могильник, занял, таким образом, исторически довольно краткий период: полное обращение (повтор. «Заняло» – «заняло») произошло за время жизни двух-трех поколений. Погребения в Тетюшском могильнике совершались не такой длительный отрезок времени, как на Танкеевском, но и они демонстрируют, что первые мусульманские захоронения были совершены еще на языческом кладбище во второй половине X в., а к началу XI в. исламский обряд полностью вытесняет языческий⁷⁹.

Характерной особенностью мусульманских погребений этих двух могильников является их традиционность, выразившаяся в определенном сходстве языческих и ранних мусульманских погребений (сравнительно большая глубина могильных ям (0,6–1 м и глубже), ориентировка умершего головой на запад (с отклонениями в секторе от северо-запада до юго-запада), положение погребенного (до 30%

всех прослеженных случаев), наличие вещей (до 7% всех мусульманских погребений)). Вместе с тем, значительная группа захоронений следует требованиям новой обрядности выполнения кыблы: положение умершего головой на запад, лицом к югу (к Мекке), тело чуть повернуто на правый бок (около 63% всех случаев), руки вытянуты (47%) или правая – вдоль тела, а левая – на тазе (43%), ноги вытянуты (70%)⁸⁰.

Сравнивая даты мусульманских погребений из этих могильников с установленным временем совершения мусульманских захоронений в городских некрополях Булгарии, нельзя не прийти к выводу об их большей традиционности и консервативности. Поскольку, судя по археологическим данным, ислам уже ко второй половине X в. был сравнительно широко распространен в городах и даже сельской округе, очевидно, что население, оставившее Танкеевский и Тетюшский могильники, находилось на периферии социально-политической и этнокультурной жизни булгарского общества.

Одно обстоятельство истории этих могильников вызывает особый интерес. В них довольно много разграбленных языческих погребений (особенно велико их число в Танкеевском могильнике, где из 1171 погребения полностью или частично разрушено 691)⁸¹. Хотя Е.А. Халикова не склонна была связывать «это явление» с ритуальными действиями, считая, что «скорее всего здесь имели место давние кладоискательские раскопки, так как ценные металлические вещи обычно вынуты из могил»⁸², но во-первых, не все погребения были разграблены (иногда буквально через одно), а во-вторых, не все вещи (даже ценные – сабля, топоры, украшения и т.д.) из могилы изымались. Не является ли это свидетельством раскола в обществе? Умершие предки в родовом

обществе всегда считались членами общины, причем если не более значимой, то всегда почитаемой и отдельной его частью. Глубокие изменения, привнесенные в жизнь общины исламом, явно заметны в отношении к умершим. После обращения в ислам предки стали считаться язычниками, погрязшими в своем невежестве и должными понести заслуженную кару. Эти соображения наталкивают на мысль о целенаправленном, ритуальном уничтожении, “вторичном умерщвлении” родственников, совершаемом ради демонстративного разрыва с прошлыми поколениями единоплеменников при переходе в новую мусульманскую общину, где все мусульмане – родственники, а не мусульмане – чужие. Может быть, при этом часть родственников продолжала сохранять связь со своими предками, часть вторично хоронила умерших в соответствии с нормами ислама (выполнение кыблы), а третья – просто ритуально уничтожала их? Как бы то ни было, но определенное “запаздывание” исламизации Танкеевского и Тетюшского могильников свидетельствует о более позднем включении их в социальную структуру болгарского государства и, несомненно, этнополитическую и этнокультурную общность болгар.

Свидетельством этого является доминирующий с рубежа X-XI вв. и вплоть до середины XIII в. исключительно мусульманский погребальный обряд, который зафиксирован на всех могильниках на территории Булгарии⁸³. Исламская обрядность распространилась не только вширь (мусульманские могильники, судя по нашим данным, открыты и изучены во всех регионах Булгарии), но и вглубь (мусульманский погребальный обряд болгарского населения устоялся и приобрел единообразные «канонические» формы). Действительно,

на всей территории Булгарии повсеместно был установлен и утвердился довольно единообразный обряд: погребение в неглубокой (обычно до 1 м) могиле, погребенный укладывался головой на запад или запад-северо-запад, лицом на юг (на большинстве могильников до 100% всех случаев), чуть повернутым на правый бок (реже на спине), руки обычно уложены: правая вдоль тела, левая на тазе, ноги вытянуты или полусогнуты. Умерший часто хоронился в гробу (от 40 до 50% случаев). Вещи в погребении отсутствуют, по крайней мере, в отличие от X в., таких случаев с начала XI в. и до второй половины XIII в. не отмечено.

Говоря о «классичности» и «каноничности» мусульманского погребального обряда у болгар, нельзя понимать его как заранее известный результат, к достижению которого стремились все истинно верующие. Скорее его надо понимать релятивистски, как направление развития – постепенную выработку местных, наиболее органично отвечавших местной традиции погребальных обрядов, норм и канонов. И, разумеется, если этому обряду и следовали некоторые группы мусульман, находившиеся в сфере политического и культурного влияния Булгарии, например в Нижнем Поволжье, то это не было каноном для мусульман Средней Азии или Крыма. Иными словами, болгары в течение определенного времени выработали довольно строгий канон погребальной обрядности, придерживаясь основных исламских правил и установлений, хотя это и не означало, что такой обряд должен был быть всегда и у всех мусульман Восточной Европы. Ярким свидетельством этого являются изменения, которые произошли в мусульманском погребальном обряде у болгар в период Улуса Джучи.

Булгарский погребальный канон: джаназа или язычество

У археологов в этой связи бывает искушение «мистифицировать», по удачному выражению английского медиевиста П. Гири, свои материалы, придавая им не свойственную действительности однозначность и определенность. Это проявляется, в частности, в стремлении считать все колебания и «отступления» от некоего «классического» исламского погребального обряда «пережитками язычества», «следами двоеверия» или проявлениями «раннемусульманской обрядности». Обычно «следы древней домусульманской обрядности» рассматривают «в целом», смешивая болгарский и золотоордынский периоды. Многие исследователи даже не задаются вопросом о возможном изменении обрядности с течением времени под воздействием политических, социальных, культурных и других причин. Нет объяснения у археологов и тому факту, что «домусульманская обрядность» на мусульманских могильниках бурно распространилась именно в золотоордынский период после трех веков абсолютного господства «канонического» мусульманского обряда. Среди элементов такой обрядности (хотя не всегда ясно, можно ли отнести некоторые «языческие пережитки» к болгарскому периоду) называют, например, следы культа огня, жертвенные ямы, погребальный инвентарь, погребальную пищу, кенотафы и вторичные захоронения⁸⁴. С такой трактовкой невозможно согласиться, поскольку это ведет к полному произволу в выборе неких «языческих» элементов и в конечном итоге к признанию таких погребений немусульманскими. Дело доходит до абсурда, когда мусульманские погребения (с четким выполнением

обряда кыблы) из мусульманского могильника XV–XVI вв., на котором сохранились каменные изваяния с эпитафиями, включающими суры Корана, археологи называют «языческими погребениями удмуртов»⁸⁵. Хотя этот историографический казус относится к погребениям более позднего времени, методика определения «язычества» нисколько не отличается от применяемой в отношении и ранних погребений и заключается в отыскивании некоторых «отклонений от классического мусульманского обряда» (это могут быть положение головы, наличие вещей и другие особенности).

Обычно, намечая отступления от «канонического» мусульманского обряда, археологи ссылаются на работы Е.А. Халиковой. Действительно, выявив «канонический» мусульманский обряд на основе шариатского законоучения, определив его археологические критерии и установив его развитие в течение болгарского периода, она заметно продвинула изучение мусульманских погребений, сделав их полноценным археологическим источником. Но определенная непоследовательность ее взглядам была все же свойственна. Хотя она и сделала важные оговорки, что не считает некоторые отступления от «канонического» обряда «немусульманскими» или «домусульманскими» и тем более «языческими», из контекста ее трудов следует, что именно «классический» обряд она и считала «настоящим», а более ранний, насыщенный пережитками язычества, – «отступлением» от канона, уступкой традициям язычества.

Несомненно, что в этом Е.А. Халикова следовала традиционным историографическим штампам тех археологов и историков, которые определенно следовали в русле позитивистских теорий, исходя из постулата о том,

что исповедовавшаяся большинством народа религия представляла собой вульгаризацию насаждавшихся религией норм. Этот традиционный взгляд на проблему, благодаря кажущейся простоте, убедительности и эвристическому потенциалу, будучи закрепленным в многочисленных трудах его сторонников, стал историографической нормой.

Исповедующие его историки и археологи исходят из простого понимания религиозной истории, которая должна якобы протекать в два этапа. На первой стадии язычество сокрушалось как религиозная система в социальном и общественно-политическом плане, низвергались прежние кумиры и происходила массовая насильственная исламизация населения, внедрялась новая обрядность, но население еще долго сохраняло прежнее язычество в виде пережитков и суеверий. Только на втором этапе, спустя века, религиозные миссионеры добивались более глубокой и последовательной исламизации и более строгого исполнения всех канонов и обрядов, хотя пережитки доисламских верований еще долго обнаруживаются как единичные явления⁸⁶. Этот взгляд на проблему, во многом ориентированный на древнерусский материал и на выработанную на основе изучения народной религиозности Древней Руси теории «двоеверия», сыграл определенную роль, когда происходило первое приближение к теме религиозности и отрабатывались связи археологии с историей и антропологией.

Современные полидисциплинарные исследования по сопоставлению данных всего комплекса наук все чаще заставляют отказываться от однозначного, унифицирующего подхода к раннесредневековой религиозности, а средневековая вера все в меньшей степени представляется монолитной системой артикулиро-

ванных и зафиксированных в богословских текстах вероучительных норм. «Следом за антропологами, – считает П. Гири, – изучающими традиционные культуры за пределами Европы, историки приходят к пониманию того, сколь огромны различия между доктриной и нормативными руководствами с одной стороны и религией как культурной системой – с другой»⁸⁷. При такой постановке проблемы вся ее острота переносится даже не в обсуждение консерватизма и традиционности народной культуры, а в изучение функционирования религиозной культуры как целостной системы. Элементы ее были общими для всего социума как единого целого, но при этом, несомненно, преломлялись с учетом социальных, сословных, культурно-образовательных страт общества, поскольку элита общества и народные массы трактовали некоторые нормы религии в зависимости от условий своего образа жизни, социального статуса, различий в картине мира. Внутри этой системы в тех ее аспектах, которые мы называем «религиозными», физическая реальность, конкретные действия и давление традиции, как показывают исследования европейских антропологов, были более важны, нежели «высокое» вероучение, эксплицитные интеллектуальные построения и умозаключения религиозных философов, а грани между религией и правом, привычкой и обрядом были зыбкими, произвольными и анахронистичными⁸⁸.

Именно поэтому не имеет смысла попытка конструирования «языческих» верований в их противопоставлении с исламскими, создания теории «двоеверия», где язычество составляло некую «катакомбную» религиозную систему под легким флером исламских обрядов. Иными словами, народная религиозность была не искажением или внешним прикрытием

традиционных верований, а синкретичной системой представлений, в которой различные элементы гармонично соединены либо парадоксальным образом сосуществуют в диссонансе и для которой важны не логичность и однозначность, а структура взаимоотношений, соединяющая все эти элементы. Исходя из этого, методологически необходимо учитывать различные ментальные «значения», которые формируются социальной средой как на уровне религиозных норм и законов, так и на уровне безотчетных действий. Кодифицированные элитой общества религиозные нормы и обряды составляют только верхний пласт этой культуры. Гораздо более значительный и многозначный пласт представляют собой человеческие взаимоотношения, жесты, обычаи, вещный мир, суеверия и верования. Оба этих пласта культуры не были во всех аспектах едины, согласованы и непротиворечивы, их взаимопроникновение и взаимодействие были полны внутренней борьбы, а структура их отношений была релятивистской, а не строго очерченной, непротиворечивой. Но при этом изучение всех этих диссонансов и противоположностей возможно только в подвижном и лабильном взаимодействии элементов внутри системы, а не в отдельно взятых ее компонентах. Исходя из такого подхода к изучению средневековой религиозности, следует отвергнуть все попытки несистемного конструирования на основе разрозненных, одновременных и несовместимых элементов «языческих» или «двоеверных» верований под спудом исламского менталитета болгар.

Кроме этих сугубо теоретических возражений следует иметь в виду, что концепция «двоеверия»⁸⁹ возникла в советской науке с весьма определенными целями, которые настолько же

далеки от науки, насколько близки к антирелигиозной пропаганде «воинствующих безбожников». Суть их – противостоять религиозному ренессансу и сконструировать некое неязыческое квазирелигиозное сознание, подкрепляющее идеи славянского национализма, понимаемого как возврат к исконным верованиям предков, искаженным греческим христианством. В случае с татарской историей эту же роль играет тюркское тенгрианство. Вообще, концепция «двоеверия» есть перенесение на людей прошлого мироощущения современного человека, имеющего очень сложное и структурированное сознание, отягощенное рационализмом и расколотое атеизмом. Думается, что прежде чем распространять на модель сознания средневекового человека свои представления о религии, следует прежде попытаться изучить и понять реалии «картины мира» именно этого средневекового общества во всей ее полноте и противоречивости.

Смерть в восприятии болгарских мусульман: некоторые выводы

Один из важнейших выводов, который уже сейчас можно сделать на основе изученного материала, состоит в признании факта несомненного, полного и всеобъемлющего господства ислама и его основополагающих установок в отношении к смерти среди болгарских мусульман. Все доводы в пользу «двоеверного» или даже «языческого» отношения к смерти, а соответственно и способа перемещения из «мира бренного в мир вечный», что в представлении людей религиозных означает практически немедленное появление перед судом Всевышнего (наступление которого для мира может длиться вечность, а для умершего – один миг), что является предопре-

деляющей, фундаментальной категорией любой монотеистической религии, – не выдерживают критики. И поскольку, отправляясь в последний путь, находясь в преддверии смерти и вечности, человек (имеется в виду и индивидуальное, и общественное сознание) склонен к определенности, то нет оснований полагать, что в среде болгар имело место некое «раздвоенное коллективной личности».

Но эта однозначность и определенность, несомненно, касались конечной цели и сущности джаназы. Некоторые ее детали, вне всякого сомнения, варьировались в зависимости от традиций, обычаев и суеверий общества. Характер и формы выражения этих «избыточных» обрядов и представляют собой важный и интересный предмет изучения. Но не в плане прежней, диктуемой партийной советской наукой определенности, а в качестве примера коллективного сознания и даже бессознательного, которое в средние века (впрочем, не только тогда) было достаточно противоречивым, синкретичным и поливариантным, но при этом, опять оговоримся, – в определяющих, фундаментальных вопросах – всегда однозначным. И если общество считало себя мусульманским (а в этом, судя по всем имеющимся данным, сомнений нет), то оно следовало базовым канонам джаназы, хотя при этом ряд ее параметров мог носить черты традиционных обрядов и ритуалов, дополняться разными суеверными обычаями и иногда выходить за рамки формальных правил, но только если они не находились за гранью разрешенного и позволительного и не являлись категорически запретными. Отмечая этот аспект

мусульманской джаназы в трактовке болгарской уммы, мы вступаем в область, недостаточно освещенную нарративом, а учитывая, что это зона народной культуры – жизни, быта и обычаев «молчаливого большинства», то и чрезвычайно мало доступную.

Вновь приходится констатировать, что фрагментарность источниковедческой базы не позволяет изучить проблему восприятия и осмысления смерти у волжских болгар X–XIII вв. достаточно полно, поскольку не по всему спектру проблемы в распоряжении науки есть достаточно надежные данные. Требуется дальнейшее расширение круга источников и тонкие методы анализа. Насущной задачей является изучение различных аспектов отношения к смерти, форм и механизмов его преломления в общественном сознании. Этой цели – наметить ряд проблем и предложить методы их разрешения – и была посвящена данная статья. Предполагается, что она станет отправной точкой для дальнейшего изучения и дискуссии по затронутым вопросам, поскольку тема смерти в культуре так же многообразна, как и сама жизнь, и так же неисчислима, как желание понять те чувства, которые испытывали люди ушедших поколений, ощущая бренность жизни и вечность жизни, – примерно так, как чувствовал это Абу-ль-Атахия:

*Твоя бренная жизнь – подаяние Божьей руки.
Неизбежная смерть – воздаянье тебе за грехи.*

Обитатель подлунного мира, вращается время,

Словно мельничное колесо под напором реки.

Примечания:

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Общ. Ред. Оболенской С.В. М., 1992; Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. М., 1989. С.114–135; Его же. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
2. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки // *Вопросы истории*. 1991. № 2/3. С.21–36; Его же. Этнология и история в современной французской медиевистике // *Советская этнография*. – 1984. – №5. – С.36–48; *Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах*. – М., 1996; Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. – М., 1998.
3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972; Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981; Бессмертный Ю.А. Жизнь и смерть в средние века. – М., 1991; Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX–XVI вв. – М., 1992; Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала нового времени. Под ред. Ю.А. Бессмертного. – М., 1996.
4. Штилевский С.М. Древние города и другие булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877. – С. 508.
5. Каховский В.Ф. Археология Волжской Болгарии и вопросы этногенеза чувашской народности // *Болгары и чуваш*. – Чебоксары, 1984. – С. 61. Схожие мысли также см.: Каховский Б.В. 1983. О языке в волжских болгар (по археологическим данным) // *Новые исследования по археологии и этнографии чуваш*. – Чебоксары. – С. 26–42; Газимзянов И.Р. О некоторых элементах в погребальной практике волжских болгар X–XV вв. // *Гуманистические традиции Запада и Востока в музейном деле России и Татарстана. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Секция археологии*. – Казань, 1997. – С.19–22.
6. Измайлов И.Л. Русские о булгарах (к формированию этностереотипов) // *Языки, духовная культура и история торгов: традиции и современность. Труды Междунар. научн. конф. 9–14 июня 1992. г. Казань*. – М., 1997. – С.37–39; Измайлов И.Л. «Безбожные агаряне»: Волжская Булгария и булгары глазами русских (X–XIII вв.) // *Восточная Европа в древности и средневековье. Контакты, зоны контактов и контактные зоны. XI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Паушто. Материалы к конференции*. – М., 1999. – С.69–75.
7. Захедер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. – М., 1967. С. 23–46; *Путешествие Абу Хамид а-Ларнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*. Публ. и коммент. О.Г. Большакова, А.А. Монгайт. – М.: Наука, 1971.; Zimonyi I. *The Origins of the Volga Bulgars*. Szeged, 1990. pp. 89–157; *Idem. Volga Bulgars and Islam // Bamberger Zentralasienstudien (Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8–12. October 1991. Ingeborg Baldauf, Michael Friederich (Hrs.) (Islamkundliche Untersuchungen. Band 185)*. – pp.235–240.
9. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // *Исторический архив*. 1940. III. – С. 80–81; *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрика*. – М., 1957. – С. 119; Матузова В.И. *Английские средневековые источники*. М., 1979. – С. 215.
10. Петренко А.Г. Изучение костных остатков животных из раскопок Билярского городища в 1967–1971 гг. // *Исследования Великого города*. – М.: Наука, 1976. – С.228–239; Петренко А.Г. *Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Предуралья*. М., 1984. – С.66–69.
11. Здесь и далее сноски в тексте. Цитаты из Корана даны по изданию: Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2–е изд. – М., 1990.
12. Пиотровский М.Б. *ал-Ма'ад // Ислам. Энциклопедический словарь*. – М. 1991. – С.148–149.
13. *аль-Бухари Исмоил. Изречения и деяния (хадисы) Пророка Мухаммада*. – М., 1998.
14. Фильштинский И.М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе // *Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый*. – М., 1989. – С. 56–64.
15. Пиотровский М.Б. *Мункар и Накир // Ислам. Энциклопедический словарь*. – М. 1991. – С.172.
16. Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*. – с.219–254.
17. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. – М., 1989. – С.114–135; Гуревич А.Я. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992. – С.19–23.
18. Гуревич А.Я. *Западноевропейские видения потустороннего мира и “реализм” средних веков // Труды по знаковым системам. Т.8. (Ученые записки ТГУ. Вып.411. – Тарту, 1977. – С.3–27; Также см.: Грибанов А.Б. Заметки о жарге видений на Западе и Востоке // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый*. М., 1989. – С. 56–64.
19. Мухаметшин А.Г., Хакимзянов Ф.С. *Эпиграфические памятники Булгара*. – Казань, 1987.; Также см.: Хакимзянов Ф.С. *Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык*. – М.: Наука, 1987.
20. Хакимзянов Ф.С. *Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык*. – С.16.

21. Большаков О.Г. *История Халифата. I. Ислам в Аравии (570–633)*. – М.: Наука, 1989. – С.185–187, 190–191. (Там же см. Библиографию вопроса).
22. Изложение соответствующих мест сиры Ибн Хишама в переводе и с комментариями А.Б. Куделина. Цитата по: Смирнов Ю.А. 1997. *Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. Исследования, тексты, словарь*. – М.: Наука, 1997. – С. 121.
23. Большаков О.Г. Ук. соч. – С. 191; Также см.: имам Исмаил аль-Бухари. *Изречения и деяния (хадисы) Пророка Мухаммада*. – М., 1998.
24. аль-Бухари. *Изречения и деяния...* – С. 29.
25. Смирнов Ю.А. *Лабиринт*. – С. 121–122.
26. Резван Е.А. *Джаназа // Ислам. Энциклопедический словарь*. – М., 1991. – С.58–59.
27. Сюкияйнен А.Р. *Мусульманское право. Вопросы теории и практики*. – М., 1986. – С. 7–31.
28. Там же.
29. Там же. – С.79–99.
30. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме*. – СПб., 1997. – С. 89.
31. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд ...* – С. 28–107; *Изложение начал мусульманского законодательства*. СПб., 1850. – С. 65–68; *Китаб-аль-Джанаиз. Смерть и похороны по ханафитскому фикху*. – Казань, 1998.
32. См.: *Изложение начал...* С. 61–68; *Китаб-аль-Джанаиз; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд...* – С. 28–168; *Пиотровский М.Б. ал-Ма'ад*. – С. 148–149; *Резван Е.А. Джаназа*. – С. 58–60.
33. Резван Е.А. *ал-Кибла // Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991. – С.136–137.
34. Подробнее см.: Подосинов А.В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. – М., 1999.
35. Большаков О.Г. *История Халифата*. – С. 105–106, прим. 39 на с. 244.
36. Большаков О.Г. *История Халифата*. – С. 106.
37. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд...* – С. 90.
38. Бижанов Е., Мамбетуллаев М. *Раскопки некрополя Токкалы в 1968 г. // Антропология и культура Кердера*. – Ташкент, 1973. С.60–61.
39. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд...* – С. 90; Бижанов Е., Мамбетуллаев М. *Раскопки некрополя...* – С. 60–61; *Религиозные верования народов СССР. Т.1*. – М., Л., 1931. – С.363.
40. Лэйп Э.У. *Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в.* – М., 1982. – С.395–406.
41. Лот А. *Туареги Ахаггара*. – М., 1989. – С.190.
42. Принишу искреннюю благодарность И.И. Варьяш за консультацию.
43. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд...* – С. 89.
44. Леонова Н.Б., Смирнов Ю.А. *Погребение как объект формального анализа // Краткие сообщения Института археологии АН СССР*. – 1977. – Вып. 148. – С.16–23. Гуляев В.И., Ольховский В.С. *Погребальные памятники и погребальная обрядность: проблемы анализа и интерпретации // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений*. – М., 1999. – С.10–18.
45. Большаков О.Г. *Суверия и мошеничества в Багдаде XII–XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство*. – М., 1984. – С. 148.
46. ал-Газали Абу Хамид. *Воскрешение наук о вере (Ихйя' 'улум ад-дин)*. Перевод с араб. В.В. Наумкина. – М., 1980. – С. 131–139.
46. ал-Газали Абу Хамид *Эликсир счастья (Кимйа-ий са'адат) // Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме*. – СПб., 1997. – С. 141–142.
47. Большаков О.Г. *Суверия и мошеничества в Багдаде ...* – С.144–148.
48. *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу*. – М., Л., 1939. – С.77.
49. Измайлов И.А. *Поволжье и Мусульманский Восток в средние века (торговые пути и распространение ислама) // Россия и Иран: иранистика в Татарстане. Под ред. А.З. Егорина, Н.М. Мамедовой*. – М., 2001. – С.116–127; Измайлов И.А. *Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Под ред. Р.М. Мухаметшина*. – Казань, 2002. – С. 22–37.
50. *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу*. – М., Л., 1939. – С.77.
51. *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*. Публ. и коммент. О.Г. Большакова, А.А. Монгайт. – М., 1971. – С.58.
52. Кул Гали. *Кысса-и Йусуф (Сказание о Йусуфе)*. Критический текст, вступительная статья, примечания и комментарии Ф.С. Фасеева. – Казань, 1983; Также см.: Кул Гали. *Сказание о Йусуфе. Пер. с татар.* С.Н. Иванова. – Казань, 1985. По этому изданию приводятся все цитаты, поскольку они при сохранении поэтической структуры стиха почти дословно приводят текст первоисточника.
53. Кул Гали. *Сказание о Йусуфе...* – С.31.

54. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.235–336.
55. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.240.
56. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – С.37–38.
57. Мухаметшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Булгара. – Казань, 1987. – С. 49; Также см.: Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. – М., 1987. – С.108, 128.
58. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.52.
59. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.52–53.
60. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.236.
61. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.241.
62. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С. 238.
63. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.235.
64. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.241–242.
65. Генинг В.Ф., Стоянов В.Е., Хлебникова Т.А., Вайнер И.С., Казаков Е.П., Валеев Р.К. Археологические памятники у села Рождествено. – Казань, 1962. – С.83; Халикова Е.А. Сельские кладбища Волжской Булгарии XII – начала XIII вв. // Из истории культуры и быта татарского народа и его предков. – Казань, 1976. – С.50–51.; Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X – начала XIII в. – Казань, 1986. – С.82–83, 121.
66. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 43–132.
67. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 137–152
68. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 44–49.
69. См.: Изложение начал... – С. 67–68; *Китаб-аль-Джанаиз*; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд... – С. 70–71; *Китаб-аль-Джанаиз*...
71. Халикова Е.А. Билярские некрополи // Исследования Великого города. – М.: Наука, 1976. – С.: 113–121; Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 68–76, 88–93.
72. Халикова Е.А. IV Билярский некрополь // Новое в археологии Поволжья. – Казань, 1979. – С.114–118; Шарифуллин Р.Ф. Исследования IV Билярского могильника в 1979 году // Археологические памятники Нижнего Прикамья. – Казань, 1984. – С.65–82.
72. Хузин Ф.Ш. Великий город на Черемшане. Стратиграфия, хронология. Проблемы Биляра – Булгара. – Казань, 1995. – С.58,59.
73. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 43–100.
74. Фаттахов Р.М. Антропологическая характеристика материалов из IV Билярского могильника (по раскопкам 1972–1973 гг.) // Новое в археологии Поволжья. – Казань, 1979. – С.119–123.
75. Археологическая карта ТАССР. Западное Закамье. – Казань, 1986. – С. 63, №389.
76. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 36–66; Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Булгарии. – М.: Наука, 1992. – С. 87–108.
77. Казаков Е.П. Знаки и письмо ранней Волжской Булгарии по археологическим данным // Советская археология. – 1985. – №4. – С. 179–182.
78. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 59–66; Казаков Е.П., Халикова Е.А. Раннеболгарские погребения Тетюшского могильника // Из истории ранних булгар. – Казань, 1981. – С.21–35.
79. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 54–59, 82.
80. Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Булгарии... – С.89.
81. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 37.
82. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 108–133.
83. Газимзянов И.Р. О некоторых элементах в погребальной практике волжских булгар X–XV вв. // Гуманистические традиции Запада и Востока в музейном деле России и Татарстана. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Секция археологии. – Казань, 1997. – С.19–22.
84. Шутова Н.И. К истории изучения удмуртских погребальных памятников XVI–XIX вв. // Погребальные памятники Прикамья. – Ижевск, 1987. – С.84, №99.
85. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 149–152.
86. Гири П. Использование археологических источников... – С.199.
87. Гири П. Использование археологических источников... – С.190.
88. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – С.753–782. Критику этих представлений в отношении русского «язычества»
89. см.: Клейн А.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004. – С. 68–105.