

Главный редактор:

**Сафар Абдулло** (Казахстан)

Редакционный совет:

**М.М. Ауэзов** (Казахстан)

**М.Х. Абусейтова** (Казахстан)

**Т.К. Бейсембиев** (Казахстан)

**А. К. Акишев** (Казахстан)

**А. К. Камалов** (Казахстан)

**Мехди Санои** (Иран)

**Фаридун Джунайди** (Иран)

**Асгар Додбех** (Иран)

**Иброхим Динони** (Иран)

**Али Мухаммади** (Иран)

**Диловар Мухаммадпур** (Иран)

**Акбар Турсунов** (США)

**Саторзода Абдунаби** (Таджикистан)

**Абдуманон Насриддин** (Таджикистан)

**Шодмон Вахидов** (Узбекистан)

**Садри Саадиев** (Узбекистан)

**Ш. М. Шукуров** (Россия)

**Р. М. Шукуров** (Россия)

**А. Ш. Кадырбаев** (Россия)

**Р. Р. Рахимов** (Россия)

**Г. Асатрян** (Армения)

**Э. Ш. Хуршудян** (Армения)

**А. А. Арсланова** (Татарстан)

**В. Шуховцов** (Казахстан)

Представители журнала в городах:

**Р. Шукуров** (г. Москва)

**И. Павлова** (г. СанктПетербург)

**Г. Асатрян** (г. Ереван)

**А. Саторзода** (г. Душанбе)

**А. Насриддин** (г. Ходжент)

**Ш. Вахидов** (г. Ташкент)

**С. Саадиев** (г. Самарканд)

**М. Санои** (г. Тегеран)

Корректор:

**О. Фомина**

## СОДЕРЖАНИЕ

От главного редактора .....3

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

*Акбар Турсон, профессор, США, Таджикистан*  
«К экологии природы и культуры: от Разума  
к Мудрости».....5

*Шукуров Ш., д-р искусствоведения, зав.отделом*  
«Сравнительное культуроведение», ИВ РАН, Россия  
«Чесальщик тайны».....18

*Кадырбаев А.Ш., д-р истор.н., ИВ РАН,*  
*г.Москва, Россия*  
«Почтенные мусульмане» – хузэй и дунгане».....25

*Кушкумбаев А.К., д-р истор. н., профессор, дирек-*  
*тор научно-исследовательского центра «Евразия»,*  
*Евразийский нац. университет им. Л.Н. Гумилева, г.*  
*Астана, Казахстан*  
«Мадьяры, тюрки, кыпчаки: историческая связь  
сквозь тысячелетие».....37

*Маргарян Е.Г., к.истор.н., с.н.с. Института исто-*  
*рии АНА, доцент Ерев. Гос. университета, Ереван,*  
*Армения*  
«Трансформация митраизма в эллинистическую  
эпоху (Иран, Армения, Коммагена, Рим).....78

*Дубровская Д., к.и.н., с.н.с., Институт Востоковед-*  
*ения РАН, Россия*  
«Кушанское царство: империя,  
ушедшая в песок».....110

## ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

### ФИРДОУСИВЕДЕНИЕ

*Мухаммадхасан Идриси,Иран*  
«Исследование мифа о женщине в «Шахнаме» Фир-  
доуси».....127

*Махназ Норузи, Россия, г.Москва*  
«А.Фирдоуси и Л.Толстой: взгляд на идеальную  
женщину».....134



Журнал «Иран-наме» зарегистрирован в Министерстве культуры и информации Республики Казахстан за номером 8246-ж от 12.04.2007 г.

Журнал является научным изданием и преследует цели научного освещения истории, литературы, культуры, языка, философии иранских народов в контексте мировой цивилизации. С древнейших времен иранские народы жили бок о бок с другими народами региона, в частности, с тюркскими. Несомненно, эти связи имели огромное значение для взаимного обогащения культур этих народов.

На страницах журнала научно освещается плодотворное взаимовлияние культур народов Ирана и Центральной Азии, которые на протяжении многих веков жили в едином культурном пространстве. Хотя о культуре и литературе Ирана и Центральной Азии написано много работ, но журнал «Иран-наме» является первым специализированным журналом на русском языке, в котором публикуются научные работы, содержащие мнения специалистов-востоковедов, прежде всего иранистов и тюркологов, о культуре, литературе и различных этапах духовной истории народов региона.

## КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

*Шариф ШУКУРОВ, д-р искусствоведения, к. филол.н., зав. отделом сравнительного культуроведения в ИВ РАН, г. Москва, Россия.*

*Рустам ШУКУРОВ, кандидат исторических наук, доцент МГУ, г. Москва, Россия.*

«О воле в культуре»..... 144

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

*Сайид 'Али Миршарифи, Центр исследования и развития гуманитарных наук «Самт», Иран*

«Вестник милости» (продолжение, начало в № 3 (15) за 2010 г., № 4(16) за 2010 г., № 1 (17) за 2011 г.)..... 156

## ИНФОРМАЦИОННЫЕ СООБЩЕНИЯ

*Рустам Шукуров, кандидат исторических наук, Москва, Россия*

«Исламская утопия: проект счастья»..... 196

*Асадов Ф., к. истор. н., Институт востоковедения НАН, Азербайджан*

«Три похода Исмаила Ас-Самани в страну тюрок»..... 209

*Аникеева Т., ИВ РАН, Россия*

«О литературных источниках турецких хикайатов»..... 223

## РЕЦЕНЗИИ

*Сыроежкин К.Л., доктор политических наук, профессор, Алматы, Казахстан*

«Парадоксы истории»..... 231

*А. Камалов, д-р истор. н., главный научный сотрудник Института востоковедения им Р.Б.Сулейменова МОН РК*

«С.Г. Кляшторный. Рунические памятники уйгурского каганата и история евразийских степей»..... 239

## ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

*Галиев А., д-р истор.н., ИВ МОН РК, Казахстан*

«Путь в науку» (к 50-летию венгерской исследовательницы Агнеш Бирталан)..... 244

## ЗНАКОМСТВО С ИРАНОМ

Иран сегодня ..... 247

ТРЕБОВАНИЯ К АВТОРАМ ЖУРНАЛА ..... 257



# ИРАН-НАМЕ

От главного редактора

## Уважаемые читатели журнала «Иран-наме»!

Успешно продолжается пятый год выпуска нашего журнала. Журнал «Иран-наме» является сугубо научным журналом, а не коммерческим изданием. В наше время, когда интерес к знаниям вообще, а Востока в частности, к созданию, падает, и чтение уже потеряло свою былую активность, а люди больше стали пользователями электронных средств информации, сам факт выпуска востоковедческого научного журнала является смелым шагом. За короткое время выпуска наш ежеквартальный журнал приобрел своего читателя, мы получаем огромное количество писем с благодарностью из разных концов света, прежде всего, из стран бывшего СССР. Нам пишут ученые-востоковеды, специалисты по истории и культуре народов Центральной Азии, Ирана и Закавказья. Для нас эти отклики важны тем, что дают нам полную уверенность в том, что мы не зря занимаемся этим благородным делом.

С одной стороны, мы предоставляем возможность ученым высказаться, а с другой стороны, наша цель – дать наиболее полное и научно выверенное представление о прошлом и настоящем культурной и исторической жизни народов Востока, в частности иранских народов. Иранские народы никогда не жили в изоляции, их исторические связи с сопредельными народами, взаимодействие и взаимообогащение культур всегда были и будут в центре внимания нашего журнала. Нам пишут из Америки, Европы и ряда восточных стран с просьбой, отправить журнал. Но, к сожалению, мы не имеем такой возможности. Наши партнеры из Ирана (Организация по культуре при Министерстве культуры Ирана) взяли на себя обязательства по распространению журнала по ведущим библиотекам и востоковедческим центрам мира через свои культурные представительства. Редакция надеется, что они это делают. В остальном наши требования остаются прежними.

Я приглашаю всех иранистов и востоковедов стран СНГ, а также всех специалистов, изучающих культуру и литературу народов региона, активно участвовать в создании нашего журнала и отправлять свои статьи по адресу: [oriyonfar@mail.ru](mailto:oriyonfar@mail.ru) и [iran-name@mail.ru](mailto:iran-name@mail.ru)

Статьи должны быть на русском языке, набраны на компьютере объемом не более одного печатного листа и должны быть научными, а не наукообразными, желательно резюме на английском языке (которое будет опубликовано).

В публикации журнала финансовую помощь оказывает Культурное представительство при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан.

Выражаем признательность Культурному представительству Исламской Республики Иран в Российской Федерации за оказанную помощь в предоставлении материалов.



# ИРАН-НАМЕ

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Акбар Турсон,  
профессор, США, Таджикистан

## К ЭКОЛОГИИ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ: ОТ РАЗУМА К МУДРОСТИ

*Каждый из нас неминуем,  
Каждый из нас безграничен.  
Каждый из нас обладает правом на эту землю,  
Каждый из нас несет в себе вечные цели земли...*

*Уолт Уитмен*

Приоритетным для Хартии Земли является защита окружающей среды. Но, судя по всему, уже при составлении этого документа международными экспертами была осознана необходимость *более общего* подхода, основанного на признании неразрывного *единства* понятий окружающей среды, прав человека (в широком смысле, включая и равноправное человеческое развитие) и мирного сосуществования народов. Это потребовало экспликации и понятия «*окружающая среда*»: отныне она, наряду с природной средой, включает в себя и *социокультурную* среду. Так была проложена идейная тропинка к формированию философского ядра Хартии Земли, известного ныне как *концепция устойчивого развития*. Квинтэссенцию этой концепции, которую можно рассматривать как новую форму гуманизма, составляет следующая глобально-этическая максима: *удовлетворять потребности ныне живущего поколения, не лишив будущее поколение равной возможности удовлетворять свои потребности.*

Этот моральный императив вытекает из нового понимания классической категории *развития*. Оно исходит из внутреннего *единства* различных сторон и граней развития человеческого общества (экономического, социально-политического, культурного и духовного), интегрированных воедино новоформирующимся экофилософским сознанием. Последнее же не просто констатирует *взаимосвязанность* различных аспектов развития; оно настаивает на их изначальной *взаимозависимости*.

Что до ранее вошедшего в концептуальную систему науки понятия «*экологический кризис*», то оно является продуктом не теоретического разума, а разума эмпирического: наступление глобального экологического кризиса было констатировано в начале семидесятых годов (на первой конференции ООН по окружающей среде). Эмпиризм проявляется и в том, что это понятие и поныне толкуется узкопрофессионально, исходя из традиционного, исторически сложившегося естественнонаучного представления об экологии. В действительности же требуемое Хартией Земли «новое ощущение глобальной взаимозависимости и всеобщей ответственности» подразумевает развитие более глубокого и всеобъемлющего экологического сознания, которое по логике вещей должно вырастать на стыке философии, науки и этики.

## 1

В минувшем столетии человек, уже прославивший себя покорением высочайших горных вершин и безднми мирового океана, освоением знойных пустынь и ледяных полюсов, наконец, созданием ядерных электростанций и высокоскоростных компьютеров, увенчал свою многогранную креативную деятельность выходом в Ближний Космос. В наши же дни, когда вокруг Земли кружатся сотни специализированных искусственных спутников, действует долговременная орбитальная станция со сменным международным экипажем, когда люди уже побывали на Луне, а их автоматические посланцы на планетах, когда, наконец, первая межзвездная ракета покинула пределы Солнечной системы в надежде поведать нашим галактическим братьям по разуму о великих интеллектуальных свершениях на Земле, можно говорить о наступлении в многовековой эволюции *Homo sapiens* совершенно нового этапа.

Для раскрытия герменевтики этого исторического переворота необходимо обратиться к *предыстории* космологии, становление и развитие которой символизирует собой соответствующие ступени становления и развития человеческого самосознания вообще. У идейных истоков мифологической и натурфилософской космологии лежит очень старая, но

никак нестареющая мысль об изначальной соотнесенности Человека и Мироздания как двух самостоятельных, но внутренне взаимосвязанных начал. В самые ранние ступени космического самосознания человека, когда Мироздание было объектом мифопоэтического созерцания, человек и Вселенная представлялись двумя устремленными друг к другу живыми существами, созданными по единому образцу и пронизанными единой душой.

На уровне же философского самосознания они предстали двумя высокоорганизованными мирами – *Микрокосмом* и *Макрокосмом*, аналогичными по устройству и функционирующими по одним и тем же законам, причем их взаимоотношение приобрело ярко выраженную антропоцентрическую окраску. Так, следы этой идеи ясно просвечиваются в Авесте – древнейшем литературном наследии далеких предков современных таджиков и иранцев. (Его старейшие части современные авестологи относят к XI-IX векам до начала христианского летоисчисления.) Философская мысль арабо-аджамского Средневековья вновь возродила идею единства микрокосма и макрокосма и придала ей особое значение и звучание [1].

Для религиозно-философской антропологии данной исторической эпохи характерна высокая степень *интериозации* космического целого: человек не противопоставляется Вселенной как ничтожная песчинка, а рассматривается ее миниатюрной копией. Мироздание построено «по образу и подобию» человеческого (индивидуального и социального) бытия, а потому оно при всем своем устрашающем величии и изумляющей гармонии не подавляет человека. Между ними устанавливается отношение координации: *человеческая* концепция Космоса переходит в *космическую* концепцию Человека.

Разработанное в религиозно-философских рамках тасаввуфа (суфизм) учение об «*Инсон-и Камил*» основано именно на таком возвышенно-поэтическом понимании взаимоотношения Человека и Мироздания [2]. В мировоззренческо-ценностной перспективе суфизма Совершенный Человек предстал наиболее универсальным и образцовым бытием, включающим в себя все ступени реальности и все степени существования. Философской зрелости эта концепция достигла в творчестве Абдулкадира Бедиля (XVII в.) и Мухаммада Икбола (XX в.).

В нашу эпоху произошел скачкообразный переход человека на принципиально новую ступень *космического самосознания*: если раньше, касаясь взаимоотношения микрокосма (Человека) и макрокосма (Вселенной), обращали внимание на *эпистемологическую активность* человека как субъекта познания, то теперь речь идет уже о самоутверждении чело-

века в качестве субъекта *космического действия*, то есть о начале эпохи *практического воздействия* микрокосма на макрокосм.

Выдающийся русский ученый-энциклопедист В. И. Вернадский, положивший начало новому учению о биосфере и роли разумной жизни в ней, еще в сороковые годы прошлого столетия говорил о превращении Человека в мощную *геологическую силу*, способную перестроить своим целеполагающим трудом всю планету. Он имел в виду формирование принципиально нового состояния биосферы, названного им *ноосферой*.

К исходу двадцатого века, когда в результате космоплавания преобразующая деятельность человека приобрела поистине космические масштабы, наметилась перспектива значительного расширения первоначальных горизонтов ноосферы: она может и должна охватить собой всю Солнечную систему. Это знаменует собой превращение человека из *геологической* силы в *космическую* – уже согласно предвидению К. Э. Циолковского, предначертывавшего грандиозный план освоения Луны, астероидов, планет, а также их спутников. Более того, он рассматривал перестройку Солнечной системы как первый шаг на долгом пути расселения землян «*по лицу всей Вселенной*». Циолковский был убежден в том, что в будущем, выйдя на широкие просторы и совершая межзвездные перелеты от одного солнца к другому (по мере их угасания), человечество обеспечит своему роду физическое бессмертие!

Но, как предупреждал русский философ Николай Бердяев, «*самоутверждение человека ведёт к самоистреблению человека*». В самом деле, тот же Разум, на крыльях которого по научно-фантастической воле мечтателя из русской глубинки человечество собиралось покорить Вселенную, открыл для него и другую перспективу, на этот раз *трагическую* – если угодно, *апокалиптическую*, ласкающую слух теологов и телеологов. Еще в шестидесятые годы, в связи с созданием нового поколения термоядерного оружия, мощность которого измерялась уже не в килотоннах (как бомбы, сброшенные на несчастные японские города), а в мегатоннах, возникла реальная угроза существованию не только человечества, но и всех форм жизни на земле!

Таким образом, как оказывается, чудовищ порождает не только *сон разума*; их может порождать также *бодрствующий разум*, предоставленный самому себе, сиречь *морально необузданный*.

О степени реальности же атомного апокалипсиса можно судить по впечатляющему научному описанию глобальных последствий межконтинентальной атомной войны – «*ядерной ночи*» и следующей за ней «*ядерной зимы*» [3]. С этой вполне серьёзной (математически доказанной)



эсхатологической перспективой, которая может наступить, если служивая часть мирового научного сообщества, работающая по известному правилу «*Чего изволите?*»), не окажется на высоте нравственных императивов современности. (Пусть это не покажется преувеличением, как сказал бы Сталин, «перепуганного интеллигентика». Могу сослаться на факты неоднократного «экспертного» заключения о необходимости нанести ядерные удары по СССР, а недавно участились призывы разрушить с помощью «маломощного» атомного заряда подземную ядерную инфраструктуру Ирана.) К тому же остается вероятность случайного пуска межконтинентальных ядерных ракет, вызванная ошибкой невнимательного оператора, приборов наблюдения (компьютеризованной системы радаров) или суетливого политика, напичканного теми же, так называемыми экспертами идеями «*звездных войн*». Деструктивную роль фактора случайности не надо доказывать современникам трагедии Чернобыля и Фукиямы [4].

В этой связи обращает на себя внимание и такой научный результат, странный во многих отношениях (к сожалению, я не могу здесь входить в детали вопроса, разъяснить хотя бы суть парадокса Ферми). Активный поиск следов разумной жизни на планетах, входящих в другие звездные системы (отсутствие жизни на остальных планетах Солнечной системы можно считать доказанным – несмотря на продолжающееся давление на науку со стороны не в меру самоуверенной художественной фантастики!), потерпел неудачу, хотя систематические поиски ведутся четыре десятка лет (согласно международной программе SETI). Загадочное молчание гипотетических «Братьев по Разуму» (а ведь в пользу их реального существования можно привести очень строгие теоретико-статистические аргументы) уже навело на мысль о том, что земная жизнь может оказаться *уникальным* космическим феноменом. В общем контексте этого отрезвляющего астрофизического факта (пусть и связанного с современным уровнем развития астрономического наблюдения) поистине *космологическое измерение* приобретает угроза атомного самоубийства человечества на Земле. Ведь человек, превратившийся в свете дня в мощную *космогоническую силу*, ныне способен уничтожить плоды четырехмиллиардной эволюции Вселенной!

Это уже явная *дегуманизация* науки, изначально призванной служить человеку в его извечной борьбе за выживание своего рода. Рассматриваемая экзистенциальная угроза самому космическому существованию постренессансного человека, окрыленного своими ранними победами над природой, заставляет его оглянуться и задуматься над неожиданными по-

следствиями своей всевозрастающей практико-преобразовательной деятельности. Ибо впервые за всю историю существования человеческого рода выяснилось, что он ответственен не только за себя, но и за *все* живое, за *всю* биосферу, его породившую. Это предполагает переход на новый уровень космического самосознания, в этот раз в сфере *морали* говорю о необходимости формирования новой, космической этики, возлагающей на землян поистине *вселенскую ответственность* за свои действия на Земле и Небе.

## 2

Девятибалльная волна воинствующего антикоммунизма, которая во времена недоброй памяти горбачевской «*Катастрофы*» неожиданно поднялась со дна, казалось бы, тихой морской глади советской действительности, представила марксизм как философскую апологетику самой безжалостной практики социальных преобразований. Я отнюдь не намерен удариться в другую крайность, а именно следовать за советской традицией идеализации марксистского учения, тем более в ее ленинской интерпретации, как высшей формы гуманизма вообще. Однако необходимо обратить внимание и на то, что именно в идейных рамках этого «безжалостного» учения была философски обоснована необходимость *гуманного* отношения к природе. Эта идея сама по себе не нова; своими истоками она восходит к ирано-туранской этической традиции, наиболее выпукло выраженной в художественном творчестве Абулкасима Фирдоуси и Муслихиддина Саади. Но марксистская постановка вопроса об отношении человека к его естественному окружению отличалась в двух существенных отношениях: во-первых, вопрос был сформулирован в наиболее общей и глубокой форме, а именно говорилось о *взаимодействии* природы и общества; во-вторых, была осознана необходимость *социокультурного регулирования* этого взаимодействия.

Обобщая исторический опыт новоевропейского времени, Ф. Энгельс задолго до наступления нынешней критической ситуации призывал не слишком обольщаться победами над природой. Ведь *«за каждую такую победу она нам мстит. Каждая из этих побед имеет, правда, в первую очередь те последствия, на которые мы рассчитывали. Но во вторую и третью очередь совсем другие, непредвиденные последствия, которые очень часто уничтожают значение первых»* [5].

В качестве поучительного исторического примера Энгельс указал на те катастрофические результаты, к которым привело необдуманное вмешательство древних обществ в ход природных процессов. Так, то массо-

вое выкорчевывание леса, которое имело место в Месопотамии, Греции, Малой Азии и других местах, положило начало последующему запустению этих некогда цветущих мест, ибо уничтожение лесов лишило их естественных центров скопления и сохранения влаги.

Между тем, в наши дни, когда человек уже стал ощущать силу сопротивления «покоренной» природы, иные горячие головы, не в меру увлеченные идеей колонизации планет Солнечной системы, предлагали немедленно доставить на Венеру земные микроорганизмы с тем, чтобы до прибытия туда человека они превратили ее в «удобное местожительство для ускоренно размножающейся человеческой расы». И это при нашем-то смутном представлении об отдаленных последствиях крупномасштабных техногенных воздействий на биосферу Земли, включенную к тому же в сложную динамику малоизученных космических процессов!

Говоря более простым языком, в отношении человека к природной среде, тем более естественной среде чужих планет, значительно отличающейся от земных условий, нельзя руководствоваться правилом работы советских строителей, обозначенном в известном анекдоте как «принцип 2П» («давай, давай – потом посмотрим»). Впрочем, как показывает ход новейших научных дискуссий – изрядно политизированных! – вокруг проблемы глобального потепления климата, прогрессистская идеология эпохи европейского Просвещения продолжает доветь и в философском подсознании человека постмодернистской эпохи.

Однако не будем забегать вперед...

### 3

Если бросить ретроспективный взгляд на самые ранние этапы истории взаимоотношения человека и среды обитания, то обращает на себя внимание следующая особенность становления его космического самосознания. Полная зависимость первобытных людей от внешнего мира, противостоящего им как «*грубая громада*», выразилась в наивно-космологическом культе мироздания. В специфичных же социокультурных условиях иных раннеисторических цивилизаций мироздание предстало не в качестве *идеала* – этического (как в арийском ареале культуры) или эстетического (как в малоазийской античности), а в образе грозного *идола*, вызывающего лишь сильный страх.

Совершенно противоположный тип отношения к естественной среде стал складываться в эпоху европейского Ренессанса: новая физика и философия, низведя «вечное» и «совершенное» Небо до уровня «бренной» и «несовершенной», а то «грешной» земли, и слив их в одно космическое

целое, подчинили это последнее Человеку как всеильному покорителю природы. Именно картезианское понимание человека как Господина и Владыки природы стало символом европейского Нового времени, предопределившего характер всего последующего взаимоотношения цивилизации и природы. Так сложился современный утилитарно-практический подход к внешнему миру, который твердо основывался на твердой вере в науку как всезнающую, неоспоримую и всемогущую силу.

Мировоззренческо-ценностная ситуация стала меняться к началу восьмидесятых годов прошлого столетия, когда общественное сознание (особенно его политическое измерение) Европы и Америки оказалось под давлением новых, социально значимых научных фактов, касающихся перспективы дальнейшего развития человеческой цивилизации в целом. Речь идет о двух новых направлениях междисциплинарного исследования, слившихся в восьмидесятых года в одно целое.

*Первое направление* было представлено группой международных экспертов по глобальному развитию, объединенных Римским клубом. О характере и тональности научных выводов и обобщений Римского клуба можно судить уже по названиям его первых аналитических обзоров глобальных проблем, изданных этим экспертным сообществом под общим названием «Трудности человечества»: «Пределы роста» (глобальная модель Медоуза-Форрестера, 1972), «Человечество на перепутье» (глобальная модель Месаровича-Пестеля, 1974) и «Пересмотр международного порядка» (доклад Тинбергена, 1976) [6].

*Второе направление* возглавил вашингтонский Институт всемирных наблюдений (Worldwatch Institute, 1975), исследования которого обобщались в ежегодно издаваемом тематическом альманахе *State of the world* («Состояние мира») [7].

Исследовательская группа этого научного учреждения в преемственной связи с концепцией «органического роста», выдвинутой Римским клубом, ввела в оборот новое понятие «*sustainable development*» (буквально: «жизнеподдерживающее развитие»). Это понятие, представляющее землю как живой организм, а ее отдельные регионы – живыми клетками, по своей аксиологической сути является антиподом современного понимания экономического развития как *стабильного роста*, которое в равной мере характерно для индустриальной и постиндустриальной эпох. Спустя десять лет (1987) термин «устойчивое развитие» узаконила Международная комиссия ООН по окружающей среде и развитию, и с тех пор он закрепился в мировом научном и политическом обиходе, что отражает определенный сдвиг в парадигматическом основании современного об-

щенаучного мировоззрения. Этот сдвиг в наиболее адекватной форме выражает новоформирующаяся *экологическая культура*, исходящая из идеи *органической целостности и самоценности всех форм жизни*.

Выводы обоих направлений научной аналитики, обнаружившей реальные границы традиционного экстенсивного и предположительно неограниченного развития, совпадают в главном: *внутренние* измерения «пределов роста» глобального развития (социокультурные параметры) оказались сильнее его *внешних* измерений (истощение ресурсов земли, например).

Расширению и углублению общего поля научного поиска перечисленных направлений глобального исследования [8], равно как и уточнению и развитию их идейных посылок и фундаментальных понятий, призвана глобалистика – новая междисциплинарная по концептуальному и методическому инструментарию область знания. Теперь, когда глобалистика, включив в свой предмет новейшие проблемы глобализации, начинает играть ведущую *интегративную* роль, на нее уже обращает внимание мировая элита – не только научная, но и особенно политическая.

Современный уровень научно-теоретического осмысления данного круга общественно значимых вопросов представляет *экофилософия*, которая, несмотря на свою молодость, превращается в центр кристаллизации нового синтеза, включающего в орбиту взаимодействия не только классическую философию и современную науку, но и постмодернистскую критику, а также теологию. Это вписывается в контекст новейших тенденций в методологии науки, в которой центр тяжести переместился на осмысление *комплексных, междисциплинарных и стыковочных* отраслей знания – туда, где ведущую роль играют интегративные начала.

#### 4

Экология, первоначально возникшая как конкретная наука о взаимоотношении организмов растительного и животного миров со средой их обитания, к концу двадцатого столетия превратилась в общую науку о взаимодействии природы и культуры. Вырастая на почве синтеза естествознания и обществознания, она, в свою очередь, начала оказывать радикальное воздействие на породившие ее «*две культуры*» (согласно известной классификации Чарльза Сноу), как и равно на самих ученых – на их этические установки и аксиологические ориентации. Более того, ценностные мотивы, в особенности нравственные, начали проникать в самую ткань естественнонаучного познания и тем самым вновь, но уже на новом уровне, прокладывая себе дорогу в сферу человеческих отношений к природе вообще. Однако в наши дни характер этих отношений суще-

ственно изменился. В самом деле, этические и эстетические отношения древних к миру были *созерцательно-пассивными*, в частности, они выражались в поэтизировании природы и подражании ей, как недостижимому совершенству. Теперь же эти отношения приобретают *созидательно-активный* характер. Космизирующая деятельность земного человека, устремленная на создание «*области Разума*» (ноосферы), в недалеком будущем наверняка охватит собой всю Солнечную систему. Остается надеяться, что она будет преобразована по эстетическим канонам, учитывающим не только особенности «*Коперниканской архитектуры*», но и императивы эко-ориентированной космической этики.

Императив нашего времени состоит в том, что для разрешения критической экологической ситуации «*Большую науку*» необходимо интегрировать в *гуманистическую перспективу* современной элитной культуры. В частности, требуется органическое соединение овеществленной силы знания не только с новыми идеалами красоты, но и, что очень важно, с теми извечными идеалами добра (блага), которыми исстари вдохновлялись гуманисты всех времен и народов. Это, в свою очередь, требует соответствующего расширения логического объема (экстенциала) традиционного *понятия добра* (блага): в сферу нравственных отношений человека включается *вся живая природа*, в том числе и *все* формы внеземной жизни. Сейчас стародавний призыв стоиков «*жить согласно природе*» должен звучать совершенно по-новому.

Теперь речь идет уже не о том, чтобы человек, овладев «естественной правдой», смиренно занял место, уготованное ему природой в ходе эволюции; наивно-нигилистические лозунги современных воинствующих антисциентистов («*Долой науку, назад к природе!*») не менее иллюзорны (если не сказать реакционны), чем призывы ультрарационалистов эпохи европейского Возрождения («*Расширить власть человека над природой, куда все не станет для него возможным!*»). В наше время речь может идти только об одном: о *научном* (в широком смысле) *управлении* процессами взаимодействия природы и культуры вообще, человека и биосферы в особенности.

Вместе с тем, необходимо отметить, что в культурном наследии человечества есть и другие идеи, которые удивительным образом гармонируют с современными этико-экологическим настроением. Так, согласно традиционным верованиям таджиков, в дни Навруза небо проявляет к земле особую благосклонность. В праздничные дни на землю спускаются ангелы (*фаршитагон*). Но небесные посланники не посещают дома землян в двух случаях: если (1) они не убраны, и (2) там нет мира и согласия.

В системе элитной культуры Навруза эти два элемента народного поверья приобрели универсальное значение, и как таковые могут быть органически включены в новоформирующееся *глобальное экосознание*. Если вопрос включить в контекст современного глобализирующегося мира, то эти этические императивы Навруза (кстати сказать, самого древнего новогоднего праздника на земле) приобретают особое гуманистическое значение и звучание.

Так, если пределы семейного дома расширить до масштабов земного мира, то в таджикском обычае предпраздничной уборки можно усмотреть прообраз теперешнего *экологического императива*, требующего не допускать загрязнения окружающей среды. Более того, в свете нравственных архетипов культуры Навруза (культ моральной чистоты, особенно воспитание одухотворенного чувства нетерпимости по отношению ко лжи и лицемерию, о чем, кстати, восторженно сообщал древним грекам «Отец истории» Геродот) можно углубить и само понятие *экологии*, а именно ставить вопрос о предотвращении загрязнения не только окружающей *физической* среды, но и среды *духовной*.

Речь идет о *расширении* традиционного предмета экологии: в него наряду с защитой *природы* необходимо включить также защиту *культуры* – как от разрушения, так и от духовного загрязнения. Ведь разрушение и загрязнение первой (природы) зачастую является следствием деградации второй (культуры).

Этот *новоэкологический императив* фактически уже прокладывает себе дорогу в коллективное сознание мирового сообщества. В основополагающих документах ООН – от Декларации тысячелетия до многочисленных рекомендаций ЮНЕСКО – настойчивый призыв к диалогу на всех уровнях международного общения сопровождается подчеркиванием необходимости укрепления культурного взаимопонимания, воспитания религиозной толерантности и поощрения духовного развития, включающего преодоление этно- и культуроцентристских предрассудков и идеологических предубеждений (типа ненависти к другим). В стратегии перехода от «*культуры реагирования*» к «*культуре предотвращения*», реализуемой нынче ООН в глобальном масштабе, важнейшим звеном как раз является экология культуры.

Центральная категория экологии культуры – многообразие. Вопреки началам классического марксизма и утопиям новейшего глобализма, овеванным неолиберальной мечтой о *конце истории (a la Фукуяма)*, вовсе не стремление к *единообразию* мира, а, наоборот, культивирование его *разнообразия*, является общеисторическим фактором выживания челове-

ческого рода. Но с одним существенным методологическим уточнением: расцвет разнообразия должен сопровождаться *интерактивным взаимодействием*.

К сожалению, судя по текущей международной практике, политическому мышлению современности все еще чуждо понимание многообразия в качестве позитивного фактора развития. Как неоднократно констатировалось в документах ООН, именно восприятие многообразия как угрозы не позволяет многим увидеть общие ценности, соединяющие всех нас в одно историческое целое – *глобальную цивилизацию*.

В намечающейся глобальной перспективе новое измерение должна приобрести и древняя идея гармонии, которая, будучи распространена на сферу взаимодействия общества и окружающей среды, символизировала бы собой подлинную *гуманизацию* практико-преобразовательной деятельности социума. Иными словами, формирующаяся сейчас ноосфера должна быть не просто олицетворением творческой мощи Разума, показателем величайшего взлета научно-технологической мысли, но и стать ареной нравственных деяний Человека. Гипотетические космические цивилизации в свое время были классифицированы академиком Н. Кардашевым по уровню их технологической мощи. За основу классификации космических цивилизаций я бы взял уровень их *социокультурного развития*, о чем следовало бы судить по степени адекватности решения нового класса научных проблем, квалифицируемых как *глобальные*. (Экологическая проблема в широком смысле – одна из них.) При таком подходе именно *экологическая этика* могла бы выступать ведущим компонентом будущего «*галактического культурного обмена*», о котором некоторые астрофизики «романтического» склада мечтали еще сорок лет назад [9].

Для этого, однако, необходимо реализовать и другой духовный потенциал идеи субстанционального единства Микро-Макрокосмов. Говорю о необходимости их коэволюционного взаимодействия: *Ното sapience*, преобразовывая среду своего обитания (а это и есть наиболее полное проявление деятельной сущности человека как самосознания природы), одновременно должен преобразовывать и самого себя – свой духовный мир и социальную организацию. Конечная же цель этого креативного преобразования – превращение человека *Разумного* в человека *Мудрого*.

Самая светлая голова Благородной Бухары девятнадцатого столетия Ахмад-и Дониш, размышляя о путях и средствах изменения социальной среды своего значительно отставшего в своем историческом развитии края, заключил: «*Справедливость вырастает на почве зрелого ума*». Он писал это во времена, когда о справедливости говорили одни богословы



(и то применительно к божественной милости) и поэты, а невежественные правители руководствовались принципом «сила есть, ума не надо». Под зрелым умом Дониш понимал *нравственный Разум*. Именно он и олицетворяет *Мудрость* в ее классическом смысле и значении. Мудрость же венчает духовную эволюцию мыслящего человека...

### ***Литература:***

[1] Подробнее см.: Акбар Турсунов. *Идея микрокосма и макрокосма в истории философии и современной науке*, Москва, 1977.

[2] Современный уровень культурологической разработки данной темы в духовной перспективе трех ветвей ибрагимской (авраамской) традиции представлен в следующей коллективной работе: Шариф Шукуров (Ред.). *Совершенный Человек. Теология и философия образа*, М.: Валент, 1997.

[3] См., например: Laurence Badash. *A Nuclear Winter Tale*, Massachusetts Institute of Technology; а также: Alan Robock. *Time to bury a dangerous legacy, Part II: Climatic catastrophe would follow regional nuclear conflict*, A Publication of Yale Center for the Study of Globalization: «YaleGlobal», 17 March 2008.

[4] См., в особенности: *Red Alert: Japan warns of possible nuclear meltdown* Stratfor, 12/03/2011.

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс. *Сочинения*, т. 20, с. 495-496

[6] Подробнее см.: Meadows D. L. et al. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books. 1972. См. также: Э. Пестель. *За пределами роста*, М.: Прогресс, 1988; King A. *The Club of Rome: Reaffirmation of a Mission*, *Interdisciplinary Sciences Review*, vol.11 (1), 1986.

[7] См. информационный сайт: <http://www.worldwatch.org/buds/pdf>

[8] Есть и другие направления исследования глобального развития, но их рассмотрение потребовало бы значительно увеличить объем данного текста. См., например: Н. Н. Моисеев, В. В. Александров, А.М. Тарко. *Человек и биосфера. Опыт системного анализа и эксперименты с моделями*, М., 1985; Н. Н. Моисеев. *Восхождение к разуму. Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям*. – М., 1993.

[9] См.: Carl Sagan. *The cosmic connection. An extraterrestrial perspective*, Anchor Press, 1973, pp. 241-243.

Шукуров Ш.,

д-р искусствоведения,  
зав.отделом «Сравнительное  
культуроведение» ИВ РАН, Россия

## ЧЕСАЛЬЩИК ТАЙНЫ

Тактильность важна для входа в понимание вещи, входа в бытие вещи. Касание, как концепт, формирует не просто образ (Бланшо<sup>1</sup>), но и весь мир (Подорога<sup>2</sup>). Даже, когда от храмов остаются одни руины, люди приходят с тем, чтобы коснуться живых храмовых камней. Однако и Храм касается пальцев и ладоней человека, он передает ему энергию созидательной силы, подключает его в свое силовое поле. Следовательно, создается особое тактильное пространство, поле взаимного схватывания вещи и человека. Не менее важно понимать, что предпонимание образа, означенное касаниями, не может быть верным без предвосхищения того, как он устроен. Например, в персидской классической поэзии существует образ гребня и процедура расчесывания, т.е. приведение вещи в надлежащий порядок, предваряющая окончательный вход в значение вещи. Важнее всего другое: персидский поэт Хафиз подменяет писчее перо (qalam) гребнем (shāna) –

*Kas chu Khāfiz nagushād az ruhi andisha niqāb,  
To sar-e zulf-e sukhan rā ba qalam shāna zadand.*

*Никто, кроме Хафиза, не снял завесы с лика мысли,  
Извивы речей не причесал писчим пером<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> См. об этом: М. Бланшо, Пространство литературы, М., 2002, С. 22-23.

<sup>2</sup> В. Подорога, Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов, М., 1995, с. 125-130.

<sup>3</sup> Диван Хафиза, Тегеран, 1372, № 184, С. 134. Мы благодарны доктору Сафару Абдулло за отсылку к отмеченному изданию. Два бейта газели посвящены одной теме – стремлению вскрыть непрозрачность слов, что требует их упорядочения, включения в упорядоченный дискурс. Вот только один пример: слово andisha переведено нами как *мысль*, однако, у этого слова есть еще значения – *сомнение, беспокойство, страх, боязнь*. В этом случае можно полагать, что слово, речь, с которой следует снять покров тайны, одновременно может означать необходимость придания словам поэта однозначности, покоя, отсутствия страха.

Антитетическая природа слова *andisha* и, соответственно, всего бейта принуждает читателя изменить вектор логики понимания и поверить в то, что извивы *кос* (локонов)-речей могут быть причесаны каламом. Предполагаемая назначенность газелей Хафиза для суфийской аудитории не снимает необходимости выведения антитетической логики, в основе которой покоится метафора, принцип скольжения значений от одного полюса значений к другому. Нам следует доверять произнесенному поэтом слову, не сводить многозначность слова к его однозначному значению. Нам важна мера противоположностей, основанная на вере в полисемантическую нагруженность одного слова, когда вещь, казалось бы, разламывается противоположными значениями, оставаясь всегда целостной.

Итак, калам-гребень проводится по раскинутым, извилистым, неупорядоченным косам-локонам устной речи, и тем самым, преодолев сомнения, утверждается мысль поэта, т.е. благополучно достигается порядок смысла, который заключен в записанном поэтическом тексте. Сомнение речи обращается в уверенность письма. Запись поэтического текста сравнивается с расчесыванием неупорядоченной устной речи с тем, чтобы, преодолев сомнения и утвердившись в собственной мысли, создать его, записав каламом, но еще и ввести в него необходимую меру различия по отношению к устной речи. Для того и приводятся слова об извивах *кос-локонов*. Волосы надлежит гребнем отделить друг от друга, подобное отделить от подобного. Для чего это делается, не только ведь для того, чтобы волосы были уложены в прическу?

Нет, цель разделения волос и речи гребнем состоит в выявлении в неструктурированном множестве (волос, речей) единичного – локона, мысли или поэтической речи. Для выявления во множестве единичного вводится процедура различия. Различие, действительно, процедурно, поскольку, как говорил Жиль Делез в книге «Различие и повторение», «множественное – это множество, единичное – множество». Различие призвано дифференцировать и примирить возникшие противоречия.

Каждая прядь волос назначена для чего-то одного: одна прядь для завитка локона, другая для *кос*, третья для *буклей*; – сходное постигается посредством различия, будь то волосы, по которым движется расческа, или калам, организующий устную речь в поэтический текст. В женской прическе сходное непременно разделено по форме, об этом говорит Хафиз, на этом же выстроен порядок прически и в *haute-couture*. Только так можно упорядочить множественное, прическу или поэтическую речь. Для того писчее перо и сравнивается с гребнем. Процедура уподобления в таких случаях неприемлема.

В свою очередь, интерпретация текста аналогична повторному расчесыванию уже существующего текста. Интерпретация – это одновременно переорганизация и еще одна детерриторизация уже существующего единства текста. В этом случае читатель следит как за пространственной целостностью текста, так и за тем, как и что записано каламом и, наконец, как могут пониматься всевозможные значения текста. Организация и переорганизация текста, выявление меры его различий и повторений и есть вход в закономерности существования дискурсивной практики автора, текста, эпохи. Калам – это орудие и записи, и организации материала, текста; не его композиции, а дискурса – формальных и потаенных закономерностей построения поэтической речи. И калам служит явственным орудием детерриторизации первичного замысла текста, образа и образов, именно он размещает, раз-мечивает, расчесывает текст на бумаге, т.е. делает все возможное для последующей смены его места, но уже в качестве выявления его значений, а, быть может, и смысла. Калам – это Другой по отношению к тексту, за ним таится Другой Другого<sup>4</sup>, Который в Коране клянется вышним Каламом, стоящим у истоков творения. Другой Другого, предопределяя стратегию обращения с вещью и даже со своим Я, вырабатывает меру отношения к миру, с которой расческа/калам обращается и с волосами, и калам/расческа с поэтической речью. Калам-расческа, тем самым, оказывается одним из действенных инструментальных образов антропологии культуры Ислама, невыявленность которого в современной философии и поэтологии вызвана незначительным вниманием к самой постановке вопроса об антропологических горизонтах его культуры. Мы приведем пример тому из исламской агиографии.

Образная неприбранность и тяжесть письма или устной речи расчесывается каламом с тем, чтобы придать легкость, почти невесомость и, соответственно, прозрачность смысла. Легкость и прозрачность не противостоят тяжести, спутанности, недостижимости смысла. Первое является мерой и порядком второго, его внутренним измерением, которое настоятельно требуется выявить с помощью расчески-калама. Первый дискурс является проявлением второго. Мы продолжим разговор о сказанном ниже в последней части этой главы.

---

<sup>4</sup> О дискурсии Другого, за спиной которого находится Другой Другого см. подробно в лекциях Лакана: Ж. Лакан, Семинары образования бессознательного (1957-1958). Книга 5, М., 2002. Психологическое обоснование этой темы у Лакана находит свое подтверждение не только в религиозной практике, но, самое главное, в поэтике, на уровне обсуждения проблем образа и дискурса.

Совсем не зря прозвищем знаменитого иранского суфия Мансура Халладжа было «чесальщик Тайны». Эта метафора основана на реальности: Мансур принадлежал к семье чесальщиков пряжи (араб. *халладж*). Мансур сказал Ана-л-Хакк (Я есмь Истинный) и был казнен за эти слова. Он расчесал, т.е. познал Истину<sup>5</sup>. Вещь не может быть понята без предварительного касания, а такое касание может обратиться в интенсивно-долгое расчесывание расческой или каламом пространства неприбранной, спутанной вещи. Таким образом, только после того, как произойдет выявление соответствий между пространствами внутреннего и внешнего дискурсов, возможен разговор о значении и даже смысле этой вещи.

Когнитивная метафора расчесывания является хорошим примером организации и реорганизации вещи ещё и посредством интенсификации возможностей по поиску значений и смыслов. Такую метафору называют имагинативной<sup>6</sup>. В этом случае о тождестве не может идти речи, ибо постоянная реорганизация вещи не позволяет остановиться ни на одной конечной ее форме. Расчесывание посредством расчески/калама – это процедура и инструмент расподобления вещи, основанной на интенсивности ее пространственно-тактильного начала. Не столь важно время расчесывания, важна умозрительность проникновения в глубину вещи, выхода на поверхность и вновь ухода в пространственные глубины, туда, где, казалось бы, надлежит находиться смыслу. Результатом всех этих манипуляций расческой или каламом является образ, образ вещи и даже образ тайны. Образ, выявляемый процедурой расчесывания вещи, лежит не просто в глубинах вещи, значения и смысл могут всплывать на поверхность и вновь уходить вглубь вещи только затем, чтобы показать многоуровневость и многомерность образа. Какую бы конфигурацию ни придумал мастер расчесывания, надо помнить, что в основе создаваемого образа всегда остается исходный материал. Например, персидский суфий Хайдар Амули сказал, что в письме важны не буквы, а чернила, составляющие истинный смысл написанного. А одним из эпитетов Иисуса Христа, создавшего новый Храм, является Краеугольный Камень. Это тот камень, что собрал вокруг себя камни общины, составившие новый Храм. Так и в любой прическе важна не ее форма, а только множественность волос, которые следует прибрать и перебрать, дабы получить искомый образ и образы. Вот, почему единичное также множественное. Волосы, подобные

---

<sup>5</sup> О входе в вещь и процедуре расчесывания см.: Ш.М. Шукуров, *Искусство и тайна*, М., 1999.

<sup>6</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. E. Romero, B. Soria, *Cognitive metaphor theory revisited* // *Journal of Literary Semantics*, 34, 2005.

аристотелевским топосам, выкладываются в некий образ-прическу. Так и чернила только потому являются инструментарием пишущего, поскольку они подают необходимый материал, из которого складываются буквы и письменная речь. А потому смысл должен искаться не в образе чернил, а в самих чернилах.

И еще раз: значения и смысл образа не могут находиться ни просто внутри, ни на поверхности вещи, образ только для того погружается в глубины вещи, чтобы одним движением расчески/калама по запутанной вещи, он мог быть выведен на поверхность пространственной глубины вещи и даже отделен от последней. Ведь гребень становится каламом. В данном случае не столь важно направление движения интерпретатора – метафорическое «расчесывание» вещи может вестись как по горизонтали, так и по вертикали, интерпретатор-чесальщик может уходить вглубь вверх, вглубь вниз, вглубь вправо или влево. Таким образом, вскрывается объемность вещи, которая перестает соответствовать себе самой.

Ради методологического уточнения вспомним о ready-made Марселя Дюшана. В числе его работ по выведению предметов из однозначного индустриального и бытового предназначения, и введению их в неоднозначный статус вещи-экспоната находится и расческа, хранящаяся в Музее Искусств Филадельфии<sup>7</sup>. Хафиз ввел образ расчески, в качестве поэтической метафоры, а Дюшан увидел в ней же метафору, которая превосходит свое предметное состояние, эта метафора выведена за пределы самой вещи и сообщает нам дополнительную информацию, не связанную с прямыми функциями расчески.

Оба мастера – Хафиз и Дюшан, – несмотря на различие культур и время жизни, действовали в одном ключе, в русле одного методологического направления. Такие вещи способны смотреть в глаза человеку, глядящему на них, ибо они способны изменить модус их мышления, заставить человека увидеть в любой вещи нечто отличное от нее, быть может, даже более весомое, вполне годящееся для внутреннего, неслышного диалога с ней.

Очевидно, что вещь расчесывает некто, Другой; это обстоятельство важно для выявления истинной или симулятивной сути вещи, ее выявляет именно Другой, чужой по отношению к вещи. Даже Я человека, расчесывающего свои волосы, оказывается по отношению к своим волосам Другим. Ведь нередки случаи, когда волосы не поддаются тебе, не ло-

---

<sup>7</sup> DADA. Catalogue publié sous la direction de Laurent Le Bon à l'occasion de l'exposition DADA présentée au Centre Pompidou, Paris, 2005, P. 383, ill. 3.

жаты, упорствуют, своевольничают. Их причесывает Другой, а потому ему мнится, что одному ему ведомы истинные параметры вещи и ее возможные смысловые горизонты. Сама по себе вещь кажется нейтральной в плане формальной и смысловой организации, только Другому удастся организовывать и переорганизовывать систему ее силовых полей, чтобы понять не просто круг ее возможных значений, но, в первую очередь, тип дискурса, согласно которому устроена уже не вещь, а образ вещи. Но так только кажется. Чернила, волосы или Краеугольный Камень знают о себе много больше, нежели может представить себе Другой, создающий формы и значения вещей. Истинный смысл остается там, где покоится сама вещь, мнимо подвластная разного рода манипуляциям.

Доминанта текстовой культуры для иранской культуры, к которой столь внимательны были не только поэты, в определенный исторический период перестает быть абсолютной. Это хорошо видно на примере миниатюры, которая, начиная с конца XIV в., все более и более эмансипируется в нечто самостоятельное, правда, внутри книги. Культ текста и книги никогда не подвергался сомнению. Однако текст перестает контролировать, в первую очередь, его изобразительное сопровождение и «расчесывать» читателям приходится и сами изображения, ибо они обретали полную самостоятельность. Пластическое начало визуальной культуры иранцев, в конце концов, одерживает верх над текстом. Текст и книга породили изображение-иллюстрацию, добившись обратного эффекта – отныне смысл текста таился в изображении, а оно, в свою очередь, порождало все новые и новые смыслы, не имеющие прямого отношения к тексту.

И еще раз. Филологически-текстовая культура Ирана не терпит крах, но рядом с поэтами встает равноценная фигура художника, рядом с каламом поэта и писца оказывается калам живописца. Естественно, встает вопрос, как, каким образом понять саму процедуру отделения изображения от текста, во-первых. А также, каким образом следует подойти к тем смыслам, которые порождает собственно визуальная культура иранцев, во-вторых. Визуальная пластика обладает своим значением, отдельным от всего того, что часто насильно вторгается в нее силой разума и эрудиции исследователей<sup>8</sup>. Это различного рода философские и суфийские представления, благо они действительно существовали в непосредственной близости от художников. Наша задача в этой книге отлична от подобных опытов. Нас интересует сама пластика, то саморазвертывание смыслов и

---

<sup>8</sup> На этот счет негативный опыт символизации персидской миниатюры предложен американским исследователем: M. Barry, *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Behzad of Heart*, Ed. Flammarion, 2004.

значений, которые предлагает состоявшаяся и самостоятельная визуальная антропология Ирана. В том случае, если итогом нашего понимания визуальной антропологии окажутся такие представления, которые могут быть сопоставлены и, более того, введены в соответствующий дискурс, мы без сомнения отметим это немаловажное обстоятельство. Пока же в этой главе мы представим те подходы к интересующим нас концептуальным осмыслениям визуальной антропологии Ирана, которые показались нам наиболее примечательными.



Кадырбаев А.Ш.,

д-р истор.н.,

ИВ РАН, г.Москва, Россия

## «ПОЧТЕННЫЕ МУСУЛЬМАНЕ» – ХУЭЙ И ДУНГАНЕ

Прежде чем начать речь о дунганах, обратимся к их истокам. А их истоки в Китае, где живут хуэйцзу или хуэй, из среды которых и вышли в пределы центрально-азиатских владений Российской империи, в основном в Семиречье и Прииссыккулье, во второй половине XIX века дунгане. Хуэй или дунгане, как их называют в Центральной Азии, говорящие по-китайски, насчитывают в Китае от 15 до 20 млн. человек. Они обладают в современном Китае (КНР) высшим уровнем национально-государственной автономии – автономным районом, каковой в КНР, кроме хуэй, имеют уйгуры, тибетцы, монголы, чжуаны.

К мусульманам из числа коренного населения собственно Китая относятся хуэй. Различные группы хуэй неоднородны по своему происхождению. Хуэй северо-запада Китая – это смесь ряда этносов, где одной из весомых была тангутская струя, народа, говорившего на языке, близком к тибетскому, чье исчезновение как этноса, государства с самобытной цивилизацией, было предрешено в XIII в. завоеванием Чингисхана. Силой, внедрившей ислам в Китае, были монгольские завоеватели, а именно потомок Чингисхана, правитель северо-запада Китая по имени Ананда – ярый приверженец ислама в отличие от большинства своих соплеменников монголов. Ананда стал мусульманином, потому что его отец, у которого часто умирали дети, доверил его воспитание «туркестанскому мусульманину Мехтару Хасану Ахтачи. Жена этого человека Зулехха выкормила его грудью, поэтому мусульманская вера укрепилась в его сердце и была непоколебима...» На Ананду последовал донос монгольскому повелителю Китая хану Хубилаю, но его спасло то, что его преданность и войска были нужны Хубилаю для сохранения престола. Хубилай-хан решил не обращать внимания на то, что «все то войско и население области Тангут (т.е. северо-запада Китая и смежных территорий Восточного Туркестана) – мусульмане и упорствуют в этом», предоставив Ананде возможность «самому разбираться в своей вере». Преемник Хубилая на юаньском троне хан Тимур благосклонно относился к исламу, и при нем

Ананда «много радел о мусульманстве». Как писал великий историк той эпохи, персидский летописец Рашид-ад-Дин: «Из положения Ананды и его войска можно сделать вывод, что в ближайшее время дело ислама в тех областях достигнет совершенства и, по изречению Корана, «они войдут толпами в веру Аллаха» и станут «правоверными и единобожниками-мусульманами... и их дети и внуки».<sup>1</sup>

Рашид-ад-Дин не ошибся: хотя Ананда в 1307 году «был пожалован смертью» за попытку захватить юаньский трон, дело его не пропало – дети и внуки тех, кто населял область Тангут, – китайцев, тангутов, монголов, тюрок, тибетцев, а также таджиков, персов, арабов, пришедших с монгольскими завоевателями в этот регион, уже в XIV столетии слились в единую группу мусульман, жителей Юаньской империи, говоривших в основном по-китайски.<sup>2</sup>

Религиозные искания монгольской правящей элиты известны, еще Чингисхан при всей жестокости его завоеваний завещал терпимо относиться ко всем религиям, и его потомки следовали его завету. Поэтому среди Чингизидов были и христиане, и буддисты, и мусульмане. В 1279 г., став правителем северо-запада Китая, Ананда обратил в ислам 150 тысяч монголов, находившихся под его началом и все население подвластной ему области – тангутов, китайцев, выходцев из Центральной Азии и стран Персидского залива – тюрок, персов, таджиков, арабов, где последние уже были мусульманами.

При правлении монгольской династии Юань в Китае с 1271 по 1328 гг. «мусульманский язык» фарси или новоперсидский был одним из государственных языков вместе с монгольским и китайским,<sup>3</sup> а мусульмане выходили на первые роли в монгольском управлении Китаем, оставив в истории имена главных министров Юаньской империи – Ахмада, Темудара, Давлатшаха, а также Пу Шоугэна, ранее служившего китайцам богатого судовладельца, обеспечившего монгольскую победу над китайской империей Сун на море, – выходцев из Центральной Азии и стран Персидского залива. Среди мусульман, достигших высот на поприще китайской учености, известны выходец из Бухары Сейид-Аджаль и его сыновья Шамсутдин и Хусейн, писатели и художники Као Кэгун и Садулла, поэты Бегликшах, Али Яоцин с сыном Ли Сиыном, знатоки учения китайского мудреца Конфуция – Худубудин, Мула ад-дин, Хайрудин, алхимик бухарец Риза, градостроители юаньской столицы Ханбалыка на месте современного Пекина – Якдар с сыном Мухаммедшахом, астроном перс Джамаль ад-Дин, географ Шамсы, автор энциклопедий и книг по географии стран, лежащих к западу от Китая, изобретатели и создатели новейших

для того времени образцов военной техники – осадных орудий доогне-стрельной артиллерии – Исмаил, Ала ад-Дин, Абу Бакр, Ибрагим, Хасан, Якуб; Ифтихар ал-Дин и врач Дин Хонянь<sup>4</sup> – переводчики с арабского и персидского на китайский медицинских трактатов египетского врача Ибн-ал-Байтара, других мусульманских лекарей – «Врачебный канон Ал-Канунфи ал-Тибба», «Хуэй-хуэй жофан» – (Мусульманские лекарства) и индийского литературного памятника «Панчатантра». В юаньское время в Китае получили распространение лекарственные препараты из мусульманских стран, часть из них с тех пор широко использовалась в китайской медицине, в летней столице юаньских правителей Кайпине были созданы медицинские учреждения, подчиненные ведомству «Императорские госпитали» и первоначально укомплектованные только мусульманскими врачами. В 1292 году в Ханбалыке и Кайпине были официально учреждены мусульманские медицинские заведения. А ранее, в 1271 году был учрежден институт мусульманской астрономии, а около восточной крепостной стены Ханбалыка на месте современного Пекина персидскими астрономами была построена обсерватория. Китайские источники свидетельствуют об использовании мусульманского календаря в Китае в это время. Персидско-среднеазиатское и арабское влияние сказалось на цветовой гамме китайских фарфоровых изделий периода Юань. Свою лепту внесли мусульмане и в развитие астрологии. При юаньском дворе звучали и пользовались успехом мелодии и песни на персидском и арабском языках, о чем свидетельствует знаменитый путешественник XIV века из Марокко Ибн-Баттута, побывавший в юаньском Китае. В эпоху Юань мусульмане составляли значительную часть населения северо-запада Китая, в городах Ганьчжоу и Сучжоу, крупные мусульманские общины появились на равнине Хуанхэ, на юго-западе, в Юньнани, не говоря уже о столице Ханбалыке и южных портовых городах Гуанчжоу, Ханчжоу, Цюаньчжоу, где находилась самая древняя и красивая мечеть в Китае. Еще в 30-х годах XIII века ремесленники-мусульмане, три тысячи человек, выходцы из Самарканда основали город Сымали в северном Китае и прославили его большими садами, выращенными по типу самаркандских. Китайские источники упоминают о существовании этого города в 1331 году через 100 лет после его основания. Тогда же, в период Юань, вошло в обиход традиционное наименование китайских мусульман – хуэй (что в переводе с китайского дословно означает «мусульманин».-Авт.), а среди самих хуэй или дунган – «ло-хуэй-хуэй» – «почтенные мусульмане».<sup>5</sup> Никогда еще, ни раньше, ни в последующие времена истории Китая мусульмане не играли такой заметной роли в государственной, научной и культурной

жизни этой страны, как это было в эпоху Юань при власти монголов, что способствовало возникновению такого феномена как симбиозная юаньская культура, неотъемлемой частью которой является и мусульманский компонент.

Таким образом, приверженцы Аллаха следовали заветам Пророка Мухаммада, который, как утверждают, говорил: «За знаниями не ленитесь даже идти в Китай, так как овладение знаниями обязательно для мусульман».

Известна такая старинная легенда. Когда-то Чингисхан вел свои войска через перевал Сан-Таш (по-тюркски «Множество камней») и повелел каждому воину положить по камню, и так образовалась каменная куча. По возвращении из похода Чингисхан приказал каждому воину опять взять из этой кучи по камню и переложить их в другую кучу, которая оказалась намного меньше первой. На печальный возглас своего военачальника, указавшего на первую кучу: «Это те, кто навеки остались на полях битвы!» – Чингисхан кивнул на вторую кучу: «Главные, что остались здесь». С тех пор, будто бы оставшиеся воины, по-тюркски «турган» («оставшиеся, ожидающие подсчета») расселились по долинам рек Джунгарии и стали предками дунган. Согласно другой версии, в войсках Чингисхана было много мусульман из разных стран, что соответствует исторической действительности, и, уходя из завоеванного Китая, он оставил править там своего сына, а с ним и мусульман, получивших прозвище «тургане» – «оставшиеся».<sup>6</sup>

Как видно из вышеизложенного, в фольклоре дунган нашли свое отражение реальные события. Важно и символично здесь то, что истоки своего происхождения в народной памяти дунган связываются с событиями монгольского времени, с XIII веком, и это подтверждается историческими источниками.

После падения власти монголов в Китае в 1368 г. и воцарении китайской династии Мин, хуэй были полностью китаизированы в языковом отношении и составили основу хуэй северо-запада Китая. Из хуэй был видный персонаж китайской истории эпохи Мин - знаменитый адмирал Чжэн Хэ, с именем которого связано первое известное кругосветное путешествие китайцев, когда китайские моряки вышли на просторы Индийского океана и достигли его берегов. Ознакомление с жизнью народов «южных морей», где в это время происходило укрепление позиций ислама, особенно в Индии и Юго-Восточной Азии, способствовало процессу проникновения мусульманства в Китай с юга и синтезированию ислама с китайской культурой, что нашло отражение в формировании хуэй юга и

юго-запада. В минский период продолжился численный рост и географическое распространение мусульманской общины в Китае, когда сложился традиционный для нее тип расселения в виде небольших общин, равномерно разбросанных по всей территории страны.

Повседневные и тесные контакты мусульман с китайцами приводили их к заимствованию местного уклада жизни. При Мин китайские мусульмане уже повсеместно носили китайское платье, говорили по-китайски, имели китайские имена, при строительстве мечетей следовали традиции китайской архитектуры. Но мусульмане в Китае сохранили отчетливое сознание своего единства и своей обособленности. Мусульманские общины в китайских городах жили своей замкнутой жизнью, где все было подчинено утверждению религиозных и культурных традиций ислама. Вместе с тем, последователи ислама в Китае заявляли о том, что их вера ничуть не противоречит заветам китайских мудрецов. Так, надпись на стеле в старой мечети в Шэньси гласит: «Великий мудрец Запада Мухаммад жил в Аравии много позже Конфуция, мудреца Срединного государства (Китая.-Авт.). Хотя они разделены веками и землями, у них – один разум и одна истина». Ученый мусульманин XVIII в. утверждал, что Бог в исламе есть не что иное, как высшее божество китайской традиции – Шан-ди, т.к. все религии за «почитание одного бога и одной истины». Другой исламский автор утверждал, что мифический первый правитель Китая Фуси был потомком Адама. Проповедники ислама в Китае подчеркивали сходство их религии с учением Конфуция, на котором основывались китайские традиции.

Заверения мусульман в их лояльности «великой традиции» конфуцианской империи не мешали китайским мусульманам соблюдать основы исламской системы образования, приветствовать друг друга по-мусульмански, называть друг друга своими мусульманскими именами, которые они сохранили, несмотря на все китайское культурное влияние. Свою веру они называли не «хуэй цзяо» – «мусульманское учение», как было принято в Китае официально, а «Цин-чжэнь цзяо» – «Чистое подлинное учение».

В этногенезе хуэй юга Китая, живущих в Юньнани, Гуандуне, Фуцзяни, на острове Хайнань, определенную роль сыграли потомки смешанных браков арабов и иранцев, торговые общины которых с VIII по XIII века поколениями жили в портовых китайских городах, с китаянками, что нашло отражение в фольклоре хуэй, в их легендах. Одна из легенд, бытующих и поныне среди хуэй и дунган, относит их появление как следствие

браков арабов, живших в Китае и женатых на китайках, хотя и проецирует эти события на еще более ранние времена эпохи Тан.<sup>7</sup>

Хуэй на острове Хайнань в заметной своей части потомки тямов из Индокитая, смешавшиеся с местными китайцами. С конца XVI в. в связи с упадком международной торговли на северо-западных окраинах минского Китая регулярно происходили восстания хуэй как реакция на притеснения китайских властей.

В 1758 году маньчжурские богдыханы из династии Цин, с 1644 года правившие Китаем, сокрушили кочевую империю западных монголов – ойратов Джунгарское ханство и завоевали Восточный Туркестан, населенный в основном мусульманскими народами. Разобщенность местных народов, которых не смогла объединить даже общая религия региона – ислам, междоусобицы их теократических правителей – ходжей или ходжаган привели к покорению Восточного Туркестана Цинской империей. Традиция сопротивления власти Китая под религиозными мусульманскими лозунгами родилась именно при ходжаган, неизменно до середины XIX в возглавлявшими антикитайские восстания. Цинские власти приняли ряд мер, стеснявших свободу вероисповедания мусульман в Китае. В 1731 г. мусульманам было отказано в праве на ритуальное заклание животных, позднее маньчжурский богдыхан Цяньлун запретил постройку новых мечетей и паломничество в Мекку.

Неудивительно, что в это время в жизненном укладе хуэй появились черты конспирации: религиозные службы в их кругу подчас производились тайно, хуэй пользовались в общении между собой системой шифров, тайно путешествовали, находя приют у своих единоверцев. На рубеже XIX-XX вв. иностранный путешественник в Юньнани отмечал, что местные мусульмане «организованы как тайное общество, и к их религии принадлежит большинство возчиков. В своих поездках они действуют как связные, не возбуждая подозрений, благодаря их занятию».<sup>8</sup>

Ко второй половине XIX в. относится особенно жестокое подавление «мусульманских восстаний» тюркских народов в Восточном Туркестане, ныне называемом китайцами Синьцзян («новая граница» по-китайски), и северо-западном Китае в провинции Ганьсу, где в 1864 г. появилось государство дунган – Урумчинский султанат, просуществовавшее недолго и павшее под натиском Китая. Итогом этих драматических событий было бегство 4 тысяч хуэй и 40 тысяч таранчей, с начала XX в известных как уйгуры, в Казахстан, Кыргызстан и Ферганскую долину, бывших тогда частью Российской империи. Следует отметить, что среди них было не-

мало жителей Кульджинского края, который с 1870 г. управлялся российскими властями в течение 10 лет, когда после передачи его Китаю местные мусульмане в заметной своей части предпочли остаться под русской властью и уйти в пределы Российской империи. Эта часть хуэй получила название дунгане, и ныне 40 тысяч дунган – граждане Казахстана, а 100 тысяч – Кыргызстана. Интересно, что уже в первые годы после переселения дунган в пределы Российской империи, благодаря их труду Русский Туркестан решил проблему обеспечения рисом, в котором раньше испытывал недостаток и даже стал его вывозить за пределы региона. Дунгане и поныне являются непревзойденными в Центральной Азии мастерами поливного земледелия.<sup>9</sup>

В 1928-1929 гг. в Ганьсу на северо-западе Китая вспыхнуло антикитайское восстание хуэй. Их лидером стал молодой генерал Ма Чжунин, заметная политическая фигура. После подавления этого восстания он остался не у дел и в 1931 г. принял участие в восстании мусульманских народов Восточного Туркестана, при этом заручившись моральной поддержкой главы Китайской республики в Нанкине Чан Кайши, обещавшего утвердить его губернатором Синьцзяна при условии, если он обретет контроль над ним. Прибыв в Синьцзян, Ма Чжунин стал фактически вождем повстанческого движения в Восточном Туркестане. Противоборство шло с переменным успехом и отличалось крайним ожесточением, в том числе по отношению к мирному населению с обеих сторон. К исходу 1933 г. в восстании участвовали в той или иной мере большинство народов Восточного Туркестана, в том числе и хуэй, причем религиозные мотивы отошли на второй план. Поддержали восстание басмачи Средней Азии, изгнанные в свое время советской властью из Туркестана, которых немало было в эмиграции в Синьцзяне, а также казахи, сотни тысяч которых ушли из Казахстана при проведении там коллективизации в 1929-1930 гг. из-за разразившегося по ее причине массового голода. Счет повстанцев шел на десятки тысяч. Неспособность китайского губернатора Цзинь Шужэня подавить восстание обострило междоусобную борьбу в китайском руководстве Синьцзяна и 12 апреля 1933 г. в результате военного заговора он был свергнут командующим китайскими войсками в регионе Шэн Шицаем, ставшим губернатором. Все более разгоравшееся восстание заставило синьцзянские власти в 1932-1933 гг. призвать на борьбу с ним все свои силы и привлечь на службу русских эмигрантов – бывших белогвардейцев, создав из них боеспособную часть в две тысячи бойцов. Власти Синьцзяна обратились за военной помощью к СССР и, хотя это вызвало

негативную реакцию Коммунистического Интернационала, эта помощь была ими получена в виде продажи оружия и боевой техники. СССР перебросил интернированные в СССР на дальневосточной границе с Китаем китайские части – 5 тысяч солдат, отступившие на его территорию под натиском японцев, в распоряжение властей Синьцзяна. В ноябре 1933 г. в Синьцзян была направлена так называемая «Алтайская добровольческая армия», сформированная из различных частей Красной Армии, которой в оперативном отношении подчинялись бывшие белогвардейцы. Им были обещаны амнистия и советское гражданство в случае победы над мусульманскими повстанцами. Вместе с тем, Шэн Шицай понимал, что силы оружия для победы недостаточно, и предпринял шаги, чтобы хоть в какой-то мере сбить остроту противостояния между китайскими синьцзянскими властями и коренными народами Восточного Туркестана. Он обнародовал принципы своей политики, основными из которых провозглашались – борьба с империализмом, дружба с СССР, расовое и национальное равенство, строительство новой экономики Синьцзяна. Предусматривалось соблюдение равноправия всех национальностей Восточного Туркестана при приеме на работу и оплате труда, свобода слова и собраний, помощь крестьянству, развитие просвещения и народного образования. Эти документы были выдержаны в духе демократии, социального и национального примирения. Все шаги Шэн Шицай были во многом ориентированы на СССР, без помощи которого справиться с ситуацией генерал был не в состоянии. После обнародования своего обращения Шэн Шицай предпринял действия по поиску примирения с повстанцами, обещая привлечение в состав синьцзянского правительства представителей народов Восточного Туркестана. Летом 1933 г. в стане повстанцев произошел раскол и на сторону губернатора перешел лидер уйгуров Ходжа Нияз из-за нежелания Ма Чжунина видеть в уйгурах равноправных партнеров в управлении будущим мусульманским государством. Вскоре на сторону Ходжа Нияза перешли казахи Алтайского округа и карашарские монголы. Упрочению власти Шэн Шицай способствовала официальная поддержка СССР, считавшего неприемлемым отделение Восточного Туркестана от Китая и оказавшего всестороннюю помощь властям Синьцзяна вплоть до участия советских войск в боях с повстанцами. Помощь СССР китайским властям региона вызывала возмущение и протесты коренного населения Восточного Туркестана, наносила авторитету Советского государства известный ущерб, поскольку имидж страны Советов, гражданами которой являлись родственные коренным жителям Восточного Туркестана народы Средней Азии и Казахстана, был в глазах первых неизмеримо выше по сравнению



с Китаем и несмотря даже на советскую поддержку китайцев, СССР рассматривался повстанцами как возможный плацдарм отступления и даже как союзник, хотя и не оправдал ожиданий повстанческих лидеров.

Попытка примирения Шэн Шицая с Ма Чжунином не удалась и боестолкновения их частей продолжались. С другой стороны 20 февраля 1933 г. в Хотане «Уйгурский комитет за национальную революцию» образовал временное правительство во главе с Сабитом Домулло, связанное с Британией, т.н. «правительство хотанских эмиров». А 12 ноября 1933 г. в Кашгаре Сабит Домулло как глава «правительства хотанских эмиров» провозгласил создание независимой Тюрко-Исламской республики Восточного Туркестана (ТИРВТ). Президентом вновь созданной республики был заочно избран Ходжа Нияз, создана и обнародована основанная целиком на мусульманском праве – шариате конституция.

Лидеры ТИРВТ установили контакты с Турцией, Афганистаном, Британией, Германией и Японией, добываясь дипломатического признания и помощи. В частности, не остались безучастными к восстанию власти Афганистана. Они не препятствовали выезду в районы восстания среднеазиатских эмигрантов, бывших басмачей, живших в Афганистане, профессионально и этнически близких мусульманам Синьцзяна. Более того, афганский премьер-министр Хашим-хан и лично король Афганистана Захир-шах принимали представителей восставших, в январе 1934 г. прибывших из Кашгара, рассчитывавших установить официальные отношения с Афганистаном, а также получить помощь деньгами и оружием. Хотя официально афганская сторона придерживалась политики нейтралитета, его власти и народ «с большими симпатиями» относились к созданию в Восточном Туркестане мусульманского государства, а лидер повстанцев Ходжа Нияз пользовался в Афганистане большим авторитетом. Афганская территория использовалась как перевалочная база для многих волонтеров, желающих помочь повстанцам. Кашгарцы действовали сразу на ряде направлений – прибывшие в Кабул – столицу Афганистана встретились с германскими посланниками. Другие направились в Пешавар, где установили связи с Союзом спасения Бухары и Туркестана, пользовавшегося поддержкой англичан. Ранее, осенью 1933 г. из Кабула в Кашгар был направлен турок Мустафа Али, прочно осевший в Афганистане, через которого велись переговоры о закупках для восставших большой партии стрелкового оружия – 4 тысячи винтовок. Вовлеченность Афганистана в восточнотуркестанские дела сохранялась и после подавления восстания. Так, в июне 1935 г. в Кабуле вновь побывали эмиссары из Урумчи с целью вербовки среднеазиатских эмигрантов для борьбы с китайскими

властями в Синьцзяне. Причем эти эмиссары были приняты в МИДе Афганистана. Они также установили контакты с японской миссией в Кабуле. Итогом этой деятельности стало прибытие в Синьцзян среднеазиатских эмигрантов во главе с курбаши – лидерами басмачей Файзул Максумом и Камильджаном.

Подобные шаги лидеров повстанческого движения вызывали негативную реакцию советской стороны, склонявшейся к более действенным формам помощи синьцзянским властям. Провозглашение ТИРВТ стало поводом для участия советских войск в боях с Ма Чжунином. Используя военную авиацию, они разгромили дунганских повстанцев. Отступая на юг, Ма Чжунин в 1934 г. занял Кашгар – столицу ТИРТВ, после чего республика прекратила свое существование. Ее руководство было разогнано или арестовано людьми Ходжа Нияза – союзника Шэн Шицая. Ма Чжунин ушел на территорию СССР, где был интернирован, но не выдан властям Синьцзяна, несмотря на требование Шэн Шицая. Причем об этом было опубликовано в советской печати, чтобы подчеркнуть лояльность СССР к потерпевшим поражение повстанцам. А к началу 1935 г. в строгом согласовании с китайской стороной из Синьцзяна вывели последние части Красной Армии, оставив китайцам всю материальную часть этих соединений.

События в Восточном Туркестане в 1931-1934 гг., в которых столь активное участие приняло Советское государство, укладываются в логику противоречивого и многопланового движения в Центральной Азии, получившего свое развитие еще в начале 20-х гг. и проявлявшего себя до начала второй мировой войны. В Восточном Туркестане, как и в большинстве центрально-азиатских стран, эти события при очевидном национально-освободительном характере движения имели исламскую окраску. При этом участники восстания столь разнились по интересам и были так разнородны в социальном и этническом отношении, что ислам не смог стать для повстанцев цементирующей идеологией. Межэтнические противоречия повстанцев, особенно между хуэй и уйгурами, очевидное влияние на них зарубежных сил, проследивающийся антисоветизм способствовали поражению в 1934 г. восстания мусульманских народов Восточного Туркестана<sup>10</sup>

Хуэй и дунгане – мусульмане суннитского направления ханифитского масхаба. Попытки их ассимиляции китайцами на протяжении столетий, в том числе и в сравнительно недавнее время (1949-1979 гг.), были безуспешны. Среди причин живучести мусульманской общины в Китае, прежде всего их истовая вера в исламские духовные ценности, поскольку

ку именно ислам стал основой формирования хуэй как этноса, народа. Способствовали выживанию хуэй их географическая распыленность и многоликость. С одной стороны, китайские власти не имели перед собой компактной массы мусульман, которую можно было бы расчленить и тем самым ослабить. С другой стороны, хуэй выступали одновременно и как религиозная, и как этнокультурная, а нередко и как профессиональная группа населения. В результате у властей не было единого критерия квалификации мусульманских подданных. Таким критерием оказывалось поведение самих мусульман. Пока хуэй вели себя смирно, они были частью «добрého народа», хотя и весьма своеобразной по своим обычаям в пестром составе жителей «Поднебесной империи». Стоило им возмутиться, как они в глазах китайских властей теряли само право на жизнь.

Хуэй, близкие по языку и многим особенностям культуры китайцам, вне сомнения отдельный от них этнос с четко выраженным этнорелигиозным самосознанием, что признается современным китайским государством. В КНР хуэй имеют статус национального меньшинства и имеют национально-государственную автономию – Нинся-Хуэйский автономный район, сопоставимый с нашим понятием края или республики. С 1979 г. и до наших дней после прихода к власти «патриарха китайских реформ» Дэн Сяопина началось возрождение ислама в Китае и восстановление связей его мусульманских народов с исламским миром, что в целом способствовало укреплению лояльности хуэй по отношению к китайскому государству. На китайский язык была переведена священная книга мусульман – Коран. Именно народ хуэй является исламским лицом одной из величайших цивилизаций мира – китайской.

Дунгане, близкие к хуэй, уже почти полтора века живут в окружении народов Центральной Азии, сначала в составе Российской империи, затем СССР, а ныне в независимых постсоветских государствах, в основном в Кыргызстане и Казахстане. В советское время и сегодня дунгане пользуются определенной национально-культурной автономией. В Кыргызстане издавалась межреспубликанская газета на дунганском языке «Ленин кичи» – «Ленинское знамя», на кыргызском республиканском радиовещании отведены часы для передач на дунганском языке, в Академии наук Кыргызстана существует сектор дунгановедения. Дунганский язык подвергся сильному культурному влиянию со стороны русского и тюркских языков Центральной Азии, функционирует на русском алфавите – кириллице. В Казахстане дунгане компактно живут в Таразе, Джамбулской и Алматинской областях.

## *Литература:*

1. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т.2, М.-Л., 1952, с.206-209.
2. Кычанов Е.И. Новые материалы об этногенезе дунган. Советская этнография. М., 1978, №2.
3. Huang Shijian. *The Persian language in China during the Yuan dynasty. Paper on Far Eastern History*, 34, September, Canberra, 1986, p. 86-88; Ян Чжунцзюй. Юань-дай хуэй-хуэй-жэнь ды чжэньчжэ дивэй (Место мусульман в управлении при Юань). Лиши яньцзю (Исторические исследования), 1984, № 3, с.112.
4. «Юань-ши» (История династии Юань), в сер. Соинь-бонабэнь, 24 династийные истории, Шанхай-Пекин, 1958, цзюани 387, 81, 125, 196, 48, 203, 128, 7, 138.
5. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987, с.148-151.
6. Дунганские народные сказки и предания. Перевод с дунганского. М., 1977, с.5-7.
7. Там же.
8. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., с.150-151.
9. Моисеев В.А. Новые данные о международных съездах на русско-китайской границе в Центральной Азии в 80-х гг. XIX-начале XX в. – Центральная Азия и Сибирь. Первые научные чтения памяти Е.М.Залкинда, 14 мая 2003 г. Барнаул, 2003.
10. Бармин В.А. СССР и Синьцзян в 1918-1941 гг. Барнаул, 1998, с.99, 121-130.

Кушкумбаев А.К.

д-р истор. н., профессор, директор научно-исследовательского центра «Евразия»  
Евразийский нац. университет им. Л.Н. Гумилева,  
г. Астана, Казахстан

## **МАДЬЯРЫ, ТЮРКИ, КЫПЧАКИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ СКВОЗЬ ТЫСЯЧЕЛЕТIE**

*Прошлое часто воскресает в сердцах потомков.  
Лев Гумилев*

Разноаспектные вопросы происхождения этносов<sup>9</sup>, межэтнические взаимоотношения, взаимодействия, взаимовлияния, различные сложные, и недостаточно изученные этногенетические процессы ассимиляции и метисации в древний и средневековый период в истории народов и племен, населявших обширные просторы евразийских степей, продолжают оставаться в фокусе внимания ученых: историков, этнологов, археологов, антропологов. Давно известна и зафиксирована на протяжении нескольких тысяч лет, с эпохи легендарных ираноязычных саков, скифов,

---

<sup>9</sup> В зарубежной (европейской) литературе этот термин появился уже в XIX в., а в России в начале XX в., который использовался в значении «народ». Его научное осмысление и теоретическое определение произошло позднее и стало необходимой дефиницией любого этнологического исследования. С 40-х гг. XX в. это понятие и производные от него термины – «этническая общность», «этническая территория», «этнические признаки», «этническая граница», «этническая специфика», «этногенез» стали широко употребляться в научных формулировках этнографов. Этническими общностями стали объявлять «племя», «народность», «нацию». В 60-80-е гг. в советской научной историографии происходит уточнение применяемых терминов и «этнос» стал обозначать все этнические общности от уровня племени до нации. Тогда же произошло оформление двух направлений теории этноса, представленных известными учеными – Ю.В. Бромлеем и Л.Н. Гумилевым, которые выступали с диаметрально противоположных точек зрения. Первый отстаивал дуалистическую теорию этноса, второй выдвинул пассионарную теорию этногенеза. Этот спор продолжается до сих пор. Таким образом, в специальной и популярной литературе термин «этнос» употребляется для обозначения различных уровней этнических общностей. Насколько понятие «этнос» и сопутствующий ему понятийный аппарат адекватно и полно отражает происходящие многовекторные историко-этнические процессы в кочевых обществах Евразии древности и средневековья? Этот вопрос, на мой взгляд, требует дальнейшей методологической проработки. В данной статье автор применяет понятие «этнос» наряду с близким ему по смыслу общим соответствием – «народ».

савроматов, сарматов, аланов, а также гуннов, тюрко- и монголоязычных народов средневековья генеральная закономерность движения кочевников с Востока на Запад. На протяжении, по крайней мере, полутора тысячи лет явственно наблюдается указанный базовый алгоритм, радикально изменявший развитие политических и этнических процессов степной Евразии и всей ее ойкумены. Начиная свое исходное движение с какой-либо территории, региона или местности (локальной зоны), расположенной, как правило, в глубинах центрально-азиатского историко-географического региона (Монголия, Южная Сибирь, Алтай, Джунгария, Восточный Туркестан, Казахстан) или на ее периферийных границах, кочевые народы целеустремленно шли в западном направлении Великой Степи. Этот путь неизменно проходил по землям современного Казахстана. В исторической науке за казахскими степями недвусмысленно закрепилось (отчасти справедливо) обозначение как огромного «степного коридора», соединявшего Центральную Азию с Восточной Европой, хотя именно с территории Казахстана запускались (или вернее начинались) практически все крупные инвазии и нашествия кочевников на близлежащие и отдаленные оседло-земледельческие области. На землях Казахстана продолжительное время (от нескольких десятков до нескольких сотен лет) на рубеже древности и раннего средневековья жили сарматы, аланы, хунну, а ряд тюркских народов и племен (карлуки, печенеги, огузы, кимаки, кыпчаки и др.) вплоть до монгольского завоевания Евразии включительно. Это подтверждается значительным массивом исторических источников (письменные сведения, археологические данные).

Так, например, монгольские армии в середине 30-х гг. XIII столетия, накануне старта знаменитого семилетнего похода Чингизидов 1236-1242 гг., базировались на землях северо-западного Казахстана и далее продвигались на запад Евразии. Если так представить историческую картину, то казахстанская территория являлась не просто широкой проходной зоной для кочующих кочевников, а стала выполнять, прежде всего, в силу своего географического расположения, функцию своеобразного «накопительного резервуара», собирающего как людские, так и иные ресурсы. Одновременно ее можно обозначить как обширную культурно-контактную область, в которой происходило взаимодействие кочевников различного этнического происхождения. Не доходя до состояния кризисно-критической массы и внутреннего взрыва, группы кочевников-аутсайдеров, не выдержав конкуренции с другими более активными и воинственными соседями, формируя

«пассионарное» (дееспособное) миграционное ядро, уходило на поиск более свободных земель<sup>10</sup>, сминая на своем пути или включая в свой состав остатки политически разрозненных слабых племен.

К представленной закономерности продвижения азиатских кочевников по мегастратегической линии – «Восток-Запад» относится и евразийская миграция предков мадьярского народа раннего средневековья. Считаю, сейчас нет весомых сомнений в том, что начало этногенеза (этнической истории) протомадьяров-кочевников проходило в азиатской части евразийского континента или, по крайней мере, на стыке географического разделения Европы и Азии, также расположенной на территории Казахстана. Как доказывается исторической наукой, мадьярские племена, пройдя Волжский рубеж, в течение всего (или со второй четверти) IX в. кочевали по восточно-европейским степям и в конечном итоге своей миграции закрепились в Карпатском бассейне на рубеже IX-X вв., завершив, тем самым, цикл известного феномена «*Великого Переселения народов*». Выдающийся российский тюрколог-этнолог, видный представитель евразийского научного направления – Л.Н. Гумилев очень точно, на мой взгляд, отметил, что мадьяры и сама «*Венгрия – осколок Великой Степи в сердце Европы. Поэтому венгры держались, как могли, справедливо считая, что кругом их враги*» [Гумилев, 1993, с. 155]. И это действительно так!

Мадьяры (древневенгерские племена), прибыв в причерноморские степи, уже обладали по определению крупнейшего специалиста в области ранней этнической истории мадьярского народа В.П. Шушарина, четко выраженным этническим самосознанием собственной этнической общности (см.: [Шушарин, 1997]). Можно ли установить сейчас, насколько развитым или вернее, на каком уровне этого самосознания были «первые» мадьяры? На этот принципиальный вопрос, мне представляется, следует ответить утвердительно<sup>11</sup>. И это самосознание, судя по исто-

---

<sup>10</sup> Эти факты массового переселения кочевых народов подтверждаются имеющимися источниками. Так, по легендарному сообщению неоднократно цитировавшегося исследователями венгерского Анонима, родина мадьяр хоть и была «обширна», но «все же не могла прокормить и вместить множество рождавшихся там людей. Поэтому семь правителей, которых называют *Хетумогер* и которым стало тесно в их местах, задумали вырваться из них. Тогда эти семь правителей, посоветовавшись, постановили уйти из родной земли и занять земли, пригодные для обитания...» [Деяния венгров, 2007, с. 93]. Хотя настоящие обстоятельства миграции могли быть иными или стали следствием совокупности неблагоприятных факторов, но в таких повествованиях о «деяниях» предков на первый план выходит ключевая первопричина.

<sup>11</sup>Такого мнения придерживается В.П. Шушарин, подчеркивающий, «что сохранение восточнее Карпат... этнических топонимов можар, маджар – это дополнительное свидетельство о длительности и стабильности данного самоназвания у отколовшейся от основной массы части мадьярского этноса, что, в свою очередь, говорит о том, что мадьярами во 2-ой половине IX в. называл себя весь этнос, а не только одно из его племен» [Шушарин, 1997, с. 113]. В цити-

рическим материалам, было вполне сформировавшимся и соответствовало распространенной опознавательной-опозиционной антитезе: «мы» – «они». Следовательно, первичная стадия этногенеза древнемадьярского народа началась раньше в какой-то, условно «отдаленной», области восточно-евразийских лесостепей или степей и далее продолжилась в Понто-Каспийском регионе.

Происходило ли уже тогда, в азиатский период мадьярской истории, их самоидентификация через коллективный этноним «мадьяр»? Да, так как у них в это время активно шел процесс осознания единства своей этнической целостности, этнополитической интеграции и надплеменной консолидации, формирования общей идеологии включенных в мадьярский союз племен. В то же время, вполне очевидно, что эндоэтноним «мадьяр», как следует из достоверных данных, был названием одного из ведущих кланов мадьярского объединения семи племен<sup>12</sup>, от имени ко-

---

роvanном предложении стоит согласиться с автором, что сохранение этнопонимов «можар, маджар» свидетельствует о длительной «стабильности» этого этнонима и указывает на его долговременную устойчивость и преемственность. Несколько иная точка зрения сложилась у Р.Г. Кузеева, высказавшего следующие соображения: «топонимы с основой можар, мажар, известные также и на территории Башкирии, не находят в прямой связи с этнической историей мишарей и с происхождением их этнонима. Более вероятным является предположение, что топонимы с этой основой оставлены населением угорского или финно-угорского происхождения, часть которого оказалась в составе мадьярского союза. Трудно также согласиться, с попытками связать топонимы с основой «маджар», распространенные в эпоху позднего средневековья на Северном Кавказе и в Средней Азии, с этнонимом мадьяр. Очевидно, действительно, мы в данном случае имеем дело с этнонимическими созвучиями (Волкова, 1972, стр. 42; Ртвеладзе, 1972, стр. 155), и реальное значение многочисленных этнонимов, топонимов и антропонимов с основой «маджар», известных в тюрко-монгольском мире эпохи средневековья, еще предстоит, раскрыть» [Кузеев]. Полагаю, такой подход указанного автора сейчас не представляется возможным поддержать. В моей статье в дальнейшем будет показана взаимосвязь и тождественность понятий «можар», «мажар» и «маджар», т.к. они четко зафиксированы и в письменной, и в устной традиции и считать их простым «этнонимическим созвучием» не совсем корректно.

<sup>12</sup> Следует обратить внимание, что кимацкий племенной союз, формировавшийся на Алтае, в восточном Казахстане и Прииртышье, по этногенетической легенде в изложении Гардизи, состоял из семи племен: *Ими, Имак (кимак), Татар, Байандур, Кыпчак, Ланиказ, Аджлад*. Конечно, такие числовые сходства пока мало что говорят, но их сравнительная характеристика на более широком материале имеет, на мой взгляд, потенциальную перспективу. Во всяком случае, *кимацкие* племена получили общее наименование по названию их основного племени – *йимак (Yimäk), имац, йимек, йемек (кимац, кимек)* [Кумек, 1972, с. 39-41]. Такую же закономерность можно предполагать в распространении племенного имени «*Μεγερη*» (греч.), *мадьяр (медьер)* на всю совокупность раннемадьярских племен (*Ньек, Медьер, Кюрт [Дьяр-мат], Тарьян, Енё, Кер, Кеси*) на начальном этапе этногенеза. Интересно, скорее всего, это просто совпадение, но племя *Медьер* занимало так же, как *Имак*, вторую позицию в племенном союзе. Как считает М.К. Юрасов, древне-венгерское сочетание «*Hetumoger*» (*Хетумогер*), произносимое как «*Хетюмодаер*», дословно означает «семь мадьяр». Это слово состоит из двух частей: первая – «*хетю*» – древневенгерское числительное «семь», вторая – собственно этноним «*модаер*». Тут же он проводит аналогии (вслед за Ю. Неметом и В.П. Шушариным)



тогого собственно и произошло наименование этого народа<sup>13</sup>. Сам этноним «*мадьяр*» (*magyar*) по своей фонетической характеристике и лингвистическому объяснению и, соответственно, происхождению, относится, что вполне очевидно, к той этнокультурной и языковой среде, в которой шло складывание протомадьярской этнической общности. К этому этнокультурному окружению древних мадьяр имеют, так или иначе, отношение большинство раннесредневековых тюркских народов западно-евразийского региона: *хунгар*, *хазар*, *булгар* (*болгар*, *балкар*), *сувар* (*субар*, *савар*, *савир*), *авар* (*абар*, *апар*), *кабар* (*кавар*), *кангар* и др. Этнополитический состав, язык, культура, институты власти перечисленных этносов были настолько синкретичными, что до сих пор ученым нелегко установить их этническую природу и специфику. Главным препятствием для комплексного изучения следует считать дефицит исторической информации, что обусловлено скудостью источниковой базы, и недостаточностью фактических сведений. Соответствующую научно-обоснованную интерпретацию истории этих народов еще предстоит осуществить.

Вопросы о том: «*Где*», «*Когда*» и «*Как*» предки мадьяр появились и формировались до их исторической «регистрации» (фиксации в достоверных источниках) в Восточной Европе, необходимо отнести к разряду сложных и неоднозначно трактуемых проблем, как в прошлом, так и в современном *мадьяроведении*. Выдвинутые научные концепции не всегда в полной мере могут ответить на поднятые вопросы и адекватно отразить имеющийся в научном сообществе и среди других слоев общества

---

с названием объединений тюркских племен: «десять огуров (*Он-огур*), девять огузов (*Токуз-огуз*), Девять или тридцать татар», что позволяет говорить, что мадьяры «были связаны происхождением и культурой» с тюрками (*курсив мой*. – А.К.) [Деяния венгров, 2007, с. 93, 95]. С такой убедительной аргументацией, думаю, следует согласиться. Если дальше развить эту тему, то число «*хетю*», «*hetu*» (семь) полностью соответствует его древнетюркскому эквиваленту «*jetü*» (*йети*, *джеми*) [Древнетюркский словарь, 1969, с. 259], с тем же числовым обозначением. В этническом составе кыпчаков западного объединения существовало племя *йитоба*, *иетиоба*, *йетä*, *йетиоба* – семь родов [Кумеков, 1990, с. 118-121]. В структуре казахов Младшего жуза есть племенное объединение *жеті ру* (букв. «семиродцы»). Такая традиционная система создания племенных союзов могла появиться только в ранний период истории мадьярского народа, когда они находились в непосредственной зоне воздействия потестарно-политической культуры тюркских народов восточной половины евразийского региона. Как доказывают лингвисты, большинство названий мадьярских племен тюркского происхождения, вместе с тем и сам язык, относятся к угорской семье. Этот «этно-языковой феномен» истории мадьяр пока, думаю, не нашел соответствующего разъяснения в науке.

<sup>13</sup> Хотя, В.П. Шушарин в своем комментарии к названию племени «*Мегери*», («*Медьер*») оспаривает ранее поддерживаемое им мнение, «согласно которому племя Медьер играло ведущую роль в союзе племен во главе с Арпадом, ставшим основателем династии королей Венгрии», ссылаясь на исследование Györfy Gy. 1983, 1984 [Багрянородный, 1991, Примечание 1, с. 395]. В то же время, как объяснить, что название именно этого древнемадьярского племени стало общим этнонимом средневековых мадьяр? Безусловна самоочевидность такого вывода.

(прежде всего Венгрии) огромный интерес к ранней истории мадьярского народа. К сожалению, вплоть до IX в. отсутствуют верифицируемые (проверяемые) письменные известия о ранних мадьярах. Тем самым, следует признать, что древний азиатский период истории мадьяр продолжает оставаться в большей степени «*terra incognita*» как для исследователей, так и широкой, заинтересованной этим вопросом общественности. Ясно обоснованных конкретных интерпретаций поставленных вопросов пока в науке нет. Это, конечно, не значит, что решение этой проблематики практически зашло в тупик. Внимательное, а где-то и скрупулезное изучение известных специалистам источников может дать возможность увидеть не реализованный потенциал старых изысканий или новый вектор перспективных разработок. На какой территории и в соседстве с какими народами до IX в. проживали протомадьярские племена? Если они действительно находились в восточной части евразийских степей в смежных с тюркскими племенами районах, то почему источники об этом ничего не сообщают?

Возможно, это следует объяснить тем, что они (предки мадьяр) политически входили в стратифицированную структуру более крупных разноплеменных союзов древнетюркских народов, которые были инкорпорированы в гунно-сарматскую конфедерацию, затем составляли основу сначала Первого тюркского, а впоследствии Западно-Тюркского каганатов середины VI – начало VIII вв.<sup>14</sup> Среди тюркских кочевых племен средневековья и даже нового времени инородные сегменты насильственно или не редко добровольно включенные в племенную систему клана-доминанта (чаще имперской политической конструкции) носили единое, для внешнего наблюдателя, племенное название рода-лидера (*nomestарного патрона*), которое как бы, покрывало своим названием, другие подвластные группы. Причем, зависимые рода могли сохранять свое первоначальное (настоящее) наименование для внутреннего употребления, но из-за политической конъюнктуры и подчиненного положения принимали на себя племенное имя или расширенное этнополитическое наименование завоевателей-победителей<sup>15</sup> – основателей кочевых империй (Элей,

---

<sup>14</sup> Как отмечает Е.С. Галкина, «предки мадьяр жили в степях Зауралья и со 2-й половины VI в. по 2-ю половину VII в. находились в зависимости от Тюркского каганата. С 630-х гг. в Западном Тюркском каганате начались смуты, и он начал быстро распадаться. Примерно в это время и началось формирование мадьярского этноса из кочевых племен, расселившихся по рекам Уфа, Белая, Кама» [Галкина, 2003].

<sup>15</sup> Ю.А. Зуев – крупнейший специалист в области истории тюркских народов в одной из последних своих работ сделал необходимое пояснение по этому аспекту: «Для периода становления государственностей у раннесредневековых народов Цен-

Каганатов, Улусов, Орд, ханств). Поэтому средневековые писатели, характеризуя, в целом, корпоративные объединения кочевников, по господствующему (общему для всех) клану, не всегда вдавались в подробное описание их внутреннего племенного состава. Так, что быстрое «исчезновение» (в первую очередь, отсутствие упоминаний в письменных источниках) прежних этнонимов (или этниконов<sup>16</sup>) евразийских кочевников, а затем их «неожиданное воскрешение» следует в целом понимать как изменение этнополитической ситуации, при которой они избавились от своего подвластного состояния.

Безусловно, этнокультурные контакты и взаимоотношения мадьяр и тюрков хронологически могли занимать не одно столетие. Наличие тюркизмов в современном венгерском языке (по одним данным около или более 400 слов, по другим до 1000 терминов) подтверждает то, что они заимствовались в ходе длительных и тесных культурных взаимосвязей с тюркскими народами Евразии. В раннесредневековый период (VI-VIII вв.) в евразийской степной зоне полностью доминирующей военно-политической силой стали тюркские кочевники – выходцы из Центральной Азии. Значительная (быть может большая) часть дотюркского населения евразийских степей, разговаривавшая на восточно-иранских языках и диалектах (сармато-аланские племена), а также какие-то мадьярские (угроязычные?) группы были ассимилированы и глубоко тюркизированы номадами центрально-азиатского происхождения. Параллельно отмечается сильное влияние со стороны автохтонных племен на тюркских мигрантов, что видно по терминологии в сфере управления, наименованиях административно-политических должностей чиновников, религиозной жизни этнопотестарных объединений евразийских кочевников. Процесс этнокультурной и языковой тюркизации этих исконных обитателей евразийских степей не был тогда полностью завершен и продолжился впоследствии в эпоху распространения кыпчакских языков XI-XIII вв.

В исторической науке Венгрии и России уже давно (начиная с XIX в.) и пока обоснованно аргументируется, что отправной, до западной мигра-

---

тральной Азии, когда название господствующего племени (этноним) становится обозначением всего разноэтничного по составу объединения (политонимом), или по другим причинам, которые не перечислять, это явление можно отнести к числу «характерных» [Зуев, 2004, с. 33].

<sup>16</sup> Под понятием «этникон» следует понимать наименование данного этноса (народа) представителями других этносов на их языке (или шире в их восприятии). В научной этнологической литературе встречаются близкие этому понятия: «аллоэтноним», «экзогенный этноним». В последнем случае букв. «внешний» этноним, т.е. данный извне. В свою очередь «этноним» – понятие, обозначающее самоназвание этноса или «автоэтноним».

ции, областью обитания протомадьяр был район Южного Урала. Казалось бы, этот вывод давно доказан и неоспорим. Но есть одно существенное обстоятельство, которое следует иметь в виду. Даже если признать, что первоначальным ареалом местопребывания древних мадьяр была так называемая «*Великая Венгрия*» (*Magna Hungaria*), соотносимая специалистами с территорией современной западной и центральной части Башкирии, то выход большой массы населения из этого района в юго-западном направлении и ее переход к кочевому образу жизни не мог произойти попутно или быстро<sup>17</sup>. Для овладения навыками ведения кочевого скотоводческого хозяйства был необходим адаптивно-аккультурационный (переходный) период, при котором оформились бы и утвердились основы номадной скотоводческой экономики и культуры. Это заняло бы определенное время – как минимум несколько поколений – 4-5. В этой связи

---

<sup>17</sup> На это еще обращал внимание известный российский ученый XIX в. Н.Я. Данилевский в своей рецензии на труд К.Я. Грота по ранней мадьярской истории. В этой связи он писал: «*Надо предположить, что Угры, пустившись в свое странствование из Биармии в Лебедию, уже были кочевниками и наездниками, и, следовательно, шли путем, возможным для кочевников, т.е. не лесом, а степями*». Далее у него эта мысль звучит более четко: «*Они, т.е. Угры, уже в прародине (не в первой, а во второй, не в Биармии, а в Башкирии) должны были совершенно отуречиться, обашкириться, т.е. сделаться вполне кочевниками. Когда и как это могло произойти? Во времени тут недостатка нет, так как дело происходило за исторической сценой, могло происходить медленно и постепенно рядом небольших переселений из Биармии в Башкирию в течение VIII, VII, VI, V-го в.в., одним словом скольких хотите столетий. Здесь от лесной охотничьей жизни – в лесах Башкирии они постепенно могли переходить к пастушескому быту, заимствуя его, пожалуй, у небольших турецких племен, тут же мирно кочевавших, переходить, – потому что жизнь кочевая легче, обеспеченнее жизни звероловной, переходить и смешиваться, причем финское ядро обрастало турецкой оболочкой во всех отношениях, в том числе и в языке». Так что «*в этом втором доме они сделались наездниками без сомнения под влиянием турецких кочевых племен, башкир ли или других каких – это все равно, но только непременно здесь – под двойным влиянием: турецких племен и топографических условий местности*» (выделено мной. – А.К.) [Данилевский, 1879]. В XIX в. популярной была версия о северном происхождении мадьярского народа из полулегендарной страны Биармия (Бьярмия, Пермь?), локализуемой исследователями на большом пространстве северо-восточной Европы. Сейчас такой подход к древней истории мадьяр следует признать анахронизмом. Наиболее предпочтительным или приемлемым мне представляется выход на историческую арену древних мадьяр из восточной зоны евразийских степей, связанную с лесостепной областью Западно-Сибирской низменности. И. Маркварт размещал прародину «*Ursitze*» мадьяр в так называемой «*южной Угрии (Yugria)*, в окрестностях Ишима и Барабинской степи (к востоку от Омска)» [Marquart, 1903, 53]. Как показывают археологические и антропологические данные, именно в этом регионе происходила интенсивная метисация и дальнейшая ассимиляция древнейшего населения Сибири тюрками, продвигавшимися с юго-востока из Центральной Азии (Монголия, Алтай). Об этом районе как древнейшей прародине «протомадьярской», существовавшей в гуннскую эпоху и археологически идентифицируемой как саргатская культура (см.: [Erdélyi, Benkő, 2005, 5-18]). Но Н.Я. Данилевский абсолютно прав в том, что «*отуреченные*» (подвергнутые тюркизации) мадьяры находились очень длительное время «под двойным влиянием»: смежных тюркских племен и природно-географических условий степной экосистемы.*

достаточно очевидно, что ранние мадьяры, известные по первым письменным известиям восточных авторов, продолжительное время вели кочевой образ жизни, предположительно в северной и западной части современного Казахстана<sup>18</sup> или в южном Приуралье. Еще в 60-х гг. XX в. венгерский антрополог Тибор Тот, анализируя остеологический материал древних венгров, пришел к выводу, «что ареалом процесса преобразования лицевого скелета угорских предков древних венгров являлся Северный Прикаспий», куда входило пространство «от низовья Волги до Мугоджара» [Тот, 1968, с. 68-69], т.е. территория западного Казахстана. Присутствие (продолжительное?) древнемадьярских племен в раннем средневековье в обозначенном районе не подлежит сомнению<sup>19</sup>. Естественно сложившаяся западно-казахстанская степная и полупустынная экосистема жестко диктовали обитающим здесьномадам пространственные меридиональные кочевые маршруты по стержневому направлению «Север–Юг»<sup>20</sup> и его второстепенным географическим вариациям.

---

<sup>18</sup> В конце 80-х гг. XX в. в Актюбинской области Казахстана, недалеко от поселка Караой (Жетыкул) Уилского района, было случайно найдено дюнное (в песках) захоронение средневекового воина и сопутствующие предметы: «стандартный набор вещей из погребений VIII–IX веков нашей эры – три налобные бляхи конской узды, птицевидные нашивки-амулеты». Археологи С.Ю. Гуцалов и А.А. Бисембаев идентифицируют и связывают это погребение и обнаруженный инвентарь с пребыванием в этом районе каких-то протомадьярских групп.

<sup>19</sup> Сравнительно-генетические исследования, проведенные недавно группой венгерских антропологов во главе с доктором А. Биро, показали, что между дальними предками казахских мадяров, обитающих в Торгайском бассейне Казахстана, и предками венгров (мадьяр), когда-то существовал генетический контакт в рамках одной популяции. Возможно, что древние мадьяры оставили в Центральной Азии свой родовой след. И именно западно-казахстанский (приуральский) ареал может считаться одной из зон их обитания [Biro, 2009, p. 305-310, fig. 4] и важным этапом формирования древнемадьярской общности.

<sup>20</sup> Даже в позднее средневековье и новое время (XV–XVIII вв.), среди казахов господствовал такой тип кочевания, при котором кочевые хозяйства в весенне-летний сезон двигались на север и северо-запад, а в холодный период (осень-зима) кочевали в обратном направлении, где стояли несколько месяцев. Это было обусловлено преобладанием зимних пастбищ на юге кочевого цикла, теплым климатом, хорошей продуктивностью растительного покрова, высокой кормовой производительностью природных ресурсов, наличием удобных водопоев (см.: например, [Толыбеков, 1971, с. 519-520; Масанов, 1995, с. 66, 88 и др.]), близостью оседлых оазисов и т.д. Поэтому все более или менее постоянные стойбища кочевников были в этом ареале. Амплитуда и радиус кочевания в юго-западном и западном Казахстане были огромные и достигали иногда 2000–2500 км [Масанов, 1995, с. 81-82; Цинман, 1992, с. 49, 72]. Район Приаралья и нижнего течения р. Сырдарья был зоной смыкания путей и смежных сезонных стационарных центров средневековых кочевников, имеющих здесь зимние стоянки. Природно-климатические условия, диктовавшие хозяйственно-экономические закономерности относились к числу долговременных (фундаментальных) детерминантов существования кочевого общества, которые могли меняться в силу продолжительных климатических флуктуаций, катастрофических природных (эпизоотии, джуты), демографических и политических катаклизмов – войны, междоусобицы, нападения и связанные с ними переселения и т.д.

Мадыары, вторгнувшиеся в причерноморские степи с востока, аттестуются в хрониках и летописях как народ, который по преобладающему кочевому хозяйственно-культурному типу (его признакам) особо не отличается от других соседних номадов. Мусульманские историки и географы, а также византийские источники описывают мадыар как стандартных (типичных) степных кочевников. Обнаруженные и археологически идентифицированные раннемадыарские погребальные памятники показывают большое сходство с культурой евразийских кочевников предшествующего и синхронного периодов. Поэтому вполне закономерно (далеко не случайно), что такой осведомленный византийский источник как Константин Багрянородный называет кочевников-мадыар устоявшимся корпоративным этнополитонимом – «*турки*»<sup>21</sup>, что ярко свидетельствует об их близости по внешнему образу жизни и этнокультурным маркирующим признакам к тюркским народам евразийского историко-культурного ареала. Персидский автор Гардизи в сочинении «*Зайн ал-ахбар*» («Украшение известий») в интересующем контексте сообщает следующее: «Между владениями булгар и владениями эскелей, тоже принадлежавших булгарам, находится область мадыар. *Эти мадыары — тоже тюркское племя*»<sup>22</sup> [Бартольд, 1973, с. 37, 58]. В компилятивном географическом трактате «*Худуд ал-Алам*» («Книга о пределах мира от востока к западу») 982 г. неизвестного персоязычного автора мадыары (*маджгари* – *Majghari*) причислены к «разновидности тюрков (существующих) в мире» [Hudud al-Alam, 1937, p. 317]. При этом в этом сочинении после рассказа о стране

<sup>21</sup> Относительно давно советский тюрколог А.Н. Кононов отмечал, что термин «*турк*» («*türk*») это собирательное имя, обобщенное значение которого было принято на значительной территории Евразии, и оно «объединяло многие племена различного расового и этнического происхождения» [Кононов, 1949, с. 47]. Византийские авторы по отношению к мадыарам впервые применили название «*турки*» в 902 г. Отталкиваясь от этого, В.П. Шушарин связывает использование этникона «*турки*» по отношению к мадыарам с византийской литературной традицией, идущей от речи Арефы и военного трактата «Тактика» Льва VI Мудрого начала IX в. Лев Мудрый, сравнивая описываемую им военную организацию и тактику мадыар с аналогичной характеристикой, представленной в трактате Маврикия VI-VII вв. о тюрках («*кёк-тюрк*»), «нашел эти описания соответствующими его сведениям о мадыарах и перенес данные Маврикия, модифицировав их, на мадыар, обозначив последних также этником «*турки*» [Багрянородный, 1991, Примечание 1. с. 286].

<sup>22</sup> В изданном переводе этих известий у Д.А. Хвольсона интересующий нас фрагмент переведен несколько иначе: «*Между землей печенегов и землей болгарских эсегель лежит первый из краев мадыарских. Мадыары эти — тюркское племя*» [Хвольсон, 1869, с. 25]. Здесь разница лишь в том, что вместо «*болгар*» отмечены «*печенеги*», а также говорится о «первом» мадыарском крае. Комментируя «Худуд ал-Алам», В.Ф. Минорской перевел Гардизи следующим образом: «*Между страной булкар (Bulkar) и страной Асгил (Asgil), которые также из булкар, расположены границы маджгари (Majghari). Они — разновидность тюрков и их салар (salar) (имеет) 20 000 лошадей*» [Hudud al-Alam, 1937, p. 320]. *Салар* (иран.) – титул вождя, предводителя мадыар.

кыпчаков (§21) сказано сразу о мадьярах (§22). Такая последовательность, видимо, не случайна и указывает на какие-то контакты или географическое соприкосновение их владений.

Есть еще один значимый момент в пользу «тюркского» происхождения – антропонимия древней мадьярской знати: имя легендарного предка венгерских королей – «Юдьек», *Йдьек* (*Ügyek*) – отец Алмоша или дед Алмоша переводится как «святой», но «может происходить от венгерского, точнее – от заимствованного тюркского слова *ügy – egy*»<sup>23</sup> [Деяния венгров, 2007, с. 82]. Алмош, Альмош, Алмуц (*Álmos*), происходящее от венг. *alom* – сон, но, по мнению ряда специалистов, является тюркским именем (см.: например, Алмуш, Алмыш – эльтебер волжских тюрок-булгар 922 г.). Имя знаменитого венгерского вождя (надъфейеделем – «великий князь») эпохи «Обретения родины» *Áрпада* (*Árpád*) и основателя династии *Арпадов* (*Árpádok*) этимологизируется от тюркского *árpa* – «ячмень», уменьшительное – «ячменный или ячменек». Антропоним сопровителя *Áрпада* – *Курсан* (*Kurszán*), также, видимо, восходит к тюркскому слову. Показанный заметный пласт тюркской по семантике антропонимии у древнемадьярской аристократии – результат мощного влияния тюркской культуры<sup>24</sup>.

Можно ли предполагать, что военно-политическая элита древнемадьярского общества была тюркской (тюркизированной) или тюркоязычной? Такая гипотеза в целом не противоречит данным независимых источников. Есть и конкретные примеры в истории соседних народов. Так, у хазар, потестарно-династийной верхушкой были выходцы из западной ветви древнетюркского рода *Ашина*. В традициях государственности тюркских и монгольских народов средневековья правом на верховную власть обладали представители (потомки) правящего дома (семейства), например, «Золотого рода» Чингизидов или легитимизированные политические лица, связанные родством (мнимо или реально) с этой династией.

Таким образом, византийские авторы и восточные историко-географические трактаты относят уверенно мадьяр к тюркской группе народов,<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Такого слова в древнетюркском языке я не нашел, но имеется понятие «*ügi*», «*ügiü*» – в значении молот, растирать [Древнетюркский словарь, 1969, с. 622, 623]. Московский тюрколог О.А. Мудрак в своей работе приводит похожее соответствие из уйгурского языка: «*ige* (~*igi*-), *ege* (~*egi*-) 'хозяин'» [Мудрак].

<sup>24</sup> Сказочная птица *Турул* в венгерской мифологии является тюркским обозначением ястреба. Злой дух (чёрт) – *ёрдек* также по происхождению является тюркским [Петрухин, 2005, с. 426, 429].

<sup>25</sup> Ярko характеризует древних мадьяр «Паннонское житие» христианского проповедни-

обитавших в степях Восточной Европы. Недооценивать или отрицать эти единодушные свидетельства абсолютно разных источников было бы, по крайней мере, не только не объективно, но и непродуктивно.

Проблема названия и самоназвания народов (этносов), этнических групп, племен, родов, бытовавших в историческом прошлом вот уже многие десятилетия, – объект разностороннего и пристального интереса различных исторических дисциплин (истории, этнологии, лингвистики). Происхождение многих этнонимов является следствием совокупности этнокультурных, этнополитических, этногеографических, языковых, социальных и многих других процессов и факторов, а также конкретно-исторических особенностей формирования этнического состава данной этнической единицы или даже целой языковой группы. В реальной действительности и историографии можно встретить самые различные названия этносов, этнических групп, представителей титульной нации страны, которые на разных языках имеют различный смысл и содержание. Например, средневековые кыпчаки в восточных (арабских и персидских нарративных текстах) письменных источниках именовались: *кифджак* (*хифчах*), в орхонских памятниках древнетюркской письменности – *кыбчак*, в китайских хрониках – *цинъча*, на Руси – *половцы*, у византийских и западных авторов – *куманы*, *куны*, *палоцы* и т.д. Среди ученых, занимающихся настоящей этнической (или точнее этноисторической) тематикой,

---

ка Константина Философа, написанное в конце IX в. Приблизительно около 860-861 гг. (по другим данным в 856-858 гг.) Константин отправился к хазарам через Черное море и, проходя горы Тавриды, между Херсоном и Сугдеей (Сурожем) подвергся нападению мадыарского отряда, который находился в этом районе под командованием хазарского военачальника. «Возврати же ся философ в свой путь и в первый час молитву творящу ему, нападоша на нь угри, яко и волчскы воюще, хотяше и убити» [Бодянский, 1865, с. 12]. («Вернулся же и Философ на свой путь и, когда в первом часу (т.е. глубокой ночью) он молился, напали на него угры, воя, как волки, желая убить его»). С достаточной долей уверенности можно считать, что эти воины были из древнемадыарского племени «*Куртугермат*», «*Кюрт*» («*Курт*», «*Qurt*» – волк, древнетюрк.), т.е. племя «Волков». Аналогичные факты можно встретить в военной истории других кочевых народов. Половецкий хан Боняк, глава грозной орды «*Бурчевичей*» (от тюрк. *Борі* – волк, «бурчевичи» – «волки»), в 1097 г. накануне сражения, также глубокой ночью, выехал в поле и провел обряд волхования. «Яко бысть полунощи, и встав Боняк, отъеха от вой, и поча выти волчскы и волк отвыся ему (т.е. отозвался на его зов. – А.К.), и начаша волци выти мнози» [Повесть, 1950, с. 179]. Здесь видно, что у мадыар и половцев (куманов) существовала древняя боевая традиция, связанная с поклонением и обожествлением волка-символа, приносящего удачу воинам. Эти свидетельства говорят не просто об аналогии, но и, даже, может быть, культурной идентичности воинских обычаев мадыар и тюрков. Сюжет о волке-покровителе широко был распространен в фольклорной этногенетике и символике тюрков и монголов Центральной Азии, башкир Приуралья. Как известно, в тотемной идеологии и военной культуре тюркских народов очень глубоко запечатлен образ волка и соответствующий волчий культ (об этом военизированном культе хищника у кочевников см.: [Харитонов, 2001; Кушкумбаев, 2009, с. 51-52]).



иногда идут ожесточенные споры; как же исходно (изначально) назывался тот или иной этнос, этническая группа, племя или род; есть ли связь между старым (древним) составом и его названием с ныне существующей этнотерминологией, применяющейся (сохраняющейся) до сих пор. Устойчивое сохранение этнонимов на протяжении длительного периода может говорить нам не (с) только о стабильности этнического названия и содержания, сколько об устойчивости общей исторической памяти самих носителей этих этнонимов о своем прошлом, предках, родоначальниках, основателях кланов и т.д.

К этой же проблематике, думаю, относится этноним средневековых *мадьяр* (угров, венгров – русс.), «медьер», «могёр» (*megyér, magyar*) – самоназвание, *хунгар, huniguri, hunigari* (огур, онгур, онногур, уннугуры) – восточные или степные (тюркские), славянские и западные языки. По видимому, наиболее ранние известия о мадьярах на Востоке есть только в арабских письменных источниках. В «Китаб ал-алак ан-нафиса» Ибн Руста – арабоязычном сочинении, написанном около 903 г. или чуть позже, мадьяры фигурируют под названием «ал-Маджгария» (*al-Maggariya*), в котором, отбросив арабский определенный артикль *al-* и арабский суффикс – *iya*, можно узнать современное название «мадьяры». У ал-Бекри («Китаб ал-масалик ва-л-мамалик») дается описание страны маджар (*Maggariya*, «ал-Маджгария» или *bilad al-Maggariya*). Персидские авторы X-XI вв. также говорят о маджарах (мадьярах). В «Худуд ал-Алам» сообщается, как сказано выше, о стране «*Maggari*» расположенной на западе. У ал-Гардизи в «Зайн ал-ахбар» XI в. мадьяры также названы как «*Maggari*» (или в мн. числе *Maggariyan*). В арабском сочинении «Нухбат ад-дахр фи аджа иб ал-барр ва-л-бахр» приведено название мадьяр в форме «*magar*»<sup>26</sup>. В русских источниках позднего Средневековья и Нового времени отмечена такая форма как «Маджар/Магар – Можар [ов Юрт], или Мажар [ов Юрт]», встречающиеся в «Книге Большому Чертежу» [Левицкий, 1978, с. 56-60].

К числу первых сведений о появлении мадьяр в Восточной Европе в западных источниках относится произведение «Об управлении импе-

---

<sup>26</sup> В этом ракурсе интересно, что такая словоформа «*magar*» (*ма (жа) р*) встречается и далее в письменных источниках среднеазиатского происхождения у авторов позднего средневековья в таком же написании: «*мажар*». Здесь, вероятно, следует усмотреть определенную закономерность. Этноним «*мадьяр-маджар*» представлен как «*мажар*» без буквы «д», что позволяет говорить как о произношении, так и написании этого термина в такой форме уже в ранний период. Кроме того, это дополнительно показывает, что этнонимы «*мадьяр*» (праформа *možer* → *tožur*), «*можар*», «*мажар*», «*маджар*», по смыслу являются идентичными и могут считаться только различными вариантами произношения или написания одного и того же понятия.

рии» Константина Багрянородного, в котором они обозначены, как указано до этого, этнотермином «*турки*», но прежде, особо отмечено, что они именовались «*савартами-асфалами*» (допустимое прочтение названия «*саварты*» – «Σαβίροι», «*sabiroi*», вар. *сабиры, савиры, сувары*)<sup>27</sup>. В ходе войны с печенегами мадьяры разделились на две части: западную и восточную. За последними осталось (сохранилось) старое наименование «*саварты-асфалы*»<sup>28</sup> (перевод: «непоколебимые сабарты»?) [Багрянородный, 1991, с. 159-161; Примечание 4, с. 392]. По всей вероятности у византийского автора прежний этникон<sup>29</sup> (или коллективное название групп

<sup>27</sup> Как доказывает венгерский тюрколог Ю. Немет, наименование «*сувар*» семантически относится к группе тюркских этнонимов. Из арабских источников известны названия двух городов – *Сувар* и *Суварин*, один из которых находился в землях Волжской Булгарии, недалеко от Булгара, а другой располагался в северо-восточной части Кавказа. Производящим словом для этнонима «*сувар*» было «*sumug, sur-: bojun su-* “слушаться” с корнем *su-, suw-*... Первоначальное значение этнонима *сувар* “ – племя покорных, послушных”» [Немет, 1999, с. 367]. По сообщению мусульманского путешественника X в. ал-Масуди, форма «*sabir*» являлась тюркским обозначением хазар. О. Прицак полагает, «что форма *sawar* (письменный вариант *S'WYR.*) была местной, а в то время как *sabir ~ savir* – тюркской» [Голб, Прицак, 2003, с. 55]. В последнее время проблема происхождения «*савир*» вышла на иной уровень понимания, где отрицается тюркская основа этого этнонима. «В отличие от тюрк и изгилей, – подчеркивает М.В. Горелик, – имени савир нет в центральноазиатской тюрко- или монголоязычной (как и иных языковых групп) номенклатуре. Само слово не имеет достаточно убедительной тюркской этимологии (хотя подобрать её можно легко, но разброс слишком велик). Лучше же всего слово это этимологизируется из иранского «*сау*», «*саурта*» – «черные». Вероятно, именно в этой среде стоит искать истоки этого народа. Я полагаю, что такой средой, с большой долей вероятности, может оказаться огромный массив ираноязычных скотоводов, населявших восточное Приаралье в первой половине I тысячелетия н.э. и представленных Джеты-асарской археологической культурой. Часть этих племен была втянута в процесс «переселения народов» сначала гуннами, а несколько позже – в середине V в. н.э. – огурами, западной частью тюркоязычных огузских (телесских) племен, которых жужань-авары вытеснили на запад, и из среды которых вышли племенные объединения и союзы оногур, сарыогур, болгар, хазар и др.» [Горелик, 2002, с. 27-28]. Все это еще раз указывает на разнообразные и очень непростые этнические контакты древних насельников евразийских степей и многохарактерные этнические процессы, протекавшие в кочевых обществах.

<sup>28</sup> Исследователи связывают термин «*асфаль*», «*асфалой*» с болгарским племенным названием «*эскэл*», «*эсегель*», «*асгил*»: саварт + эскел [Вашари, 1998, с. 37], потомками которых считаются венгерские *секеи* (*секель*), которые до XV в. использовали руническое письмо. В состав левого крыла огузского племенного союза (*Ок-Тугра-Огуз*) – *учук* (ассимилированные, инкорпорированные группы, в том числе и тюркизированные сарматы), входило племя *язгыр* (*языр*). По-видимому, в основе этого этнонима лежит корень *ас* (*яс, аз, ус, уз*). Широко встречается в «составе этнонимов буртас, (бурта-ас) - 'лесные асы' или асы, занимающиеся бортничеством', *язгыр* (огузские племена у М. Кашгари), *ясыр* - туркменские племена [Кононов А.Н.], *языги* - сарматское племя, огуз 'белые, благородные узы', таулас (таулы ас), т.е. 'горные асы', *суас* 'водные асы'» [Данкир].

<sup>29</sup> Скорее всего, это старый «мнимый» этникон мадьяр. Вместе с тем, это может служить свидетельством старых этногенетических взаимосвязей предков мадьяр с савирами (суварами), известных по более ранним известиям византийских источников. В научной литературе существует версия, что савиры пришли в восточно-европейский регион откуда-то с востока (приаральские степи, Центральная Азия) или даже из отдаленной Западной Сибири. М.В. Го-

пы разнородных племен?) мадьяр был представлен в таком пассаже, что, скорее всего, здесь скрывается более раннее вхождение мадьяр в состав *суварского* (савирского) круга племен западных тюрок. Сувары, сабиры, савиры по-своему этносоставу так же, как и другие племенные объединения евразийского этнокультурного пространства, были разнокомпонентными, в структуру которых, вполне допустимо, могли входить и древние мадьяры. Но самым интересным здесь является именно восточная часть мадьярского народа, оставшаяся где-то на востоке за Итилем (Волгой). Несмотря на то, что Константин Багрянородный пишет о том, что они (оставшиеся мадьяры, напомним, «*саварты-асфалы*») ушли в края Персии. Между тем, трудно себе представить, что часть мадьяр, после печенежского разгрома, могла пройти через земли Хазарского каганата, начиная с западных пределов этой державы, и далее через Кавказ попасть в персидские владения в Закавказье<sup>30</sup>.

События, связанные с разделением некогда единого мадьярского народа, произошли, вероятно, как более логично доказывается, не в причерноморском районе, а намного восточнее, в урало-казахстанских степях под напором тех же печенегов, огузов, кимаков. Если ориентироваться хронологически, то это относится к рубежу VIII – началу IX веков. Возможно, процесс разделения занимал более длительное время, чем принято считать, и начался раньше в Поволжско-Уральском междуречье (или восточнее этого региона?) и продолжался несколько лет или даже десятилетий. Чем дальше уходила на запад западная ветвь мадьяр, тем менее поддерживались связи между ними и оставшимися на востоке мадьярами. Причем западные и восточные ветви мадьяр помнили долгое время и после разделения о существовании двух ответвлений этой древней эт-

---

релик предполагает, что «венгры, прикочевав в Восточную Европу, представлялись новым соседям не своими, никому неизвестными прозваниями, а славными именами своих неожиданных союзников-побратимов («анта») – кабар», которое «было совершенно в традициях кочевников» [Горелик, 2002, с. 27].

<sup>30</sup> В этой связи В.П. Шушарин совершенно правильно заметил, что «в Персии мадьяроязычный этнос неизвестен, а в двух других регионах восточнее Северного Причерноморья, где локализует мадьяр ал-Джайхани, средневековые памятники зафиксировали мадьяроязычное население: в 1235 и 1237 гг. – в бассейне одного из левых притоков средней Волги (на территории т.н. Великой Венгрии, о расположении которой существуют различные мнения...) жило население, понимавшее язык придунайских мадьяр и сохранявшее предание об общем с ними происхождении; в начале сороковых годов XV в. францисканцы безуспешно пытались обращаться в католичество в верховьях Дона мадьяроязычное население» [Шушарин, 1997, с. 112; об этом более подробно см.: там же с. 157-166]. М.В. Горелик, анализируя эту проблему в ракурсе своего интереса, также пришел к выводу, что император, «передавая рассказ о переселении части «савартойасфалой»,... ошибочно связал это с известным ему фактом недавней истории венгров — печенежским погромом. Так что никаких венгров IX в. в Персии искать не стоит – там с VI в. жили савиры» [Горелик, 2002, с. 29].

нической общности на уровне преданий, сказаний и другой, вербально передаваемой межпоколенной информации. Эти устные сведения (очень консервативные по своей сути) о прошлом имеют, как правило, очень существенное значение при анализе первоначального периода этногенеза народа<sup>31</sup>.

Отмеченный выше российский исследователь XIX в. Д.А. Хвольсон, систематизировавший сведения о раннесредневековых мадьярах, выдвинул гипотезу, согласно которой этнонимы мадьяр (*маджар*) и башкир (*башгард*) очень близки и имеют общие истоки. Изначальной формой этого слова был термин «*Баджгард*», который показал определенную эволюцию:

Башгард	Баджгар	Башкард	Моджгар	Башкарт	Маджгар
Башкерт	Маджар	Башкирт	Мадьяр	Башкир	

[Хвольсон, 1869, с. 114]. В данной реконструкции, не совсем понятно как буква «*Б*» превратилась в «*М*». Его точка зрения до сих пор копируется везде и «кочует» из работы в работу и стала для определенного круга исследователей «глубокой старины» фактом неоспоримым. Признавая некоторые доводы Д.А. Хвольсона и других исследователей об этнической близости мадьяр и башкир средневековья, в то же время следует указать, что эти термины никак не связаны между собой в филологическом (лингвистическом и понятийном одновременно) отношении и имеют различный смысл и несут, соответственно, разное содержание.

Слово «*мадьяр*» (*медьер*) лингвисты выводят из финно-угорского языка от формы *мадь/медь*, в значении «мужчина, человек, говорящий человек». Башкирский этнограф Р.Г. Кузеев, со ссылкой на исследование J. Lotz, изданное в 1956 г., указывает «три слова из семейства *madyar*»: 1) *mod'er* – как страна мадьяр; 2) *mod'ar* – антропоним (имя вождя); 3) *med'er* – в этнонимическом смысле. Причем корень *mod* относится к стране или венграм вообще, а *med* является основой названия (этнонимом) племени, имя которого становится названием народности венгров [Кузеев]<sup>32</sup>. С точки зрения историка-лингвиста В.В. Напольских, «само-

<sup>31</sup> Об этом мне уже приходилось писать [см.: Кушкумбаев, 2007, с. 131-137], но в настоящей работе дано более развернутое изложение затронутого аспекта.

<sup>32</sup> Далее Р.Г. Кузеев продолжил мысль: «Как могло происходить развитие угорской этнонимии в условиях Поволжья и Приуралья? На этот вопрос можно найти ответ в исследовании Д. Немета, который также различает формы *modyar* и *modyer*. Развитие обоих вариантов, по словам Д. Немета, «мы наблюдаем в древней России». Из варианта *modyar*, который имел древневенгерскую форму *mozer* (соответственно — можар, мажар), из варианта *medyer* раз-

название венгров *magyar* < \**mazar* (равно как и древневенгерское племенное название *megyer* < \**mezer*) восходит к композиту \**manc-ar* / \**menc-r* первый элемент которого имеет по крайней мере праугорское происхождение – ср. манс. (юж.) *manci*, (сев.) *man si* 'манси' (самоназвание), хант. (вост.) *mant'*, (сев.) *mas* 'мось' (название фратрии обских угров), а второй, скорее всего, восходит к тюркскому корню \**ar* – 'муж, мужчина'» [23, С. 246]. Это очень важный, на мой взгляд, и принципиальный вывод, т.к. он правильно указывает на смешанное (неоднородное) происхождение как этнотермина (самоназвания) «*мадьяр*», так и на сложный этнический состав средневековых мадьяр, включающий как угорские компоненты, так и тюркские этноэлементы уже на раннем этапе мадьярского этногенеза. Думается, что выявленная «дуальность» (если так можно сказать) семантического содержания этнонима «*мадьяр*» (древ. «*медьер*») могла произойти только на начальном этапе мадьярской истории, так как это самоназвание мадьяры затем принесли в Европу и стали со временем известны соседним народам. Слово *ap/эр/ур*, считают тюркологи, было заимствовано тюрками из иранских (шире индоевропейских) языков на рубеже хуннской и древнетюркской эпох в середине I тыс. нашей эры, когда активно происходило языковое взаимодействие иранских и тюркских языков. Причем именно к этому периоду как раз относится и появление этнонима «*маджар*», «*мадьяр*» [Еремеев, 1970, с. 133-134], что позволяет, следует отметить, аргументированно относить ранних мадьяр к числу народов Евразии, этнокультурно (или этногенетически?) связанных с древнетюркским сообществом племен.

Выдвинутое положение еще раз подтверждает давние и обоснованные выводы этнографов и этнологии как науки, что односоставных этносов (или проще говоря, чистых этнических групп) нет и не было, особенно (или в частности) на территории евразийских степей древности и средневековья. В условиях доминирования кочевого типа экономики проживавших здесь народов и соответствующего ему мобильного образа жизни с разнообразными контактами (политическими, этническими) практически невозможно было сохранить «этническую чистоту». Протекавшие этнокультурные процессы нельзя трактовать однозначно и только как однолинейное эволюционное развитие в одном направлении – мегатенденции сложения народа на базе одного-двух этноязыковых групп. Живая этногенетическая практика может, несомненно, оказаться намного сложнее тех схем и концепций, выдвигаемых специалистами, порой сильно

---

вивается *mežer* и далее *mi(š)žer* и *mišar* (Nemeth, 1966, стр. 17-18)» [Кузеев].

увлеченных собственными гипотезами и построениями, и иногда такое мировоззрение (подход) вообще в своем «логическом развитии» доходит до того, что не принимает рациональные доводы других исследователей.

Возможно, я выскажу мысль несколько «банальную» и на первый взгляд, принимаемую большинством этнологов и историков с теми или иными оговорками. С моей точки зрения, по отношению к этнополитическим объединениям древних и средневековых кочевников Евразии понятие «этнос», выработанное этнологической теорией XX в., вряд ли применимо в полном смысле этого (заметим в большей степени научного) термина, т.к. существует и употребляется в исследовательской практике множество определений, бытующих в этнографической и другой литературе. На сегодняшний день нет пока универсальных дефиниций, раскрывающих понятие этноса, которое бы устраивало всех, особенно тех, кто профессионально и целенаправленно занимается разработкой этнических аспектов (проблемой этногенеза) исторического прошлого. Одновременно следует обратить внимание на то обстоятельство, что в поликомпонентной этнономенклатурной иерархии тюркских и монгольских народов функционировало (использовалось) собственная внутренняя клановая (родо-племенная) классификация, которая, надо отметить, по своим принципам и таксонам не всегда совпадает с подходами этнографической науки. При этом она также находилась под влиянием исторической динамики.

Приблизительно в начале или первой половине IX в. раннесредневековые мадьяры (венгры), как давно обоснованно считается, оторвались от своего исходного (главного?) «этноколлектива», обитавшего где-то на Востоке, или, условно говоря, ведущего базового этнического «ядра». Вопрос о восточной прародине древних мадьяр дискутируется уже много лет, начиная с XVIII-XIX вв. Выдвигались и до сих пор появляются множество гипотез, точек зрения, концепций среди исследовательского корпуса по этой неоднозначно понимаемой и интерпретируемой проблематике. В небольшом историческом экскурсе почти невозможно охватить все представленные и изложенные за два века теоретические концепции и доводы, имеющиеся в историографии по этой сложной теме. Для этого надо сделать специальное исследование, посвященное этой тематике по отдельным аспектам. Обнадёживает, что такие исследования стали появляться в последнее время именно среди венгерских (мадьярских) историков [Дьённ, 2007].

Вместе с тем, теперь можно отметить, что вопрос о восточном (можно сказать евразийском) происхождении западных мадьяр (венгров), по-

павших в центрально-европейскую Паннонию, не вызывает сомнений у большинства специалистов. И.А. Антонов в недавней публикации на эту проблему выделяет три района существования этнонима «мадьяр», включая и производные от этого названия: 1) Приуралье IX-XIII вв., 2) урало-казахстанские степи, периода существования Золотой Орды и других поздних государств XIV-XVI вв., 3) Волго-Окское междуречье XIV-XVI вв. [Антонов, 2009, с. 63]. Такое районирование этнонима мадьяр в подобных хронологических пределах вполне допустимо.

Как теперь становится понятно, восточные мадьяры были исторической реальностью средневекового периода и проживали восточнее реки Волги в направлении Уральских гор (урало-казахстанских степей), что не вызывает особых возражений. Арабские и персидские авторы XI-XIII вв. сообщают как о восточных, так и западных мадьярах и соответствующих топонимах: «*Maggari*», «*al-Maggariya*», «*bilad Basgird wa Magar*» – обозначение народа и страны, «*al-Magar*» – название города на Северном Кавказе, которые фиксируют их продвижение с востока на запад. Что же происходило с мадьярами (маджарами), которые продолжали оставаться на востоке в IX-XI вв.? Письменные данные этого времени очень скудны и фрагментарны по своей информированности. Тем не менее, такие отрывочные сведения в источниках встречаются, хотя и позднего происхождения.

В «Родословной туркмен» Абу-л-Гази – хана хивинского приведен увлекательный легендарный этногенетический рассказ о происхождении кыпчаков, в котором упоминаются наряду с другими народами и маджары, локализуемые им в районе Итиля и Дона. Когда Кыпчак вырос и стал джигитом, сообщает это древнее тюркское повествование, то «Урусы, Олаки, Маджары и Башкурды возмутились [против Огуз-хана]. Дав Кыпчаку много илей и нукеров, [хан] послал [его] в те края, на берега Тина и Итиля. Триста лет царствовал Кыпчак в тех местах. Все кыпчаки – его потомки»<sup>33</sup> [Кононов, 1958, с. 43-44]. Как следует из исторической логики этого рассказа, «маджары и башкурды», которые, надлежит вновь обратить внимание, четко разграничиваются между собой, вошли в соприкосновение или состав кыпчаков. Тем самым, маджаро-кыпчакские связи и контакты, если расширенно и обобщенно толковать эти отношения уходят в домонгольскую эпоху. Вероятность такого объяснения ранних этнических взаимоотношений мадьяр и кыпчаков, относящихся к X-XI вв.,

---

<sup>33</sup> Похожая легенда о происхождении кыпчаков встречается у Рашид да-Дина [Рашид ад-Дин, 1952, Т.1. Кн.1., с. 84] и в шежире башкирских кыпчаков [Кузеев], что является показателем ее историчности.

на мой взгляд, высока и реалистична. К такой интерпретации мадыаро-кыпчакских взаимосвязей, в частности, склонен известный специалист в области средневековых кочевнических древностей Евразии С.Г. Боталов [Боталов, 1995, с. 76-80]. А Б.Е. Кумеков определенно пишет, что в VIII – начале IX вв. «в области Южного Урала кыпчаки находились в непосредственных этнополитических и этнокультурных контактах с отдельными группировками мадыарских племен», а в предмонгольскую эпоху отдельные их части были инкорпорированы в кыпчакскую конфедерацию, что подтверждается, по его мнению, генеалогией рода кыпчак Среднего жуза казахов [Кумеков, 2008, с. 33-34].

Страна и народ (не исключено, что какая-то их отдельная часть) восточных мадыар существовали или точнее жили, вполне вероятно, независимо, в Волжско-приуральском регионе, юго-восточнее Волжской Булгарии, вплоть до монгольского завоевания. Была ли у них в этот период государственность, сказать трудно. Как известно, после всемонгольского курултая, состоявшегося в 1228 г., где был избран *кааном* (хаганом) третий сын Чингисхана – Угэдэй, монгольские войска были отправлены на запад евразийских степей. Именно об этой стране мадыар говорит автор «Тайной истории монголов» 1240 г., сообщая в § 262, что Субэдэй-бахадур был отправлен на запад (в тексте на север) покорять одиннадцать народов и стран: «Канлин, Кибчаут, Бачжигит, Оросут, *Мачжарат*, Асут, Сасут, Серкесут, Кешимир, Болар, Рарал (Лалат)» и должен был, перейти через многоводные реки «Идил и Аях» (Волга и Урал). Из этих сведений становится ясно, что страна восточных мадыар называлась по-монгольски «*Мачжарат*» (*Madžar(at)*), т.е. «*мачжар*» – этноним, а окончание «*ат*» – множественное число. Следовательно, здесь совершенно ясно имеется в виду страна и народ мадыар. Долгое время считалось, что под этим названием подразумевается Венгерская Паннония, но дело в том, что монгольские войска, появившиеся в Волго-Уральском регионе во второй половине 20 – начале 30-х гг. XIII в., не ставили тогда военно-стратегической задачи по завоеванию далекой от этого района территории Венгерского королевства. Основная цель монгольских отрядов в этом регионе – покорение местных народов – кыпчаков, башкир, мадыар, болгар, саксинов и др. В другом параграфе этого ценного источника опять говорится о тяжелой борьбе монгольских завоевателей с этими странами: «так как Субеетай-Баатур встречал сильное сопротивление со стороны тех народов и городов, завоевание которых ему было поручено», а именно «Канлин, Кибчаут, Бачжигит, Оросут, Асут, Сесут, *Мачжар*» и др. [Козин, 1941,



§ 262, § 270]. В этих описаниях не должно смущать то, что здесь указаны и западные земли, находившиеся далеко от Волги (например, Киев), т.к. это произведение по внутреннему художественному жанру больше тяготеет к богатырскому сказанию, и в одном контексте здесь упомянуты все покоряемые народы, жившие на западе. Эти сведения косвенно подтверждаются несколько запутанной информацией джучидского историка Абу-л-Гази о завоевании земель «маджаров и башкурдов» [Абуль-Гази-Багадур-хан, 1996, С. 99, 103].

То, что мадьяры оказывали упорное сопротивление монголам, сообщает и брат Юлиан (*Julianus barát*) – венгерский монах ордена доминиканцев, посетивший этот район проживания восточных мадьяр в 1236 г. накануне монгольского нашествия. За несколько лет до поездки Юлиана, приблизительно в 1231-1232 гг., начался поиск оставшихся на востоке мадьяр, которые «всё ещё остаются в заблуждении неверия», предпринятый четырьмя монахами-доминиканцами. Как следует из письма брата Рихарда, трое из них в пути погибли, но четвёртый, «священник Отто», в одной из областей отыскал людей, «[говоривших] на том языке», и получил сведения от них о пути в эту страну. Вернувшись в Венгрию, он планировал подготовить новую экспедицию и еще раз совершить путешествие к восточным венграм, но умер через восемь дней после прибытия, тем не менее, успев рассказать братьям о своем открытии [Аннинский, 1940, с. 77]. Розыски восточных мадьяр опирались на достоверные известия старых венгерских исторических хроник о существовании древней «старейшей» Венгрии – «*Maior*», располагавшейся на востоке, откуда пришли предки дунайских венгров.

Юлиан, как сообщает источник, был отправлен в составе группы из четырех братьев, в далекие земли на поиски именно восточных мадьяр (древних соплеменников). Терпя лишения и муки на своем пути, похоронив всех своих спутников, этот самоотверженный человек, наконец, нашел тех, кого упорно пытался найти. В одном из городов Волжской Булгарии, скорее всего, находившемся на востоке или юго-востоке этой державы, он встретил мадьярскую женщину, в ходе разговора она показала ему путь на ее родину. Вот как это описано в самом источнике: «В одном большом городе той же области, из которого выходит, по слухам, пятьдесят тысяч бойцов, брат нашел одну венгерскую женщину, которая выдана была замуж в те края из страны, какую он искал. Она указала брату пути, по которым ему надо идти, утверждая, что через две дневки он, без сомнения, может найти тех венгров, которых ищет. Так и случилось.

Ибо нашел он их близ большой реки Этиль» [Аннинский, 1940, с. 82]. Эта местность проживания мадьяр находилась недалеко, как следует из текста. Хотя следует признать, что под понятием «две дневки», как справедливо отмечено в литературе надо понимать не буквально двое суток, а гораздо больший промежуток времени, возможно, равный 6-8 дням пути. Под рекой Этиль здесь подразумевается не Волга, а один из его притоков, возможно, река Белая, которая называлась по-башкирски «Ак-Идель». Однозначно и ясно, что, страна восточных мадьяр находилась за рекой Едиль, Атиль, Итиль (Волгой). Следуя указанным путем, Юлиан действительно обнаружил своих далеких сородичей, изъяснявшихся с ним по-венгерски (на мадьярском языке). Встреча с восточными мадьярами, в какой-то мере, оправдала его надежды. В изложении источника это выглядело так: «Те, увидев его и узнав, что он венгр, немало радовались его прибытию: водили его кругом по домам и селениям, старательно расспрашивали о короле и королевстве братьев своих христиан. И все, что только он хотел изложить им, и о вере, и о прочем, они весьма внимательно слушали, так как язык у них совершенно венгерский: и они его понимали, и он их. Они – язычники, не имеют никакого понятия о боге, но не почитают и идолов, а живут, как звери. Земли не возделывают! Едят мясо конское, волчье и тому подобное; пьют лошадиное молоко и кровь. Богаты конями и оружием и весьма отважны в войнах. По преданиям древних они знают, что те венгры произошли от них, но не знали, где они. Татарский народ живет по соседству с ними. Но те же татары, столкнувшись с ними, не могли победить их на войне, наоборот в первой битве были побеждены ими. Поэтому избрали их себе в друзья и союзники, и таким образом, соединившись вместе, они совершенно опустошили 15 царств» (подчеркнуто мной. – А.К.) [Аннинский, 1940, с. 82].

Таким образом, подтверждается информация монгольского источника об ожесточенном сопротивлении оказанным завоевателям с востока и подчинении им восточных мадьяр. По образу жизни они были обычными кочевниками: употребляли, как видно из рассказа, в еде конское мясо и «лошадиное молоко» (*кумыс*). Самое главное, на это следует обратить внимание: мадьяры не возделывали землю, т.е. не были земледельцами, были хорошо вооружены и имели достаточное количество коней. Все это позволяет относить восточных мадьяр к кругу кочевых или полукочевых народов этого региона. Безусловно, мадьяры помнили об ушедших западных сородичах. Как долго длилась война монголов с мадьярами, мы точно не знаем. Из рассказа можно понять, что военные действия продолжались несколько лет, возможно около 5-6 лет в промежутке с 1229 по 1235 гг. или

более 10 лет<sup>34</sup>. Добровольное (точнее вынужденное) подчинение мадьяр монголам произошло, как следует из контекста повествования, накануне приезда брата Юлиана. Военские подразделения восточных мадьяр стали неотъемлемой частью монгольской (необходимо сказать «интернациональной») армии разверстанной по десятичной системе, и, вполне понятно, на правах военных союзников новых хозяев степи, приняли самое активное участие в военных действиях против соседних государств и народов.

Восточные мадьяры были задействованы в военных кампаниях монголов и составляли заметный военный компонент вооруженных сил Чингизидов в конце XIII в. Об этом сообщает такой авторитетный автор как Рашид ад-Дин, подробно описывая численность войск царевичей – Джучидов. Персидский историк особо отмечает, что «большая часть войск Токтая и Баяна [конец XIII - начало XIV вв. – А.К.] есть потомство [насл] этих четырех тысяч [имеется в виду монголов – А.К.], а что прибавилось [к ним] за последнее время, то – из войск русских, черкесских, кипчакских, маджарских и прочих, которые присоединились к ним» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 275]. Общеизвестно, что Токта был ханом Золотой Орды в 1291-1312 гг., а Баян – потомок первого сына Джучи – Орду (–Ичена, Иджана) правил на территории Казахстана и был одним из владельцев (или главой) Кок Орды – восточное крыло Улуса Джучи в это же время. Здесь также надо обратить внимание на то, что «маджарские» войска перечислены сразу за «кипчакскими». Такой порядок перечисления допускает считать какую-то близость или связь между ними. Между тем указывает ли это на действительный военный статус воинских подразделений джучидских войск по этническим наименованиям, ответить однозначно нельзя, но их действительное присутствие в структуре вооруженных сил Золотой Орды в это время не подлежит сомнению<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Ранее я считал, что эта война длилась около 10 лет, но есть и другие интерпретации. Основная военная цель монголов в Волго-уральском междуречье, по версии Л.Н. Гумилева, это окончательный разгром кыпчаков (половцев), но этническим препятствием для достижения этого была «Великая Венгрия». Монголо-мадьярская война (Л.Н. Гумилев называет ее «монголо-башкирская», подразумевая под «башкирами» восточных «венгров») продолжалась 14 лет, с 1220 по 1234 годы. Восточные венгры («башкиры») в начале «выигрывали сражения», но в конечном итоге заключили с монголами «договор о дружбе и союзе» и объединились с армией завоевателей, усилив ее военный потенциал. Этот фактор, а также характеристика, данная Юлианом восточным венграм, показывают повышенный уровень пассионарности у мадьяр в сравнении с другими соседними народами. Эта полученная пассионарность – результат произошедшего до этого хунно-угорского симбиоза и смешения [Гумилев, 1993, с. 459-460].

<sup>35</sup> Известный исследователь военной истории древних и средневековых кочевников Евразии М.В. Горелик в устной консультации пояснил, что воинский корпус золотоордынских войск, состоящий из *маджаров*, как раз находился в г. *Маджар*. Этот город имел стратегиче-

Монголы, завоевав территорию Дашт-и Кыпчака и прилегающую западную часть Евразии, распределили все подчиненное им кочевое население по крыльевой и улусной системе, прикрепив всех боеспособных (прежде всего мужчин) к введенной им десятичной структуре, для отбывания воинской повинности. Такая военно-организационная модель существовала долгое время и коренным образом изменила этнополитическую ситуацию на завоеванных землях, так что подвластные номады неоднократно реорганизовывались и переподчинялись завоевателями. В дальнейшем родоплеменные группы и их воинские подразделения по воле золотоордынских властителей, особенно в XIV в. постоянно дробились, делились, перераспределялись и переселялись с запада на восток, с юга на север и обратно и т.д. Кочевые и даже оседлые подданные должны были следовать за своими улусными владельцами в любом направлении. Именно в монгольский период начинается (или возможно уже продолжается) тюркизация какой-то группы мадьярского населения, т.к. совершенно очевидно, что в Улусе Джучи (Золотая Орда) основная часть населения была представлена тюркоязычными племенами как степного Дашта, так и этногруппами, пришедшими в ходе монгольских завоеваний с Востока из Центральной Азии. Сами «монголы» (правильнее – выходцы с центрально-азиатской территории), как следует из источников, достаточно быстро тюркизировались в местной этнической среде, но, тем не менее, сохраняли неизменно свои племенные, родовые самоназвания и даже характерные черты материальной культуры и языка вплоть до XIV в.

В сочинении ибн Фадлаллаха ал-‘Умари указаны народы, населявшие Золотую Орду, среди которых упоминаются кыпчаки, черкесы, русские, асы, *маджары* «и живущие по соседству с ними разноплеменные народы, населяющие Север». В этом произведении *маджары*, наряду с другими, отмечены дважды [Сборник материалов, 2005, с. 184, 173]. Ибн Батута, путешествуя по золотоордынским владениям, останавливался в известном городе *Маджар* – одном «из лучших тюркских городов». В числе выходцев из стран, подвластных золотоордынским ханам и попавших в Мамлюкский Египет, В.Г. Тизенгаузен отмечает имя *ал-Маджари* (букв.: «*Маджарец*») [Сборник материалов, 2005, с. 215, 20]. Этноним «*маджар*» присутствует в надмогильном камне волжских булгар, датированном 1311 г. [Róna-Tas, 1986, 78-81]. Все эти разрозненные данные позволяют считать, что маджары прочно входили в

---

ское значение в XIII-XIV вв., так как прикрывал опасное для Золотой Орды северо-кавказское направление в период перманентного военного противостояния с государством Хулагуидов (иранские монголы).

этноструктуру золотоордынского общества и занимали приметные позиции. Были ли они тюркоязычны или угроязычны в монгольскую эпоху? Ответить сразу довольно трудно. Не исключено, что маджары стали двуязычными<sup>36</sup>, хотя процессы языковой ассимиляции и переход на тюркский (кыпчакский) язык среди кочевого населения приняли в золотоордынских улусах необратимый характер. Угроязычное маджарское население сохранялось в западных районах (среднее Поволжье, Дон) поздней Золотой Орды до XV-XVI вв. и достоверная информация об этом есть. Их дальнейшая судьба неизвестна, т.к. источники о них ничего не говорят. Именно отсутствие упоминаний о них, по-видимому, побудило исследователей считать, что все восточные маджары «пропали» или «слились» с окружавшими их народами<sup>37</sup>.

Этническая пестрота золотоордынского кочевого населения не вызывает особого удивления и подтверждается археологическими данными и антропологическими исследованиями последнего времени. Своеобразие «этнического котла» в Золотой Орде, очевидно, заключалось в том, что и автохтонное (ранее проживавшие этнические группы) и пришлое (мигранты) население, проходя через монгольскую улусно-удельную систему, в течение второй половины XIII-XIV вв. стали постепенно составлять более или менее единые этно (-родо) компоненты, составные части которых «склеивались» (складывались) из различных племенных групп, создавая новые или группируясь вокруг общего названия наиболее сильных кланов. Все это привело к существенной трансформации складывавшейся этноплеменной системы<sup>38</sup>. На верхнем и среднем этажах

---

<sup>36</sup> Такой прецедент в ранней истории маджар был, когда в их состав вошли три племени кабаров (*Kiabar*) тюркского происхождения, которые, «бежав, пришли и поселились вместе с турками (*маджарами*. – *А.К.*) в земле пачинакитов, сдружились друг с другом и стали называться каварами. Поэтому и турок они обучили языку хазар; сами до сей поры говорят на этом языке, но имеют они и другой – язык турок» (подчеркнуто мной. – *А.К.*) [Багрянородный, 1991, с. 163]. Возможность такой билингвистической ситуации (кабаро-маджарского или тюрко-венгерского двуязычия) допускается рядом языковедов, хотя есть и противники таких соображений. Кабары подняли восстания против центральной власти в Хазарском каганате в 30-х гг. IX в. (другие даты более широкие 799-843 гг.) и, потерпев поражение, ушли к венграм. Этимология этнонима «кабар», предложенная О. Прицаком восходит к общей тюркско-болгарской форме «*qıabar*» и его производным формам «*Yowar*», «*Qawar*» [Голб, Прицак, 2003, с. 55]. Существует значительная научная литература о кабарах (см.: [Эрдели, 1983, с. 174-181; Lewicki, 1988; Цукерман, 1998, с. 671-672 и др.]).

<sup>37</sup> Этнологам такое явление известно давно: «Нередко основная часть этноса сохраняет традиционный язык, а отделившаяся этническая группа, живущая в инациональном окружении, переходит на язык этого окружения, не теряя своего этнического самосознания» [Бромлей, Подольный, 1990, с. 26] и самоназвания.

<sup>38</sup> По меткому и удачному выражению казахского историка С.М. Акимбекова «в монгольскую эпоху вступают одни народы, а выходят из нее совсем другие» [Акимбеков, 2011, с. 35]. В империи Чингизидов формирование крупной военно-организационной единицы – «*тумена*», базировалось на основе разноплеменных групп. В то же время, на уровне «тысячи» их

«племенной» макроиерархии такие кланы не были кровнородственными, а объединялись на уровне (степени) мнимогенеалогического родства посредством общего генеалогического древа. Это выражалось в наличии единого «*шаджра, шежире*» (родословия) для всех родовых групп, входящих условно в иерархию более высокого порядка. На низшем уровне такой этнополитической пирамиды близкородственные семьи или группы могли сохранять свое самоназвание и придерживаться традиционных привычных патрилинейно-патронимных связей внутри. Такая схема формирования племенных групп действовало и позднее в кочевой среде евразийского этнокультурного ареала.

Что же произошло с оставшимися восточными мадьярами в монгольский период, которых в восточных источниках стали давно называть «*маджарами*»? Могли ли они просто исчезнуть, «раствориться» и перемешаться в мощном и многочисленном «тюркском море» степного Дашт-и Кыпчака? Естественно, какая-то часть оказалась распыленной среди тюркоязычных кочевников и, фактически, слилась с ними, также, кстати, как и та часть половецких (куманских) племен, оказавших упорное противодействие монгольским захватчикам, была физически истреблена, а остальные влиты в структуру новых родов и кланов, утратив свое самоназвание. При всей кажущейся очевидности ассимиляционных процессов в кочевой среде этот вопрос не исследован в такой мере, чтобы можно было понять внутренний механизм и ход этого не простого явления. Другие, сохранив прежние родовые этнонимы, становятся частью (элементами) монгольской улусно-племенной системы. Так, вероятно, произошло и с мадьярами (маджарами), разбросанными со временем в бурную золотоордынскую эпоху на огромных просторах степного Дашт-и Кыпчака. Свидетельство Рашид ад-Дина, цитированное выше, является

---

комплектование шло путем привлечения больших племен и родов, могущих выставить тысячные отряды, так и за счет «сотен» смешанного происхождения. По мере разрастания раннего государства до уровня мировой империи военно-политическое руководство вследствие расширения военных кампаний на евразийском континенте и, соответственно, закономерного роста воинских континентов за счет лояльных, насильственно мобилизованных племен и народов, стало отходить от комплектования вооруженных сил по кланово-родственному принципу. Создание новых «десятков», «сотен», «тысяч» и «десятитысячных» отрядов шло за счет разноязычной массы. В перспективе такой военно-организационный «замес» привел к тому, что в армии численность монголов (выходцев с территории Центральной Азии и Монголии) не только уменьшилась, но и практически оказалась «распыленной» среди этой разнородной массы. Несмотря на все эти пертурбации и политические модернизации монгольского времени, «родовой быт» кочевников во главе с «традиционными» (фактически, после окончания завоеваний, новыми) племенными лидерами показал гибкую устойчивость и, в конечном итоге, сохранился далее.

ярким тому подтверждением: маджарские отряды (естественно, их кланы), распределенные между монгольскими огланами (царевичами) и военачальниками, кочуют вместе с другими номадами отдельными «элями», «уруг(к)ами» (позднее обозначение «ру» – род), составляя вместе единое улусное войско сюзерена-властителя. Это подтверждается этническим (вернее родо-племенным) составом Улуса Джучи XIV-XV вв. Известный исследователь Т.И. Султанов приводит список таких кланов (более 60), в числе которых упоминаются и маджары [Султанов, 1982, с. 8; История Казахстана и Центральной Азии, 2001, с. 235; Исхаков, 2004, с. 34].

Списочный состав даштских племен и родов 1430-60-х гг. известен по сочинению Масуда б. Осман Кухистани, а также традиционному перечню 92 узбекских племен «Илатийа» по «Тухфат ат-таварих-и хани», составленному позднее в XIX в. В этом списке четко зафиксирован этноним «маджар», и что опять же примечательно, здесь же указан и род «башгырд», но отдельно. Из дополнения к этому перечню, записанному авторитетным этнографом С.М. Абрамзоном, узнаем наличие «узбекского» рода *маджар* [Материалы по истории кыргызов, 2002, с. 232, 233]. Маджарский клан находился в подчинении Шейбанидских (правильнее Шибанидских<sup>39</sup>) огланов (царевичей) – Абу-л-Хайр-хана и его преемников. В сочинении «Таварих-и Гузида-йи Нусрат-наме» изложен эпизод ожесточенного сражения в степи, в ходе которого «Шайх Мазид-бахадур из омака<sup>40</sup> *маджар* поразил двумя стрелами Бурундук-хана» казахского [Материалы по истории Казахских ханств, 1969, с. 22]. В династийной истории Шейбанидов (Шибанидов) Средней Азии «Нусрат наме» («Книга побед») приведено название рода маджар. В сочинении среднеазиатского писателя Хафиз-и Таныша в числе тюрко-монгольских племен указан и клан маджар. О маджарах неоднократно говорится в книге Махмуда ибн Вали «Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахийар». В труде «Насаб-наме» есть также сведения о мажарах. Именно в такой огласовке «*мажар*» записан этот этноним [Ахмедов, 1985, с. 13, 54, 71, 130]. Отсутствие буквы «д» можно объяснить особенностями произношения или написания этого слова у указанного автора. Более вероятно, также, что этот этноним так фонетически произносился в тюркоязычной среде даштских племен.

<sup>39</sup> Потомков пятого сына Джучи – Шибана. У последнего было 12 сыновей, основные владения которых располагались на обширной территории средневекового Казахстана.

<sup>40</sup> Понятие «омак» по-русски означает то же самое, что и «племя», «род» [Материалы по истории Казахских ханств, 1969, с. 494]. В мусульманских источниках XV-XVIII вв. кочевые тюркские этноколлективы могли называться в форме «омак», «обак» или применялся равнозначный им термин «аймак». «См.:» [Чингиз-наме, 1992, с. 151].

Связь между этими двумя этнонимами «маджар» ↔ «мажар», одновременно, заметим, и этниконимами, довольно прозрачна.

Маджарские группы, проживавшие в центральных и восточных улусах Золотой Орды, следует полагать, полностью были тюркизированы формирующимися этнополитическими объединениями кочевников Дашта – ногаи, узбеки, казахи, но сохранили, что, феноменально, древнее самоназвание.

Эти данные о роде маджар, реально существовавшем в Дашт-и Кыпчаке в эпоху поздней Золотой Орды – второй половине XV в., надежно получили неожиданное подтверждение из устно-поэтического творчества казахских поэтов и *жырау* (сказителей) раннего периода (эпоха ногаев и казахов). В поэме «*Ер-Шобан*» («Богатырь Шобан») казахского (одновременно и ногайского) Шалкииз-жырау (годы жизни приблизительно вторая половина XV-середина XVI вв.) приводится информация о походе этого батыра и его товарищей с дружиной на Северный Кавказ из поволжских степей Дашта, т.е. из центральных районов Орды. Во время набега ему удастся угнать табун лошадей из 200 голов у некоего Бигазы из Кабарды. Во время погони Ер-Шобан, обращаясь к своему преследователю Бигазы, произносит речь, устрашая противника, в стихотворной форме и говорит следующее, перечисляя состав собственной дружины:

*Байрақты жүре алдырған,*

*Бастай қуып шалдырған*

*Ісірібі тоқтастан*

*Артық туган мажардан*

*Батыр Қоян және бар*

*Есть еще батыр Коян, – сердце отдал он походам,*

*Зная у него в руках плещется перед народом,*

*Не успеет бой начать, как повержен разом враг,*

*Потому что сей храбрец из маджар, отважных родом.*

*(пер. с каз. В. Цыбина)*

Кабардинец Бигазы, испугавшись этих угроз, решает немедленно повернуть назад, т.к. он понимает, исходя из завязки этого поэтического сюжета, что не сможет ничего сделать против воинственных личных обидчиков [Поэты, 1993, с. 49-51].



Как видно, здесь говорится о батыре Кояне из ногайского (тюркско-кыпчакского) рода маджар. Я хочу специально обратить внимание читателя на этот пассаж. Название рода приведено очень точно в форме «*маджар*» (*мажар*) именно в вербальной (живой) языковой (устной) практике. Исходя из этого, можно считать установленным, что это слово является обычной формой (способом) выражения или произношения этого этнонима в западно-тюркских языках (кыпчакская подгруппа), и это название отчетливо зафиксировалось в ногайском и казахском этнопонятийном глоссарии. На этом примере видно, что этнические понятия «*мажар*», «*маджар*» или «*можар*» абсолютно тождественны друг другу.

Маджары входили в этнономенклатуру не только кочевых узбеков, но и соседних родственных им ногаев («*Мангытский Йурт*», Ногайская Орда), что следует из достоверных сведений. В.В. Трепавлов в своей фундаментальной монографии по истории Ногайской Орды приводит наименования ногайских родоплеменных объединений – «*элей*» (улусов), среди которых упоминает «*Маджар*» и название этого «*эля*», переданного в русских официальных документах XVI-XVII веков – «*Можарское р.*», где «*р.*» обозначает родство, род [Трепавлов, 2002, с. 502]. Из обобщенной «*Истории Казахстана*», посвященной средневековому периоду, известно, что в наиболее крупный кыпчакский клан Среднего жуза казахов – каракыпчак входили, наряду с другими родовыми группами, «*маджары (мадьяр) – кыпчаки*»<sup>41</sup> (намеренно сохраняем такой вариант написания источника. – А.К.), кочевавшие в Тургайских и Ишимских степях Прииртышья (северо-западный, северный Казахстан) и оказавшие заметное влияние на соседние племена Западной Сибири [История Казахстана, 1997, с. 154; см.: также Бояршинова, 1960, с. 75].

В этой связи, на мой взгляд, не выдерживает никакой критики версия о происхождении термина «*мадияр*» (якобы укороченное произношение этого названия) от личного имени «*Мухаммадь(и)яр*» или *Мамадияр*. В ходе этнографической экспедиции в местах проживания мадьяр-кыпчаков пришлось отдельно расспрашивать аксакалов о возможном двухсоставном наименовании первоначального предка клана – «*Мадиара*». Обычно, в таких случаях информаторы специально поясняют, что такой-то их предок был наделен прозвищем или обладал вторым полным именем. Сами мадияры, рассказывая о своем прошлом, не знают предка (эпонима)

---

<sup>41</sup> Род с таким названием: «маджар (мадьяр) – кыпчак» отмечен в Узбекистане в окрестностях г. Самарканда. Скорее всего, он по происхождению связан с мадьярами-кыпчаками казахского Среднего жуза.

– основателя их рода, называвшегося личным именем «*Мухаммадьяр*» или *Мамадияр* и, соответственно, т.н. называемый производный от него сокращенный вариант этого имени и проводят самоидентификацию только через этноним «*мадиар*». Причем они, прежде всего, строго связывают себя с понятием «*мадиар*», а потом сообщают о втором (макро) уровне родоплеменной иерархии – кыпчак (кара-кыпчак), куда входит это родовое подразделение.

Более поздние записи родо-племенного состава казахов, в частности кыпчаков, сделанные выдающимся российским этнографом конца XIX в. Н.А. Аристовым, показали, что действительно у кыпчаков акмолинского округа (Акмолинская область дореволюционного Казахстана) имеется родовая группа, отмеченная в форме «*мадияр*» [Аристов, 1896, с. 379]. Возможно, именно с рубежа XVIII-XIX вв. этноним мадjar передается в форме «*мадиар*» или «*мадьяр*». Этот переход, на наш взгляд, легко объясним именно в тюркских языках, т.к. буква «*дж*», «*ж*» свободно и без затруднений может трансформироваться в «*и*» или «*и*» и наоборот. Здесь же можно отметить, что форма «(й) *и ар*» и «*д-жар*» вполне взаимно заменимы между собой. Приведенные сведения о мадиярах четко коррелируются со сведениями экспедиции Ф. Щербины, занимавшейся обследованием степных областей Казахстана начала XX в. В 11-м томе (Омский уезд, Акмолинской области) этих важных материалов точно указан административный аул № 4, состоявший полностью из мадияр-кыпчаков [Материалы по киргизскому землепользованию, 1902, с. 10]. Один из первых казахских историков М. Тынышпаев подготовил отдельно родословные таблицы казахских родов, из которых следует, что мадиары входили (были включены) в родо-племенную структуру кара-кыпчаков: подразделение Бултун → Орыс<sup>42</sup> → Мадиар. Там же отмечено наличие мадиар в составе Токал-аргынского рода Жогары-шекты [Тынышпаев, 1925, с. 69, 70]. Специальные этнографические экспедиции, предпринятые Институтом истории, этнографии и археологии АН Казахской ССР в 50-60-е гг. XX в., только подтвердили местоживание и наличие в северных регионах

---

<sup>42</sup> Довольно интересно, как трактуется имя (или эпоним) «*Орыс*», «*Урус*» среди тюркских кочевников степного Дашт-и Кыпчака в востоковедной литературе. Так, «слово *урус* – это фонетический вариант этнонима *русский*. Такая форма легко объяснима. Тюркским языкам чуждо инициальное *р*-, и слово русский приобрело огласовку и форму *урус*, *орус*, *орыс*; в источниках встречаются также формы *арус*, *арс* (алиф с маддой – Т.С.); последняя произносилась, видимо как *арыс*... Имя или прозвание Урус было довольно широко распространено, по крайней мере, с XII в., среди тюркских беков и Чингизидов. Согласно толкованию исследователей наших дней, именем Урус обычно нарекали «светловолосого ребенка», – пишет Т.И. Султанов [Кляшторный, Султанов, 1992, с. 198].

Казахстана и сопредельных территориях Российской Федерации мадьяр (мадиар) в составе аргынов и кыпчаков [Муканов, 1974, с. 58, 186-187].

Будущие казахские маджары (мадияры) относительно поздно вошли в основной состав казахского народа, и, скорее всего, в XV-XVII веках еще входили, более или менее компактно, в ногайский и узбекский этнополитические массивы. Сохранились родовые предания мадьяр о приходе в казахские степи маджарских кланов с юга или юго-запада со стороны узбекских Шейбанидов, что не исключает их проникновения также и с запада в более раннее время. Возможно, также, что мадиары уже в XVI-XVII вв. или чуть ранее в эпоху развитого средневековья находились в тесной связи с кыпчаками (или в их составе), проживавшими на территории Казахстана или сопредельных землях. Оторвавшись от своих основных кланов, маджары (мадияры) безболезненно включились в новые для них трибальные структуры формирующейся казахской кочевой общности – кыпчаков, аргынов, стабильно сохраняя собственное самоназвание в условиях инородного окружения. Подобных примеров из истории казахского «конгломеративного» этноса привести можно не мало. Как мне представляется родовое название «*мадиар*» четко зарегистрировано в клановой структуре казахов Среднего жуза – кара-кыпчаков, аргынов, который можно связать с существующим этнонимом «*маджар*».

В этнографической и востоковедной науке уже сравнительно давно степные исторические рассказы кочевников о своем прошлом весьма успешно привлекаются в качестве реальных (альтернативных или дополнительных) источников и называются «*степной устной историологией*» (сокр. «СУИ», в такой аббревиатуре термин впервые введен выдающимся казахстанским востоковедом В.П. Юдиным). Кочевники Дашт-и Кыпчака передавали этот способ хранения и трансляции исторической информации термином «*қара сөз*» – древний сказ, старый рассказ. Таким выдающимся (эталонным) памятником СУИ является хорошо знакомое среди востоковедов произведение под условным названием «*Чингиз-наме*», записанное Утемишем Хаджи в середине XVI в. [Утемиш Хаджи, 1992] и представляющее собой собрание устно-исторических повествований о событиях в Улусе Джучи.

В ходе этнографической экспедиции летом 2006 г. в Русско-Полянский район Омской области одна из информаторов (маджарка достаточно преклонного возраста) сообщила весьма интересную легенду, которую она слышала давно от старшего поколения о разделении их предков. В древности, когда-то маджары были единым народом, они жили в большой стране. Всего было 17 маджарских племен. После большой войны

с врагами этот народ разделился на две части – западных и восточных<sup>43</sup> (такой вывод вытекает из того, что отколовшиеся мадьяры отправились в западном направлении [*күн батқан жерге кетті*], где заходит солнце – А.К.). При этом несколько племен – 7 или 8 из них ушли очень далеко от их коренного местообитания. Судя по ее словам, мадьяры, которые покинули родину, с тех пор стали называться нашими предками термином «*көк оғыз*»<sup>44</sup> и живут там поныне, а оставшиеся племена (10?), т.е. «наши предки» сохранили название мадяр. Причем интересно, что ушедшие (западные) мадьяры, по ее словам, ведут свое начало (происхождение) от них (*олар бізден тарайды*) – этих (её) предков.

Можно сопоставить старые венгерские исторические предания, из которых становится известно, что европейские венгры «*произошли*» от

---

<sup>43</sup> Один из разделов книги Константина Багрянородного, в котором впервые (сер. X в.) сообщается о разделении мадьяр на две половины – восточную и западную, поразительно похож на этот сюжет. Приведем этот отрывок полностью: «*Когда же меж турками (мадьярами – А.К.) и пачинакитами, тогда называвшимися кангар, состоялось сражение, войско турок было разбито и разделилось на две части. Одна часть поселилась к востоку, в краях Персии, – они и ныне по древнему прозвищу турок называются савартами-асфалами, а вторая часть поселилась в западном краю вместе с их воеводой и вождем Леведейей, в местах, именуемых Ателкузу, в которых ныне проживает народ пачинакитов*». И далее автор продолжает, что «*через некоторое время пачинакиты, напав на турок, изгнали их вместе с их архонтом Арпадом. Поэтому турки, блуждая в поисках земли для поселения, явившись, прогнали обитателей Великой Моравии и поселились в их земле, где и живут теперь турки по сей день. С тех пор турки не испытывали войны от пачинакитов. К вышеупомянутому же народу турок, который поселился к востоку, в краях Персии, эти турки, живущие к западу, только что названные, и поныне посылают торговцев и навещают их и часто доставляют от них к себе ответные послания*» (*курсив мой. – А.К.*) [Багрянородный, 1991, с. 159-163]. Комментируя это действительно судьбоносное событие мадьярской истории, В.П. Шушарин пишет: «Эта запись говорит о наличии у мадьяр середины X в. предания об общности судеб с их отколовшейся частью. Достоверность сведений этого предания, а следовательно реальных основ этого компонента этнического самосознания, подтверждается свидетельствами об обитании мадьяр восточнее Карпат после начала X в., когда основная их масса пришла в Среднее Подунавье» (*подчеркнуто и выделено мной. – А.К.*) [Шушарин, 1997, с. 157]. Б.Е. Кумеков считает, что связь между восточными и западными мадьярами не прерывалась «почти в течение трех с половиной столетий. Оставшиеся на востоке мадьяры знали о своих сородичах, ушедших далеко на запад» [Кумеков, 2008, с. 33-34].

<sup>44</sup> Дословный перевод с тюркского языка – «*синий или голубой огуз*», но что это значит? На мой взгляд, это является свидетельством древности этого предания. По мнению М.В. Горелика «*имя «угры», «оугры» венгры заимствовали у западноогузского тюркоязычного племенного объединения «огуры», из которого вышли и болгары, и хазары; этот факт вводил и продолжает вводить в заблуждение большинство ученых, ошибочно видящих в южнорусских степях для периода до X в. за термином «огур», «огор» венгров, а не западных огузов* [Горелик, 2002, с. 27]. Указывает ли это на связь ранних мадьяр с западными огуро-огузскими племенами? Такая интерпретация вполне логически допустима, учитывая их этнополитическую и этнокультурную близость в это время. В этом предании, что характерно, понятие «*көк оғыз*» является эндоэтнонимом, т.е. представлением тех, которые находились с ними в одной коллективной общности, или взглядом изнутри (?) на это событие.

мадьяров, находящихся на востоке<sup>45</sup> [см.: Аннинский, 1940, с. 77]. Сами восточные мадьяры говорили Юлиану: «По преданиям древних они (т.е. заволжские мадьяры. – А.К.) знают, что те венгры (дунайские. – А.К.) произошли от них, но не знали, где они» (выделено мной. – А.К.) [Аннинский, 1940, с. 82]. Такие обнаруженные тождественные параллели и мотивы, присутствующие в исторической памяти (сознании) западных и восточных мадьяр, непосредственно указывающие на вынужденный распад (деление) древнего народа, можно считать большой удачей для любого исследователя. С другой стороны, выявленные сравнительно идентичные сведения отражают происходившую настоящую действительность, в которой совершались исторические события, послужившие основанием для этих устных преданий.

В рассматриваемом здесь сюжете, что примечательно, существует аналогичное сообщение о бытовании такой легенды у казахских мадьяр в рабочих записях популярного в Венгрии и Казахстане профессионального тюрколога И. Коньра Мандоки: «*Ал қазақтарда мадиярларға деген ерекше бауырластық сезімнің өзіндік себебі, дәлірек айтсақ, ерекше назар аударатын негізі бар. Қазақтардың ру-тайпалық құрылымында саны аз емес, шамамен 100 000 жан өздерін мажар, маджар, әлбетте мадиар (madzsar, vagy mazsar, illetöleg madjar) деп атайтын ру бар. Бұл рудын шығу тегі, шежіре мәселесін зерттеу бұған дейін жүрілмеген немесе мүлде беймәлім. Бірақ Қазақ Ғылым академиясының Әдебиет және өнер институтының қолжазба қорында осы рудың арасынан жиналған бірқанша шежірелік аңыз бойынша қазақ-мажар, дәлірегі мадиярлар бір кездері батысқа қарай ауған жұрттан бөлініп қалған бөлігі екен дейді өздерін. Бұл кішкентай ғана факт немесе деректің өзі ғана кәсіби маманға көп нәрсені айтып тұрғандығы сөзсіз, бірақ осы бағыттағы зерттеуді кенейте түсуді қажет етеді*»<sup>46</sup> [Мандоки, 2008, 245-246 б.].

---

<sup>45</sup> Полный эпизод и соответствующий общий контекст описан в рукописи «**О существовании Великой Венгрии, обнаруженном братом Рихардом**» следующим образом: «Так вот, братья проповедники, найдя об этом в истории венгров, пожалели, что венгры, от которых, как они знали, сами они произошли, все еще остаются в заблуждении неверия, и послали четверых из братьев искать их повсюду, где, с помощью господ, сумеют их найти. Ибо по писаниям древних они знали, что те находятся на востоке, но, где находятся, вовсе не знали» (выделено мной. – А.К.) [Аннинский, 1940, с. 77].

<sup>46</sup> «У казахов имеются причины по-особенному родственно относиться к мадиярам, и для этого есть, надо сказать, серьезное основание. В родо-племенном составе казахов существует не менее 100000 человек, которые относят себя к роду мажар, маджар, или имеют самоназвание мадиар (madzsar, vagy mazsar, illetöleg madjar). Происхождение этого рода, исследование их родословия до сей поры не проводилось и остается неизвестным. Между тем, в фонде рукописей Института литературы и искусства Казахской Академии наук по собранным среди

Наверное, нетрудно сделать сравнение со сведениями приведенного выше мадьяр-кыпчакского предания и материалами письменных венгерских источников, которые совпадают в своей самой существенной канве: единый когда-то народ разделился на две части – западную и восточную. Не исключено, что в случае с информацией, приведенной И. Коныром Мандоки, мы имеем другой источник устно-исторической информации, но очень похожий на ту версию предания, которая зарегистрирована у омских мадьяр. Сходство сюжетов таких сообщений, содержащихся как в средневековых источниках, так и устных преданиях, позволяет говорить о реальности не только этого исторического факта раздела народа, но и постоянстве во времени самого исторического самосознания, (СУИ) как фиксатора и хранителя информации о прошедших событиях.

Более того, подобные (но отдаленные по сюжету) предания о своем происхождении сохранились среди тургайских мадьяр в легенде о двух братьях – Мадияре и Кудияре, которые жили в приволжских степях и затем отправились на Запад. Один из братьев «Мадияр благополучно добрался туда, куда шел, а Кудияра в дороге схватили, убили, а тело расчленили пополам...» [Бенкё, 2003, с. 74]. Венгерский востоковед в ходе своих изысканий неоднократно обращал внимание на одну закономерность в содержании легенд, преданий, рассказов о своем прошлом мадьяр, где неизменно говорится о разделении некогда единого мадьярского народа на две половины [см.: Бенкё, 2003, с. 93, 130]. Эти сведения, на мой взгляд, заслуживают внимания и анализа со стороны историков и этнологов, т.к. память народа о собственном прошлом иногда настолько консервативна, что сохраняет ценные и порой, как в разбираемом случае, уникальные сведения о своей истории.

Представленная на суд читателя работа, конечно, ставит пока только узловые аспекты и направления этой интересной во всех отношениях разносторонней проблематики и требует скрупулезного накопления и систематизации материалов и соответствующего детального изучения. Такое исследование должно проводиться на комплексной и системной основе, на базе привлечения всех доступных и репрезентативно-доказательных источников.

---

этого рода несколькими родословным преданиям, есть сведения о том, что казахи-мадьяры, точнее мадьяры, являются частью народа, который когда-то переселился (откочевал) на запад. Этот маленький факт или сам источник, конечно же, бесспорно, дает важную информацию специалисту-профессионалу, *и это направление требует дальнейшего глубокого исследования* [перевод и курсив мой – А.К.]. Как видно, Иштван Конур Мандоки придавал этому факту огромное значение и видел перспективность такого исследовательского поиска.

Вместе с тем, какие выводы общего концептуального порядка можно сделать из сказанного. Прежде всего, восточные мадьяры – это была значительная по численности группа степного населения, проживавшая на территории Евразии в средневековый период. Мадьяры (маджары) испытали феномен «тройной» тюркизации или вернее прошли три таких этапа. Это явление проходило, условно говоря, «волнообразно». *Первый этап* этого процесса начался тогда, когда мадьяры жили относительно единым этноколлективом в евразийских степях на востоке в окружении гунно-сармато-аланских и древнетюркских народов. Это продолжалось очень длительное время, приблизительно начиная с первой половины – середины I тысячелетия н.э. и до IX века (400-500 лет?). Тогда они занимали земли Северного, Центрального и Западного Казахстана, включая и сопредельные территории. *Второй этап* связан с западной миграцией мадьярских племен (уход от основной этнической общности). Оставшиеся восточные мадьяры испытали «повторную» тюркизацию, но уже со стороны кыпчаков, огузов и др. в X-XIII веках. *Третий этап* – завершающая фаза – окончательная этноязыковая тюркизация, происходит в золотоордынскую эпоху XIII-XV в.в. При этом какие-то угроязычные группы (остатки) еще жили в XV в. Именно эту часть ряд венгерских востоковедов считают «настоящими» (подлинными) мадьярами, так как главным критерием такой этноисторической идентификации является язык. Данные мадьярские группы «теряются?» в окружении других этносов периода позднего средневековья. Выжили те, кто был ближе к тюркским кочевым этнокультурным группам, которые, возможно, по численности были больше чем другие мадьярские субэтносы.

Таким образом, в более ранних текстах средневековых авторов зарегистрирован этноним «*маджар*», «*мачжар*» или «*мажар*», употреблявшийся вплоть до Нового времени (XVIII в.), а затем, в казахском языке возобладала такая форма как «*мадиар*», фактически то же самое слово, что и «*маджар*». Эта последняя словоформа сохраняется у современных узбеков до сих пор. Наличие в составе ногаев, казахов, узбеков, крымских татар, народов Северного Кавказа этнонима или на территории их проживания топонима «*маджар*» простым совпадением объяснить нельзя, так же, например, как устойчивое присутствие часто встречающихся в этнономенклатуре тюркских народов Евразии таких широко распространенных этнонимов как *кыпчак*, *аргын*, *найман*, *кирей (-ит)*, *конграт* и др., которые есть практически у всех перечисленных народов. В тесной связи с рассматриваемым вопросом интересна и поучительна история половцев (*куманов*, *кунов*), попавших в Венгрию в XIII в., которые долгое время

(до XVIII-XIX вв.) сохраняли языковые особенности и этнокультурные черты кочевой ментальности. Хочется также в конце моей проблемной статьи подчеркнуть, что «восточные мадьяры» (*маджары*) не только сохранили свое древнее самоназвание, но также «никуда не исчезли», как иногда думают некоторые исследователи наших дней. Мы только сейчас начинаем обращать на это серьезное внимание, обстоятельно и целенаправленно заниматься этнокультурными, этногенетическими, этноантропологическими вопросами нашей истории, в которой много еще неясностей и загадок. Изучение этой интересной и многоаспектной темы должно быть продолжено, на мой взгляд, и далее. Хочу также подчеркнуть, что в последние годы на территории Казахстана и сопредельных землях находят все больше археологических артефактов, которые свидетельствуют о существовании на территории Приуралья, Западного и Северного Казахстана и прилегающих районах Сибири не только отдельных древнемадьярских (или как чаще пишут угорских) древностей, но и указывают на устойчивое присутствие в раннем средневековье здесь ярких материальных реликтов мадьярской культуры – неотъемлемой части колоритной кочевой цивилизации Великой Степи.

Ранний этап этнической истории венгерского народа тесно был переплетен с историей и культурой далеких предков ряда современных тюркоязычных этносов Евразии: башкир, казахов, татар, и поэтому пытаться сводить древние связи и контакты эпохи средневековья только к этнокультурным взаимоотношениям с одной-двумя этноисторическими общностями, было бы не совсем правильно. Прародиной большинства тюркских народов является пространственный пояс евразийских степей, лесостепей и полупустынь, там же, убежден, находятся истоки этногенеза древних мадьяр.

### *Литература:*

1. Абуль-Гази-Багадур-хан. Родословное древо тюрков. М., Ташкент, Бишкек, 1996.
2. Акимбеков С.М. История степей: феномен государства Чингисхана в истории Евразии. Алматы: Изд-во «Центр Азии», 2011.
3. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах в Восточной Европе // «Исторический архив». М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. Т. III.
4. Антонов И.В. К вопросу о локализации венгров (мадьяр) в Волго-Уральском регионе // VIII конгресс этнографов и антропологов России.



Тезисы докладов. Оренбург, 1-5 июля 2009 г. Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2009.

5. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Журнал «Живая старина». Отделение этнографии. Вып. III и IV. СПб., 1896.

6. Ахмедов Б.А. Историко-географическая литература Средней Азии XVI-XVIII вв.: (Письменные памятники). Ташкент: Фан, 1985.

7. Багрянородный К. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарии. Изд. второе, исправ. М.: Наука, 1991.

8. Бартольд В.В. Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар» // Сочинения. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1973. Т. VIII.

9. Бенкё М. Тургайские мадяры. (Казахстанские мадяры – кто они?). Будапешт: Изд-во ТИМР, 2003.

10. Бодянский О.М. Кирилл и Мефодий. Собрание памятников // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1865, январь – март, кн. I. М., 1865.

11. Боталов С.Г. В стране Маджуджей и яджуджей (мадяры, кимаки, кыпчаки) // Древность Урала: Очерки истории Урала. Челябинск, 1995. Вып. 2.

12. Бояришинова З.Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск, 1960.

13. Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Человечество – это народы. М.: Мысль, 1990.

14. Вашари И. О рунических системах письма Восточной Европы // ALTAICA II. М. 1998.

15. Галкина Е.С. К проблеме локализации народов Восточной Европы на этнической карте географов “школы ал-Джайхани” // Ученые записки Центра арабских исследований Института востоковедения РАН. М., 2003. <http://idrisi.narod.ru/jayhani-gal.htm>

16. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X в. / Пер. с англ. В.Л. Вихновича. Науч. ред., послеслов. и коммент. В.Я. Петрухина. М. Мосты культуры, 2003

17. Горелик М.В. Три племени кавар и савирский всадник // Хазары. Второй международный коллоквиум. Тезисы. М., 2002.

18. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993.

19. Данилевский Н.Я. О пути Мадьяр с Урала в Лебедию. Заметки Н.Я. Данилевского и К.Я. Грота // Известия Географического Общества. 1879. Т. XIX.

20. Данкир О. Асанократия // <http://www.proza.ru/2008/09/09/38>
21. «Деяния венгров» магистра П., которого называют Анонимом / Пер. В.И. Матузовой, вступ. статья и комментарии М.К. Юрасова // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2007. № 1/2.
22. Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука, 1969.
23. Дьённ Г. Протовенгры на Урале в первом тысячелетии нашей эры в российской и венгерской историографии: автореф. дисс. ... к.и.н. Екатеринбург, 2007.
24. Еремеев Д.Е. К семантике тюркской этнонимии // *Этнонимы / Отв. ред. В.А. Никонов*. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1970.
25. Зуев Ю.А. Самое сильное племя // *Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Даит-и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы международного круглого стола*. Алматы: Дайк-Пресс, 2004.
26. *История Казахстана (с древнейших времен до наших дней)*. В пяти томах. Алматы: Атамұра, 1997. Т. 2.
27. *История Казахстана и Центральной Азии: Учеб. пособие / М. Х. Абусеитова и др.* Алматы: Дайк-Пресс, 2001.
28. Исхаков Д.М. Тюрко-татарские государства XV-XVI вв. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2004.
29. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. *Казахстан: летопись трех тысячелетий*. Алма-Ата: Рауан, 1992.
30. Козин С.А. Сокровенное сказание монголов. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un niᠦᠷᠦᠰᠠ tobᠦᠨ*. Юань чао би ши. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т.1.
31. Кононов А.Н. Опыт анализа термина тюрк // *Советская этнография*. 1949. № 1.
32. Кононов А.Н. *Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского*. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1958.
33. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа // <http://shejere.narod.ru/kuzeev.htm>
34. Кумекоев Б.Е. *Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам*. Алма-Ата: Наука КазССР, 1972.
35. Кумекоев Б.Е. *Об этническом составе кыпчаков XI – нач. XIII вв. по арабским источникам // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. История и археология / Отв. ред. Б.А. Литвинский, Т.А. Жданко*. М., 1990. Вып. II.
36. Кумекоев Б.Е. *Казахи и венгры: общие исторические корни // Ұлы Даланың біртуар ұланы: [Алты Алаштың ардақтысы, көрнекті*

түркітанушы, мәдениет қайраткері, Мажарстан ғалымы МАНДОКИ Қоңыр Иштванга арналады]. 1944-1992. Алматы: ОҒК, 2008.

37. Кушкумбаев А.К. Об этнических взаимосвязях казахов и мадьяр (по предварительным результатам экспедиции 2006 года в Омскую область) // *Казахи Омского Прииртышья: история и современность (сборник) / Отв. ред. Ш.К. Ахметова, Н. А. Томилов. Омск: «Издатель-Полиграфист», 2007.*

38. Кушкумбаев А.К. *Институт облавных охот и военное дело кочевников Центральной Азии. Сравнительно-историческое исследование. Кокшетау: Келешек-2030, 2009.*

39. Левицкий Т. «Мадьяры» у средневековых арабских и персидских географов // *Восточная Европа в древности и средневековье (сборник статей). М.: Наука, 1978.*

40. Мандоки Қоңыр Иштван. *Мадияр руы туралы қолжазба // Ұлы Даланың біртуар ұланы: [Алты Алаштың ардақтысы, көрнекті түркітанушы, мәдениет қайраткері, Мажарстан ғалымы МАНДОКИ Қоңыр Иштванга арналады]. 1944-1992. Алматы: ОҒК, 2008.*

41. Масанов Н.Э. *Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Алматы «Социнвест». М. «Горизонт», 1995.*

42. *Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана. 2-е изд. Бишкек, 2002.*

43. *Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука КазССР, 1969.*

44. *Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по исследованию степных областей. Акмолинская область. Омский уезд. Омск, 1902. Т. XI.*

45. Мудрак О.А. Развитие пратюркской системы фонем // <http://altaica.narod.ru/texts/prototurk.pdf>

46. Муканов М.С. *Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза. Алма-Ата: Наука КазССР, 1974.*

47. Напольских В.В. *Баскарт, или Великая Венгрия // Христианский мир и «Великая Монгольская империя». СПб.: Евразия, 2002.*

48. Немет Ю. *К вопросу об аварах // Гумилев Л.Н. Древние тюрки / Сост. и общ. ред. А.И. Куркчи: В 2-х книгах. Кн. 2. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999.*

49. Петрухин В.Я. *Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005.*

50. *Повесть временных лет / Текст и пер. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950. Ч.1.*

51. *Поэты пяти веков. Казахская поэзия XV – начала XX в. / Вст. ст., сост., биогр., спр. и прим. М.М. Магауина. Пер. с каз. Алма-Ата: Жазушы, 1993.*

52. *Рашид ад-Дин. Сборник летописей / Пер. с пер. Л.А. Хетагурова и О.И. Смирновой. Ред. и примеч. проф. А.А. Семёнова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т.1. Кн. 1.*

53. *Рашид ад-Дин. Сборник летописей / Пер. с пер. О.И. Смирновой. Прим. Б.И. Панкратова и О.И. Смирновой. Ред. проф. А.А. Семенова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т.1. Кн. 2.*

54. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из арабских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном / История Казахстана в арабских источниках. Подгот. к нов. изд., введ., допол. и коммент. Б.Е. Кумекова и А.К. Муминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. Т. 1.*

55. *Султанов Т.Н. Кочевые племена Приаралья в XV-XVII вв. (вопросы этнической и социальной истории). М.: Наука, 1982.*

56. *Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века: политико-экономический анализ. Алма-Ата: Наука КазССР, 1971.*

57. *Тот Т. О раннем этапе этногенеза венгерского народа // Известия АН КазССР. Сер. обществ. 1968. № 2.*

58. *Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Изд-я фирма «Восточная литература» РАН, 2002.*

59. *Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. Ташкент, 1925.*

60. *Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсим., пер., транскр., текстолог. примеч., исслед. В.П. Юдина. Коммен. и указ. М.Х. Абусеитовой. Алма-Ата: Гылым, 1992.*

61. *Харитонов М.А. Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2001.*

62. *Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен-Омар ибн-Даста. СПб., 1869.*

63. *Цинман М.З. Методологические проблемы типологии отношений собственности у кочевников (научно-аналитический обзор). Алма-Ата: Гылым, 1992.*

64. *Цукерман К. Венгры в стране Леведии: Новая держава на границах Византии и Хазарии ок. 836-889 г. // Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Таврии. Симферополь, 1998. Т. VI.*

65. Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. Проблемы этнического самосознания. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1997.

66. Эрдели И. Кабары (кавары) в Карпатском бассейне // Советская археология. 1983. № 4.

67. Erdélyi I., Benkő M. A szárgátikai Kultúra és a hunok // *Eléink*. IV. 2005. / 2.

69. Biro A.Z., Zalan A., Volgyi A., Pamjav H. A Y-chromosomal comparison of the Madjars (Kazakhstan) and the Magyars (Hungary) // *American Journal Physical Anthropology*. 2009. Jan. Vol. 139. Issue 3.

60. Hudud al-Alam. *The Regions of the World: A Persian Geography*, 372 A.H. – 982 A.D./ Translated and explained by V. Minorsky; with the preface by V.V. Barthold, London 1937.

70. Lewicki T. *Kabarowie* // *Studia nad etnogeneza Slowian i kultura Europy wczesnosredniowiecznej*. Wroclaw, 1988. T. II.

71. Marquart von J. *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge; ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)*. Mit Unterstützung der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Leipzig, 1903.

72. Róna-Tas A. A Magyar népnév egy 1311-es volgai bolgár sirfeliration // *Magyar Nyelv*. LXXXII. Évf. 1986. Március. 1. Szám.

Маргарян Е.Г.,

к.истор.н.,с.н.с. Института истории АНА,  
доцент Ерев. Гос. университета,  
Ереван, Армения

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ МИТРАИЗМА В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКУЮ ЭПОХУ (ИРАН, АРМЕНИЯ, КОММАГЕНА, РИМ)**

### **1. Пограничная суть эллинизма. Инаковость и синкретизм.**

Походы Александра Великого открыли новую страницу в истории человечества. Сместились целые цивилизационные пласты, произошло то, что согласно Аристотелю не могло произойти по определению – Запад «сошелся» с Востоком<sup>47</sup>. Ойкумена оказалась на пороге великих перемен, к которым, как показал дальнейший ход истории, Восток оказался более подготовленным, чем Запад. Именно на Востоке, медленно, но верно, стала выкристаллизовываться синкретическая (в отдельных своих проявлениях эклектическая) цивилизация, получившая в исторической науке название эллинистической<sup>48</sup>. В противоположность гибкому и мудрому Востоку, авангард западного мира – Эллада оказалась не готовой к глобальным переменам и не смогла дать адекватного ответа вызовам новой эпохи. Зацикленная на полисной системе ценностей, *Rex Hellenica* неумолимо клонилась к закату.

Креативная часть населения греческих городов-государств стала покидать родину и перебираться на Восток, где зарождался новый мир. Греческая духовность продолжила свою эволюцию на Востоке. Александрия, Антиохия, Пергам, Дура-Европос, Селевкия на Тигре, Пальмира, Самосата, Мазака, Арташат и Тигранакерт стали достойными преемниками «Небесных Афин». И хотя вскоре после увядания Эллады, образовавшуюся на Западе цивилизационную брешь заполнил Рим, объявивший себя наследником и правопреемником греческих цивилизационных тра-

---

<sup>47</sup> Со времен Аристотеля мало что изменилось, и Запад по-прежнему убежден в несовместимости западной и восточной цивилизаций. Это мироощущение на закате Британской империи афористично озвучил Дж. Редьярд Киплинг: «О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут, Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд».

<sup>48</sup> Термин «эллинизм» в 30-е гг. XIX в. ввел в оборот Т. Дройзен, первый из европейцев, глубоко и серьезно исследовавший политическую, социально-экономическую и духовную историю Ближнего и Среднего Востока после походов Александра Великого.

дий, эллинистический Восток по-прежнему производил ценности, влияние которых на духовную и интеллектуальную жизнь ойкумены было столь же велико, сколь влияние Платона и Аристотеля, Софокла и Еврипида, Фидия и Праксителя. И хотя экспансия Рима негативно отразилась на экономическом и культурном развитии эллинистического Востока, тем не менее, эллинистическая цивилизация оказалась более креативной и жизнестойкой. Завоеванный римлянами эллинистический мир начал духовную экспансию на Запад, постепенно завоевывая своих завоевателей (как еще недавно блистательная Эллада завоевала покоривший ее провинциальный Рим).

Однако постепенное освоение эллинизмом Запада прервалось из-за гибели Рима и захвата почти всей территории Западной Европы германскими народами. Германцы отвергли практически все достижения эллинистической цивилизации (за исключением христианства), сохранив, однако, для последующих поколений дух древнего Рима, тем самым окончательно противопоставив Запад Востоку. Что касается самого Востока, то здесь не произошло раскола цивилизаций (*split civilization*), эллинизм не только удержал свои позиции, но и продолжил поступательное движение, матричная эллинистическая цивилизация эволюционировала, переродившись в новые синкретические дочерние цивилизации и субцивилизации, преимущественно христианские (византийскую, сирийскую, армянскую, российскую, и др.)<sup>49</sup>.

Сам эллинизм можно разделить на три исторических этапа. Первый мы условно назвали классическим или греко-македонским. Он охватывает период с IV по II вв. до Р.Х. Это период взаимовлияния и взаимопроникновения греко-македонских и восточных цивилизационных традиций, эпоха выкристаллизовывания основных черт и особенностей новой синкретической цивилизации. Второй период относится ко II-I вв. до Р.Х. и характеризуется как время деградации и постепенной гибели классического греко-македонского эллинизма, на смену которому пришел эллинизм, условно нами названный ориентальным. Характерной осо-

---

<sup>49</sup> Хотя ряд теоретиков готов причислить к производным от эллинистической и исламскую арабскую цивилизацию. См.: Тойнби А. Дж. Часть шестая. КОНТАКТЫ МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ В ПРОСТРАНСТВЕ / Постижение истории (пер. с англ.). Ч. 4-7. 1934-1961. М.: Прогресс, 1991.- 736 с. С. 547; Андрушкевич И. Н. Эллинистическая модель многокультурной глобализации. Глобальная многополюсность предполагает культурный плюрализм. Доклад И. Н. Андрушкевича, председателя Кадетского Объединения в Аргентине и председателя Аргентинского Общества Эллинской Культуры, был прочитан на Акте, организованном посольством Греции в Аргентине, под покровительством Делегации Европейского Союза в Аргентине, на Международной Выставке Книги в Буэнос-Айресе, 2 мая 2004 года. (Перевод с испанского языка).

бенностью этой эпохи стал синтез традиционных восточных и недавно сформировавшихся эллинистических цивилизационных ценностей. Этот период совпал с апогеем римской экспансии в Передней Азии и болезненной трансформацией Римской республики в принципат. В это время ярче прежнего проявились главные цивилизационные особенности эллинизма – синкретизм и стремление к инаковости. Они проявились практически во всех сферах человеческой деятельности – политической, правовой, хозяйственной и духовной.

Типичным примером духовного синкретизма и стремления к инаковости стал митраизм – одно из наиболее могущественных религиозно-философских движений своего времени. Митраизм сформировался и принял более или менее завершенную форму в приграничной среде и в пограничную эпоху – в I в. до Р. Х. Вплоть до второй половины IV в. эта религиозно-этическая система не знала себе равных во всем Римском мире. Будучи продуктом эллинистической эпохи, это духовное движение вобрало в себя традиции многих восточных культов и некоторые элементы греческого гностицизма. Период преобладания митраизма совпал с третьим римско-эллинистическим этапом, который можно назвать эллинизмом, заключенным в рамки Римского мира. Он завершается смертью последнего императора митраиста – Юлиана Отступника, который, подобно герою греческой трагедии, изначально осознавал тщетность и обреченность своего богоборчества. Его гибель во всем мире была воспринята как героическая «Кода» митраизма и закат античного эллинизма. После этого уже ничто не могло остановить триумфальное шествие другой, также эллинистической, религиозно-этической системы – христианства.

Однако долгий и сложный путь, пройденный митраизмом, оставил значительный след в истории и стал важной составляющей многих современных религиозно-этических систем<sup>50</sup>.

## 2. Истоки митраизма. Митра и зороастризм.

Митра – древнейшее арийское божество<sup>51</sup>, культ которого получил широкое распространение в Индии, Иране, Центральной Азии и, конеч-

---

<sup>50</sup> По мнению некоторых исследователей, образ первого среди архангелов, архистратига Михаила восходит к Митре.

<sup>51</sup> **Dumézil G.** Mithra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de lasouveraineté. Paris, 1940; **Schmidt H.-P.** Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem // *Études Mithriaques. Acta Iranica 17* (далее: *ЭМ*). Leiden, 1978. P. 345-93; **Gonda J.** *The Vedic God Mitra*. Leiden, 1972; **Idem** Mitra and Mitra, the Idea of 'Friendship' in Ancient India // *Indologica Taurinensia 1*, 1973. P. 71-107; **Thieme P.** Mithra in the Avesta // *Études Mithriaques* (далее: *ЭМ*) (*Acta Iranica 17*). Leiden, 1978. P. 501-510.



но, на Армянском нагорье. В иранской среде древнейшее упоминание Митры встречаем в авестийских текстах, где Митра (Михр) и Веретрагна (*пехл.* Вархрагна) предстают в роли своего рода архангелов. По мнению большинства исследователей в древнейшую эпоху эти боги возглавляли иранский пантеон<sup>52</sup>. Однако, в результате реформ Зороастра они оба были отодвинуты на задний план и низведены в ранг третьестепенных божеств. Митра даже не был включен в состав высших зороастрийских божеств Амешаспент (Амешспенды).

Однако зороастрийским жрецам не удалось искоренить культ Митры, и разные слои населения, по-прежнему, продолжали чтить это древнее арийское божество. Более того, сообщения Геродота недвусмысленно указывают на то, что ортодоксальный зороастризм так и не стал господствующей религией в Ахеменидской державе<sup>53</sup>. В областях, населенных армянами, мардами и многочисленными малоазийскими племенами, простой люд, наряду с официальной зороастрийской религией придерживался традиционных арийских верований. Это относится и к первым Ахеменидам, Кир и Камбиз еще не были ортодоксальными зороастрийцами и помимо Ахура Мазды почитали традиционных языческих богов<sup>54</sup>, особенно Митру<sup>55</sup> и Веретрагну.

Однако уже Дарий I и Ксеркс I организовали открытую травлю древних верований. Особенно жестоким гонениям подверглась религия магов – магизм, связанный с традиционными арийскими божествами – Митрой и Веретрагна. Согласно Геродоту (III, 79) и Ктесию (29, 15), взойдя на престол, Дарий, во время посвященного Митре праздника Багаядиш, организовал магофонию (избиение магов). Наверняка этот день был выбран не случайно, ради праздника маги, как и полагается, без оружия, собрались в одном месте и были заняты ритуальным жертвоприношением. Им в голову не могло придти, что кто-либо посмеет осквернить священное место, тем более во время праздника, поэтому они оказались не готовы к сопротивлению. Однако не исключено, что Дарий выбрал этот день

---

<sup>52</sup> **Duchesne-Guillemin J.** *The Western Response to Zoroaster.* Oxford, 1958; **Idem.** *La religion de l'Iran ancien.* Paris, 1962; **Gershevitch I.** *The Avestan Hymn to Mithra.* Cambridge, 1959.

<sup>53</sup> Отец истории, в V в. до Р.Х., собравший подробные сведения об истории, нравах и обычаях персов и мидийцев, среди почитаемых иранцами божеств называет Митру, богов Солнца и Луны, при этом, ни разу не упоминая Зороастра.

<sup>54</sup> **Herod.** *Hist.* I, 131.

<sup>55</sup> В произведениях Ксенофонта Митрой клянется Кир Младший (Домострой 4, 24), а также перс Артабаз (Киропедия VII 5, 53). По Курцию, **Дарий III** перед битвой при Гавгамелах призывал Солнце, Митру и священный огонь (История Александра Великого IV 13, 12). В передаче **Плутарха** Дарий клянётся «великим светом Митры» (Александр 30).

еще и по другой причине. Возможно, он рассчитывал, что в коллективном сознании персов политическое убийство магов, будет воспринято как очистительное жертвоприношение. В честь этого события, по приказу нового царя, в стране, вместо традиционного Багаядиша, стал ежегодно отмечаться праздник изгнания магов, во время которого реальные маги «добровольно» подвергались символическим, а иногда и настоящим побоям. Это отнюдь не последний случай в мировой истории, когда, для привлечения на свою сторону адептов старой религии, официальные власти приурочивали новый религиозный праздник к какому-нибудь популярному празднику уходящей эпохи. Опыт показывает, что такая политика «переливания нового вина в старые меха», чаще всего оказывается продуктивной. Во всяком случае, в Ахеменидском Иране она оказалась вполне эффективной и принесла желаемые результаты. На время культ Митры был вытеснен из официального пантеона и заменен новой этико-религиозной доктриной – зороастризмом.

Что касается магов, то есть мнение, что в древности это были не волхвы и кудесники, а влиятельный мидийский жреческий род, возможно даже племя<sup>56</sup>, сосредоточившее в своих руках духовную власть в Западном Иране<sup>57</sup>. Часть исследователей убеждена, что маги были главными адептами древнеиранских верований<sup>58</sup>, особенно культа Митры<sup>59</sup>, способными увлечь за собой другие мидийские племена (мардов, амардов, тапиров, гирканов, кадусиев, анариаков и др.)<sup>60</sup>. Поэтому официальные власти Ахеменидской державы воспринимали их как серьезное препятствие на пути распространения зороастризма и угрозу своей власти. Только Дарию I, опиравшемуся на новую бюрократическую элиту и вдохновленному пророчествами самого Заратуштры<sup>61</sup>,

---

<sup>56</sup> Подобно иудейскому племени леви, которому, со времен Моисея, принадлежала прерогатива назначения на высшие жреческие должности в Израиле своих вождей. Точно также в Индии в руках браминов находилась монополия на духовную власть.

<sup>57</sup> Из сообщений античных авторов можно заключить, что жреческие специальности у магов передавались по наследству из поколения в поколение. О том же свидетельствуют и тексты Бундахишны (Messina G. *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*. Berlin, 1930, s. 71, сл.; Widengren G. *Die Religionen Irans*. Stuttgart., 1965, s. 249, 260; von Gall H. *Persische und medische Stamme*. Archäologische Mitteilungen aus Iran, N. F.; 5, 1972, s. 281).

<sup>58</sup> Herod. *Hist.* I, 101. Ср. Фрай Р. *Наследие Ирана*. М.: Главная редакция восточной литературы „Наука“, 1971. С.111; Элиаде М. *История веры и религиозных идей*. Т.1. М., 2001. С. 294.

<sup>59</sup> Bivar A.D.H. *Mithraism: A Religion for the Ancient Medes* // *Iranica Antiqua* (далее: IA), 2005. P. 40.

<sup>60</sup> Gershevitch I. *The Magi and Their Role. The Median and Achaemenian Iran / The Cambridge Ancient History of Iran (далее: САИ)*. II, 1985.

<sup>61</sup> Правда некоторые исследователи берут под сомнение распространенную точку зрения о том, что Дарий лично знал Зороастра и, в отличие от Виштаспа, поверив ему, решился на восстание против магов и исповедуемой ими традиционной языческой религии (см.: Данда-

удалось сломить сопротивление магов и заставить их принять сложившиеся политические реалии. Племя магов приняло зороастризм и, возможно даже, было включено в духовную и политическую элиту страны.

Однако победа новой религии не была однозначной и окончательной. Большинству населения великой Ахеменидской державы высокие идеи и этико-религиозные постулаты зороастризма казались слишком абстрактными и непонятными<sup>62</sup>. Новой религии так и не удавалось пустить глубоких корней среди мидийцев, армян, понтийцев, каппадокийцев, коммагенцев и пр. Это вынудило Ахеменидов пересмотреть свое отношение к традиционным языческим верованиям, отчасти отказавшись от прежней ортодоксальной догматики. Так, в годы правления Артаксеркса II (404 – 358 до. Р. Х.), которого греки, за феноменальную память, прозвали Мнемоном<sup>63</sup>, и его сына Артаксеркса III Оха (358 – 338 до. Р. Х.), Митра вновь был провозглашен официальным богом<sup>64</sup>. Более того, вместе с Анахитой, он занял почетное второе место в иранском пантеоне, по статусу лишь незначительно уступая Ахура Мазде.

Это находит свое подтверждение в лапидарных надписях Мнемона, оставленных во дворце Ахеменидов в Сузах (Шош). Одна из них гласит: «Говорит Артаксеркс-царь: «По воле Ахура Мазды, я соорудил этот дворец-парадиз. Ахура Мазда, Анахита, Митра меня да хранят от всякой скверны и то, что мною сделано»»<sup>65</sup>. В других надписях Артаксеркс вновь обращается за покровительством к этой троице богов, которым, по его собственному утверждению, он возвел храмы и алтари. Почитание этой троицы сохранилось и получило свое дальнейшее развитие и после падения Ахеменидской империи, в странах находящихся вдали от Персии.

---

**мев М. А.** Политическая история Ахеменидской державы. М.: Наука, 1985. С. 66-67; **de Jong A.** Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature / Religions in the Graeco-Roman world. Vol. 133. Leiden etc. Brill, 1997. 496 p. P.107).

<sup>62</sup> В результате реформ Зороастра в иранском пантеоне появились Ахура Мазда и такие не антропоморфные божества, как Амеша-Спенты.

<sup>63</sup> Родовое имя Мнемона, Артаксеркс было им получено во время коронации, первое же его имя - Аршак.

<sup>64</sup> Исследователи давно обратили внимание на то, что в лапидарных надписях первых Ахеменидов упоминается лишь имя одного бога - Ахура Мазды и лишь в надписях Артаксеркса II и Артаксеркса III повсеместно встречаются имена Митры и Анахиты (**Hertel J.** Die Zeit Zoroasters. Leipzig. 1924, S. 8; **Herzfeld E.** Archaeological history of Iran. L., 1935 с. 129-130. 85; **idem.** Zoroaster and his world. Vol. I-II. Princeton, 1947. 821 S.; **Schwartz M.** The Religion of Achaemenian Iran / *САИ*, II, 1983. P. 664-697 и др.).

<sup>65</sup> Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. Издательство: МГУ, 1984 С. 45.

Выбор Митры и Анахиты Ардвисуры в качестве спутников Ахура Мазды был отнюдь не случайным. Подобно тому, как в сознании христиан Сын и Святой дух были призваны смягчить образ грозного Саваофа, также Митра и Анахита должны были сделать более понятным и доступным абстрактный, и вместе с тем, суровый образ отца богов Ахура Мазды. Это, в первую очередь, относится к Анахита<sup>66</sup>, но и Митра не лишен заступнических функций. Ведь Митра – это своего рода мост между Ахура Маздой и людьми, миром Горним и миром профанным. В обязанности Митры Бдящего входило охранять божественный закон Рашну (греч. ΝΟΜΟΣ), защищать нравственность и божественные знания, наказывать предателей и клятвопреступников<sup>67</sup>. Кроме того, Митра был известен как бог-медиатор<sup>68</sup>, посредник между миром живых и потусторонним миром, часто выступает в роли психопомпа<sup>69</sup>, проводника душ праведников<sup>70</sup> и т. п.

В его честь в Ахеменидской державе был установлен праздник, который отмечался в последний день зимнего солнцестояния – 25 декабря. Традиция этого праздника уходила вглубь веков и после длительного перерыва была восстановлена на всей территории империи. Однако, вопреки распространенному мнению, Митра отнюдь не отождествлялся с Солнцем, которое было божеством физического света и тепла, он был воплощением духовного света и божественной истины<sup>71</sup>.

Это было явное отступление от ортодоксального зороастризма, имевшее целью создать новую, более гибкую синкретическую религию. Перед лицом нарастающей опасности греко-македонского втор-

---

<sup>66</sup> В Армении Анахит почитали как заступницу и покровительницу страны.

<sup>67</sup> **Lentz W.** The ‘Social Functions’ of the Old Iranian Mithra / *W.B. Henning Memorial Volume*. London, 1970. P. 245-55.

<sup>68</sup> **Imoto E.** Mithra the Mediator / *Monumentum Georg Morgenstierne*, AI, 21. P. 299-307.

<sup>69</sup> Психопомп греч. ψυχοπομπός — «проводник душ» — проводник в иной мир, в греческой мифологии прозвище бога Гермеса, провожающего души умерших в Аид.

<sup>70</sup> **Бойс М.** Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского; Отв. ред. Э. А. Грантовский. М.: Наука, 1988. С. 22-23, 37. О связанной с мостами индийской и кельтской символике см.: **Coomarswamy D. L.** The Perilous Bridge of Welfare // *Harvard Journal of Asiatic studies*. Vol. VIII, 1944. P. 196- 213; **Coomarswamy A.** Symplygades, – *Stadies and Essays in the History of Scince and Learning offered in Homage to G. Sarton on the Occasion of his Sixtien Birthday*. N.Y., 1947. С. 463-488; Мост и “трудный переход”. – **Элиаде М.** Космос и история, М.: Прогресс, 1987, С. 187- 191; «Мост» и «Переправа» в кн.: *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1995. С. 267-269, 304-350 (с лит.); **Маргарян Е. Г.** Мост в армянской и славянской мифопоэтике. Герменевтический анализ // *Семиотика и герменевтика*. Новосибирский государственный университет, 2011.

<sup>71</sup> **de Jong A.** Idem. P. 329.

жения, было крайне важно объединить вокруг единой державной религии разношерстные народы и племена необъятной Ахеменидской империи. Включение Митры и Анахиты в число верховных божеств зороастрийского пантеона и придание им статуса всеимперских, должно было поднять авторитет официальной зороастрийской религии, придать ей более демократический характер. Это, безусловно, была умная и, главное, продуктивная программа.

В результате религиозной реформы Артаксеркса II Мнемона по всей территории Ахеменидской империи, особенно в ее западных сатрапиях, сформировалась новая религиозная система, основанная на довольно сложных, адресованных к рассудку, теологических и этических парадигмах, приправленных халдейским мистицизмом, и, древними арийскими мифами и легендами. Позднее, в эллинистическую эпоху, она обогатилась элементами греческой философии<sup>72</sup>, заимствованными из гностических и стоических учений, а также астрологическим мистицизмом вавилонян и александрийцев<sup>73</sup>. Лишь после этого митраизм принял законченную форму. Именно такой эта религиозная система предстала завоевателям в период римской экспансии на Восток.

### 3. Культ Митры в Армении.

И все же, несмотря на то, что благодаря смелым реформам Артаксеркса статус Митры был отчасти восстановлен, говорить о рождении митраизма в эпоху последних Ахеменидов (как это делают некоторые исследователи) не приходится. В зороастрийской теологии, даже после реформ Мнемона, стержневой фигурой был и оставался Ахура Мазда, создатель всего сущего, отец богов, главный враг абсолютного Зла и скверны. В сформировавшемся же в эпоху эллинизма митраизме, на передний план выступает сам Митра, который в троице главных зороастрийских богов занял центральное место, затенив своего отца демиурга Зевса-Арамазда и девицу-мать Анахит. Это еще одно поразительное сходство митраизма с христианством, в котором большинство верующих страшатся суровой строгости Отца и уповают, прежде всего, на Сына и заступницу Деву Марию. Для древних армян особо важна была

---

<sup>72</sup> Turcan R. *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'empire Romain (EPRO) 47*, E.J. Brill, Leiden, 1975.

<sup>73</sup> Beck R. *Cosmogony and Cosmology. II. In Mithraism / Enc. Iranica*, 1985. P. 307-310; **Вандер-Варден Б.** Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. Пер. с англ. Г. Е. Куртика. М., 1991. 384 с., 183 сл.

посредническая роль Митры<sup>74</sup>, также его функция охранителя закона, порядка, и справедливости<sup>75</sup>.

Для того чтобы понять, почему именно митраизм стал монотеистической религией, на протяжении многих столетий господствующей над умами и душами людей, важно проследить исторический путь, пройденный древним арийским божеством Митрой от зороастрийского архангела до вседержителя и сотера. Многочисленные свидетельства указывают на то, что основные постулаты этой универсальной религиозной доктрины сформировались еще в эпоху предэллинизма в западной части Великой Армении, Малой Армении, Понте, Каппадокии, Коммагене и Киликии. Позднее, в эпоху классического эллинизма, приняв окончательную форму, митраизм, превратившись в мощное духовное движение, из этих стран распространился по всей ойкумене.

Характерной особенностью митраизма были особые культовые центры. В большинстве своем это были нерукотворные святилища, места почитания богов и сил природы под открытым небом. В древней Греции подобные места назывались «теменосами»<sup>76</sup>, что означало – пограничная сакральная территория, место отправления культа. На Востоке большинство таких теменосов находились вдали от крупных поселений, в горах и пустынных местах. Это были жертвенники, расположенные на возвышенностях, или же в гротах и пещерах. Античные авторы свидетельствуют, что персы и соседние с ними народы презирали рукотворные храмы. Согласно Геродоту, персы «... не имели обыкновения возводить статуи богам, храмы и жертвенники, а тех, кто их строит, считают глупцами, по моему они, подобно эллинам, не верят, что их боги имеют человеческую природу. Обычно они подносят Зевсу жертвы, поднимают на самые высокие горы и все небо считают Зевсом» (Hist., I, 131)<sup>77</sup>. Согласно Диону, персы совершали жертвоприношения под открытым небом, а изображе-

---

<sup>74</sup> Армянский автор Езник Колбский приводит такой рассказ: Ареман пригласил Ормазда на праздник, Ормазд отказался, пока их сыновья не сразятся. Сын Аремана победил. Тогда духи стали искать посредника и не нашли, и тогда создали Солнце, чтобы оно судило их (Езник Колбаци. Отрицание ересей / Книга вторая. Отрицание персидской веры. Ереван: Изд. Ереванского университета, 1994. С. 92-107; de Jong A. Idem. P. 174).

<sup>75</sup> Russell J. R. *Zoroastrian Problems in Armenia: Mithra and Vahagn*. In T. Samuelian, *Classical Armenian Culture*, Scholars Press, USA, 1982. P. ...; idem. On the Armeno-Iranian roots of Mithraism. In J.R. Hinnells ed. // *Studies in Mithraism*. Series *Stotia delle Religioni*, 9. Rome: Bretschneider, 1994, P. 183-193; idem. *Mithraism and the Craft Reconsidered*. *Transactions of the American Lodge of Research*. F.A.M., New York, vol. XVII, 1989, pp.15-28.

<sup>76</sup> Маргарян Е. Г. Из истории духовной культуры Великой Армении и Коммагены (царское захоронение - o temenos) // *История и образование* (3-4). Ереван, 2006. С. 17-24 (на арм. яз.).

<sup>77</sup> Бойс М. Указ. соч. С. 75.

ниями богов считали лишь огонь и воду<sup>78</sup>. Почитания природных стихий упоминаются в трудах целого ряда авторов, начиная с Геродота, а Цицерон повествует о том, что Ксеркс сжег рукотворные храмы афинян, так как считал непозволительным держать взаперти тех, кому принадлежит весь мир<sup>79</sup>. Первым из Ахеменидов позволил устанавливать памятники богам лишь Артаксеркс II Мнемон<sup>80</sup>, не возражавший против того, что боги могут иметь также и антропоморфный облик.

Те же воззрения были характерны и для древних армян, ярким примером чему, являются митреоны – святилища Митры, которые в Армении, по имени Митры-Михра, назывались «мехреаны» или «мехеаны»<sup>81</sup> (в иранской среде их называли митраганы)<sup>82</sup>. В основном это были рукотворные святилища, существенно отличающиеся от западных античных и эллинистических храмов, построенных греками на Востоке. В них не было памятников или изображений богов, и более всего они походили на древние святилища урартийского и ахеменидского периодов. Подобно большинству теменосов в этом регионе, они находились вдали от людской суеты, на возвышенных, труднодоступных местах<sup>83</sup>. Это были особые места почитания, находящиеся в пещерах, гротах и каменных мешках, куда и по сей день, совершаются паломничества. По сути, пещеры и гроты были настоящими теменосами, рубежами профанного и сакрального миров. Иногда же, эти теменосы становились пристанищем для одиноких пилигримов, в армянском такие места назывались *vank*, *vanateghi*. В последующие эпохи на их месте были основаны рукотворные храмы и церкви, однако известно, что языческие жрецы и христианские священники еще долгое время стремились сохранить изначальный, естественный, можно сказать архетипический облик святилищ<sup>84</sup>. Это прекрасно демонстрирует, находящийся неподалеку от митраистского храма Гарни, пещерный комплекс Гелард, в древности известный как Айриванк («Пе-

<sup>78</sup> **Климент**. Протрептик V 65, 1; de Jong 1997, p.305

<sup>79</sup> **Цицерон**. О государстве III 9, 14; О законах II 10, 26; О природе богов I 41, 115

<sup>80</sup> **Берос** в кн. 3 (Климент. Протрептик V 65, 3).

<sup>81</sup> **Авдалбегян Т.** Митра у армян / Арменоведческие исследования. Ереван. Изд. АН Арм. ССР, 1969. С. 20 (на арм. яз.); **Russell J.R.** Pre-Christian Armenian Religion. Dans Aufstieg und Niedegang der Romischen (далее: ANRW) Welt II, 18.4, 1990. P. 2683.

<sup>82</sup> **Боуце М.** Mithragān among the Irani Zoroastrians. // Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies (далее: MS) - Manchester U. Press, I, 1975, P. 106-118.

<sup>83</sup> **Периханян А. Г.** Храмовые объединения Малой Азии и Армении (VI в. до н. э. – III в. н. э.). М.: Изд. восточной литературы, 1959. С. 79-80.

<sup>84</sup> В. Топоров справедливо утверждает, что это явление характерно для большинства раннехристианских, особенно армянских, сирийских и коптских церквей (**Топоров В. Н.** Пещера // Мифы народов мира. Т. 2... С. 311).

щерный монастырь»). Не менее интересный пример являет собой средневековая церковь «Хор вирап», построенная на месте древнего митреона, неподалеку от древней столицы Армении Арташата. Как и в позднеримскую эпоху, в Армении в подобных святилищах основными предметами почитания были символы, связанные с культом Митры, мечи или копья (ашт, гелард и пр.).

Исследователи не раз отмечали особое значение культа Митры в духовной жизни древних армян, особенно в эпоху эллинизма<sup>85</sup>. Помимо прочего, это обусловлено тем, что еще задолго до эллинизма Митра был династическим богом Ервандаканов, которые считали его своим покровителем и защитником всей страны. Традиционно именно Армения считалась родиной Митры-Михра-Мгера, местом богоявления<sup>86</sup>. Эти воззрения нашли свое отражение в армянском эпосе «Сасна Црер» («Сасунские безумцы»). Позднее эти представления получили распространение в странах, где утвердились побочные ветви династии Ервандаканов.

У нас нет прямых свидетельств того, что после свержения Ервандаканов и утверждения на армянском престоле династии Арташесидов, культ Митры в Армении, как и прежде, оставался под покровительством государственной власти. Однако, уже в конце правления Тиграна Великого (95 – 55 до Р.Х.) и, особенно в период царствования Артавазда II, Митра вновь занял ключевое место в армянском пантеоне. Сам Артавазд отождествлял себя с Митрой. Более того, культ этого бога, получив новое идейное и интеллектуальное наполнение, был увязан к государственной идеологии и нескольким, обслуживающим ее институтам. Сказанное относится к формирующейся митраистской историко-философской системе, которая свое дальнейшее развитие получила при первых Аршакидах.

#### **4. Трансформация культа Митры в постахеменидский период. Митраизм в Коммагене.**

Одной из стран, где в доримский период митраизм приобрел настоящую классическую, завершённую форму, была Коммагена. Вот уже свыше одного столетия эта малоизвестная эллинистическая страна

<sup>85</sup> Russell J.R. Pre-Christian Armenian Religion // ANRW. Welt. II, 18.4, 1990. P. 2679-2692.

<sup>86</sup> В известном своими мистификациями сочинении Псевдо-Плутарха «О реках» приведен рассказ о том, как Митра, желая иметь сына, но ненавидя женщин, совокупился со скалой, которая породила сына Диорфа, а тот, когда вырос, был убит Аресом и превратился в гору, на которой выросло необычное дерево. Эта скала находится у реки в Армении и называется Аракс. (Псевдо-Плутарх. О реках 23, 4-5). Здесь совершенно очевидна связь с армянским эпосом о Санасаре и Багдасаре.



являет ценнейший материал для исследования духовной культуры эллинизма в Передней Азии.

Коммагена небольшая гористая страна на правом берегу Евфрата в непосредственном соседстве с Великой Арменией. В XVI в. до Р.Х. на территории этой страны образовалось развитое и довольно жизнестойкое государство – Митанни, со смешанным хуррито-арийским населением. Окруженное тремя сверхдержавами своего времени – Египтом, Хеттским царством и Ассирией, это государство вело непрерывную борьбу за выживание. Во второй половине XIV в. до Р.Х. государство Митанни попало под власть могущественной хеттской державы, а в XIII в. окончательно рухнуло под ударами Ассирии. В период урартийского доминирования в регионе Куммух-Коммагена некоторое время входила в состав Ванского царства. Позднее, в эпоху Ахеменидов, эта страна была включена в одну из двух армянских сатрапий, которую Геродот называет XIII, и оставалась в ее составе вплоть до походов Александра Великого. После падения державы Ахеменидов Коммагена еще более полувека входила в состав Великой Армении. Даже после отделения Коммагены и Софены от Великой Армении, в этих странах, лишь с небольшими перерывами, продолжала править одна из побочных ветвей династии армянских Ервандаканов<sup>87</sup>.

Среди Переднеазиатских эллинистических стран Коммагена занимает особое место. Благодаря выгодному географическому положению, на протяжении почти всей своей истории она была одной из наиболее экономически развитых и богатых стран региона. Правители Коммагены контролировали торгово-транспортные артерии, проходящие через территорию страны. На главном перекрестке торговых путей Коммагенские Ервандаканы основали свою столицу – богатый и цветущий город Самосату, который, наряду с экономическим, имел также важное стратегическое значение. Наивысшего развития страна достигла в I в. до Р.Х. в годы правления Митридата I и его выдающегося сына Антиоха I Каллиника<sup>88</sup>, известного своими монументальными сооружениями, построенными во славу правящей династии Ервандаканов<sup>89</sup> и покровительствующего

---

<sup>87</sup> **Тирация Г. А.** Страна Коммагена и Армения // Известия Академии наук Арм. ССР. Общественные науки, 1954, №3.

<sup>88</sup> **Waldmann H.** *Die kommagenischen Kulturreformen unter König Mithridates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I* // Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 34, Leiden, 1973.

<sup>89</sup> **Dörner F. K.** Zur Rekonstruktion der Ahnengallerie des Königs Antiochos I von Kommagene // *Istanbuler Mitteilungen* 17, 1967, P. 195-210; **Idem.** ed., Kommagene. Geschichte und Kultur einer Antike Landschaft // *Antike Welt* 6, 1975; **Idem.** *Kommagene, Götterthron und Königsgräber am Euphrat. Neue Entdeckungen der Archäologie*, Bergisch Gladbach, Germany, 1981; Idem and T.

и богу Митре<sup>90</sup>. Подобно своему современнику Артавазду II, Антиох I успешно проводил политику “третьей силы”, балансируя между сильнейшими державами региона во имя сохранения политического и культурного суверенитета своей страны. Однако после его смерти давление Рима на Коммагену усилилось, и уже в I в. от Р.Х. она, потеряв былую силу и славу, сошла с политической арены, превратившись в обычную римскую провинцию.

Однако значение Коммагены выходит далеко за рамки ее политической истории. Эта страна известна, прежде всего, как важнейший духовный центр региона, на рубеже тысячелетий ставший рассадником монотеистической митраистской религиозной системы, практически на территории всей Римской империи. По сути, Коммагена стала своего рода лабораторией, в которой была разработана и апробирована новая этико-религиозная доктрина, с соответствующими ей мифологией, сакральной иерархией, ритуалами, астрологией, медиативной техникой и пр. Как уже отмечалось, центральное место в этой религиозной системе отводилось Митре.

В Коммагене Митра почитался еще с древнейших времен. Характерно, что первое письменное упоминание Митры, относящееся к середине II тыс. до Р. Х., соотносится именно с Коммагеной, точнее, с некогда находившимся на ее территории государством Митанни. Так, в тексте договора между митаннийским царем Шаттиваза (Маттиваза) и хеттским царем Супилилумой I (1369 – 1334), вторым среди богов-свидетелей и хранителей клятвы, упоминается Митра. Правители и, возможно, часть населения страны Митанни были арийцами<sup>91</sup>, поэтому в пантеоне митаннийских богов, наряду с автохтонными хурритскими богами, важное место занимали такие арийские боги, как Митра (Митрашшиль), Индра, Насатьянна и Арунашшиль (возможно Варруна). На то, что в сонме митаннийских богов Митра упоминается вторым, указывает то, сколь важное место это божество занимало в духовной жизни данного региона (Северная Месопотамия и Северная Сирия – иначе Коммагена). Характерно, что в следующем тысячелетии в индоиранских религиозных системах роль и значение Митры стали падать, в то время как в западной части

---

**Goell** *Arsameia am Nymphaios* // *Istanbuler Forschungen* (далее: IF) 23, Berlin, 1963; **Dörner F. K. and Naumann R.** *Forschungen in Kommagene*. IF 10, Berlin, 1939; **Hoepfner W.** *Arsameia am Nymphaios*. II, I, IF 33, Tübingen, 1983.

<sup>90</sup> **Hummann K. und Pushstein O.** *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, Textband. Berlin, 1890.

<sup>91</sup> **Thieme P.** *The ‘Aryan Gods’ of the Mitanni Treaties* // *Journal of the American Oriental Society*. 1960, № 80, P. 301-317.

ареала распространения его культа, светлый образ этого древнего арийского божества не только не померк, но и продолжил развиваться и обогатился новыми чертами<sup>92</sup>, со временем трансформировавшись в образ миродержца.

Для осмысления образа Митры и выявления сути митраистской религиозной доктрины большое значение имеют коммагенские митраистские святилища, центральное место среди которых занимают святилища на горе Немруд и Арсаеи на Нимфее. Они имеют облик традиционных миртеонов, гармонично вписываясь в окружающий горный ландшафт. Немрудское святилище являет собой 50-метровый насыпной курган из крупно молотого базальтового щебня, возведенный на самой высокой горе Коммагены. Среди исследователей нет единого мнения о том, чем объясняется подобный облик гробницы-святилища, и в какой его части находятся останки царя Антиоха I. Некоторые убеждены, что его кости покоятся в основании насыпи, другие предполагают, что в непосредственной близости от гробницы находилось тайное захоронение, которое либо не сохранилось, либо до сих пор не найдено<sup>93</sup>. Были и другие версии, однако, на наш взгляд, царь Коммагены был захоронен по древнему обряду магов<sup>94</sup>. Отсюда своеобразный облик святилища. Известно, что зороастрийцы своих покойников не ингумировали, не кремировали и не мумифицировали. Римский историк Помпей Трог, описывая похоронные обряды парфян, сообщает: «... их обычный способ погребения, — это разрывание [трупа] на куски птицами и собаками; голые кости они, наконец, хоронят в земле»<sup>95</sup>. Цицерон даже упоминает особую породу собак-санитаров (собаки-трупоеды, ближайшие родственники шакалов), которую гирканцы выращивали для этих целей<sup>96</sup>. Также Секст Эмпирик упоминает, что персы сажают на кол тела умерших и бальзамируют<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> Об этом свидетельствуют многочисленные данные архивов Богаз-Кёя, Тель-Амарны, Нузи, Алалаха (**Mayrhofer M.** Die Indo-Arier im Alten Vorderasien, Wiesbaden, 1966, S. 13-40; **Kammenhuber** Die Arier im Alten Vorden Orient, Heidelberg, 1968 и др.).

<sup>93</sup> **Шлюмберже Д.** Эллинизированный Восток. Греческое искусство и его наследники в несредиземноморской Азии. М.: Искусство, 1985. С. 48.

<sup>94</sup> По Цицерону и Страбону, на съедение птицам выставляют трупы именно маги (Цицерон. Тускуланские беседы I 45, 108; Страбон. География XV 3, 20). В противоположность магам, многие персы ингумировали трупы своих родных и павших воинов. Геродот и его последователи отмечают, что у персов тела умерших предаются земле, покрытые воском, (Геродот. История I 140; Цицерон. Тускуланские беседы I 45, 108; Страбон. География XV 3, 20), либо во что-нибудь обернутые (Диоскорид, эпитафия рабу-персу / Палатинская антология VII 162; Греческая эпитаграмма. СПб, 1993. С.169). **Агафий** уже описывает обычай выставления на съедение псам и птицам, как типичный для всех персов, а погребение в земле или в гробу — как запрещенный, но распространенный в прошлом (Агафий. О царствовании Юстиниана II 22-23).

<sup>95</sup> **Юстин.** Эпитома «Истории Филиппа» Помпея Трога XLI 3, 5.

<sup>96</sup> **Цицерон.** Тускуланские беседы I 45, 108.

<sup>97</sup> **Секст Эмпирик.** Пирроновы положения III 226, 228.

И по сей день в Северной Индии потомки зороастрийцев – парсы, поднимают тела усопших на ближайшую гору и оставляют под лучами палящего солнца. По истечении времени (не менее 40 дней) они вновь приходят на гору и собирают кости родных и близких в специальные ларцы, чтобы затем упокоить их в особом пещерообразном некрополе, вместе с костями далеких предков. Подобные некрополи считаются хранилищем Фарна (Хварны)<sup>98</sup> данного рода<sup>99</sup>. Подобный способ захоронения и сегодня можно встретить среди некоторых народов Центральной Азии. Очевидно, также в южнорусских степях хоронили своих вождей ираноязычные скифы, где, однако, из-за особенностей ландшафта они были вынуждены воздвигать рукотворные курганы, на вершинах которых, очевидно, и оставляли тела своих предводителей, пока те не истлеют, после чего кости хоронили либо в самом кургане, либо возили с собой в особых инкрустированных ларцах. Таким образом, скифские курганы это – своего рода святилища-захоронения, бывшие вместилищем Хварны или, иначе говоря, Славы древних вождей<sup>100</sup>. Учитывая степень влияния зороастризма и иранизма на Коммагенских Ервандаканов, можно предположить, что царская династия, впрочем, как и вся, также имеющая арийское происхождение, элита страны практиковала подобную форму захоронения.

Однако дальнейшее развитие митраизма в Коммагене и Западной Армении было обусловлено не только маздеистским, но и халдейским влиянием<sup>101</sup>. Наивысшим достижением тысячелетней халдейской цивилизации современники считали тайноведение, космологию (в античном понимании этого термина)<sup>102</sup>, астрологию<sup>103</sup> и магию цифр<sup>104</sup>, которые

<sup>98</sup> Дрезден М. Хварна. – Мифология древнего Ирана // Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977.

<sup>99</sup> М. Бойс Указ. соч. С. 21-25, 37-39, 111-113; Стеблин-Каменский И. М. Прижизненные поминки зороастрийский обряд в мусульманском обиходе. Эрмитажные чтения памяти В. Г. Лукониной, СПб. 1995, с.; Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Петерб. востоков., 1996; Паври Дж. Зороастрийская доктрина загробной жизни: с момента собственной смерти и до моста Чинват, М.: Амрита-Русь, 2004. Точно так хоронили армянских царей из династии Аршакуни, что подтверждается свидетельствами армянских средневековых авторов. Подробнее об этом см.: Маргарян Е. Г. Очерки истории духовной культуры древней Армении. Ереван. Изд. АНА «Гитутюн», 2001. С. 30-31 (на арм. яз.).

<sup>100</sup> См.: Фарн // Мифы народов мира... Т. II. С. 557-558; Маргарян Е. Г. Восприятие «Фарна-Славы» в мировидении древних армян // Ереван: Наука и техника, 2005, № 10. С. 10-15 (на арм. яз.).

<sup>101</sup> Юлиан упоминает тайное халдейское учение о семилучном боге (Юлиан. Гимн к Матери богов (Речи V 172d), см. комм. (Юлиан. Сочинения. СПб, 2007. С.151)).

<sup>102</sup> См.: Бакина В. И. Космологические учения раннегреческих философов: Учеб. пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та. 1999. –104 с.; Макеев В.А. Древняя философская космография в современной культуре стран Востока. М.: РУДН, 1993.

<sup>103</sup> Merkelbach R. Mithras. Königstein/Ts.: Hain, 1984; Зенер Р. Ч. Учение магов: Компендиум зороастрийских верований (пер. с англ.). М., 1993.

<sup>104</sup> Подробнее об этом см.: Фролов Б. Число в архаической космологии // Астроно-

творчески были осмыслены и частично заимствованы митраистскими магами<sup>105</sup>. Одним из таких магов был царь-жрец Антиох I Коммагенский, о чем прямо и косвенно свидетельствуют эпиграфические и археологические данные из коммагенских святилищ. Уже с ранних лет Антиох со всей серьезностью занялся астрологией и предсказанием судьбы по звездам. Однако исследования Льва-гороскопа показали, что Антиох был не простым звездочетом. Он был прекрасно знаком с герметическим учением Эратосфена и при составлении своего гороскопа пользовался «Катастеризмами» и другими довольно сложными, временами запутанными трудами этого Александрийского интеллектуала.

Более того, как показали исследования, гробница-святилище (гипротесион) Антиоха на горе Немруд была своего рода астрологической обсерваторией. Не случайно в этой царской гробнице был обнаружен знаменитый Лев-гороскоп, скульптурное изображение льва с выбитым на нем звездным небом. Связь образа Митры со львом общеизвестна. В римской иконографии Митра часто изображался леоцефалом Айоном (Aion – Deus Aeternus)<sup>106</sup> – львоголовым грозным существом с символами власти Зевса-Юпитера<sup>107</sup> в скрещенных на груди руках. Корни подобных представлений очевидны. В армянской и иранской мифопоэтике огненногривый Лев-Хуршуд символизирует одновременно Митру-Солнце<sup>108</sup> и Хварно-Фарн, эманацию Славы. Лев-Солнце царит на Небесном своде<sup>109</sup>, управляя звездами, луной<sup>110</sup> и временем.

---

мив древних обществ. М., 2002. С. 61-68.

<sup>105</sup> О терминах и астрологических знаниях, заимствованных митраистами у вавилонян см.: **Beck R.** *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*. London: Brill, 1988.

<sup>106</sup> Айон - Абсолютное время, Хронос-Протей, в иранском богословии - дипольный Зурван, в армянской мифопоэтике Жук-Жаманак. Подробнее об этой ипостаси Митры см.: **Legge I. F.** *The Lion-Headed God of the Mithraic Mysteries // Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 34, 1912, P. 125-42; **Duchesne-Guillemin J.** *Aion et le léontocéphale, Mithra et Ahriman // La nouvelle Clio* 10-12, 1958-62. P. 91-98; **Jackson H.M.** *The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism*. Numen, 1985. P. 32, 17-45; **Ustinova Yu.** *The supreme gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most*. Leiden, Boston, Brill, 1990. P. 251; **Foucher L.** *Aiôn, le Temps absolu*. Latomus, 1996, 55. P. 5-30.

<sup>107</sup> Известный исследователь античной астрологии Буше-Леклерк по поводу зодиакального знака Льва писал: “Среди всех знаков зодиака самым важным для составления царского гороскопа был знак Льва: и как царя животных, и как дома Солнца – царя творения” (**Bouché-Leclerc A.** *L'astrologie grecque*. Ed. Nourry, Paris, 1899. P. 438).

<sup>108</sup> Подробнее об этом см: **Алишан Л.** *Верования или языческая религия древних армян*. Венеция, 1895. С. 3с. (на арм. яз.); **Авдалбегян Т.** *Указ. соч.* С. 42-47 (на арм. яз.); **Ахян С.** *Армянский эпос «Сасна црер» и три индоевропейские функции // Историко-филологический журнал*, 1985, № 1. С. 36-37 (на арм. яз.).

<sup>109</sup> В римской митраистской иконографии Митра также изображался антропоморфным, но с головой льва и телом, украшенным знаками Зодиака. В армянской мифопоэтике облик древнего Льва-Митры нашел свое отражение в образе эпического Львовидного Мхера.

<sup>110</sup> Так еще Клодин писал: “Митра движет блуждающими звездами” (**Claudien** *De consul.*

В дошедшей до нас римской митраистской иконографии, Митра почти всегда окружен знаками зодиака<sup>111</sup>. Кроме того, в его окружении постоянно присутствуют бык, пес, змея, скорпион, двое юношей факелоносцев<sup>112</sup> и другие хтонические существа, безусловно, имеющие прямую связь со звездной картой и гороскопом<sup>113</sup>. На некоторых гороскопах были также изображены солнце и луна.

По мнению Нойгебауэра и Ван Хоссена<sup>114</sup>, 19 небесных тел на тулове немрудского Льва-гороскопа в точности воспроизводят расположение планет на звездной карте Эратосфена. Однако есть и некоторые отличия. Астрономы заметили, что в гороскопе Антиоха звезды оказались расположенными так, что к голове Льва ближе всего находятся боги-планеты Юпитер, Меркурий и Марс, а под головой Льва оказался полумесяц<sup>115</sup>. Нетрудно догадаться, что эти боги-планеты были покровителями Антиоха, своего рода демоны-хранители, которые, по образному выражения Антиоха, стали «причиной доброй Славы» царя. Монументальные памятники этих же богов-покровителей окружают памятник Антиоха в святилище на горе Немруд. «Вот почему я воздвиг эти памятники, изображающие богов, что вы видите, Зевсу-Оромазду, Аполлону-Митре-Гелиосу-Гермесу, Артагну-Гераклу Льву и моей родине Коммагене». При чем каждое из этих божеств обозначено своим символом или зодиакальным знаком. Совершенно очевидно, что в гороскопе Антиоха Каллиника, Юпитер соответствует Зевсу-Оромазду, Меркурий – Митре-Аполлону-Гелиосу-Гермесу, Марс – Артагну-Гераклу, Лев – созвездию льва, а Луна – Артемиде-Коммагене, покровительнице обильной водами родине Антиоха (функционально эта богиня соответствовала армянской Анахит-

---

Stil. I, XII, 61; Порфирий же утверждает, что «Митра создает и притягивает к себе души» (**Porphyre** De antro numph. 24; см. также Письма Юлиана Отступника (**Julien** Or., IV, 172 D; **Draconitus** Romuela, X, 538) и др.

<sup>111</sup> О митраистской иконографии подробнее см.: **Элиаде М.** Прологомона религиозного дуализма. Космос и история. М., 1987. С. 199-246; **Frankfort H.** Kingship and the gods. London, 1948.

<sup>112</sup> **Hinnells J. R.** The Iconography of Cautes and Cautopates: the Data // *Journal of Mithraic Studies* (далее *JMS*) 1, 1976. P. 36-67; **Beck R.** Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations // *JMS* 2, 1977. P. 1-17; **Schwartz M.** Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers // *MS* II, 1979. P. 406-423; **Campbell L. A.** Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968. P. 29-43;

<sup>113</sup> **Cumont F.** Astrology and Religion. Bruxell, 1912. PP. 68, 82, 93; **Кюмон Ф.** Мистерии Митры. Распространение митраизма в Римской империи. СПб. 2000, с. 162.

<sup>114</sup> **Neugebauer O. , van Hossen H.B.** Greek Horoscopes // *Memoirs Of the American Philosophical Society*, 48 (1959). P. 1a-16.

<sup>115</sup> Хотя возможно, находящийся под головой Льва полумесяц – серп из четырех ярких звезд созвездия &#945;, &#946;, &#947; и &#948; располагаются в вершинах трапеции – туловища льва. А голову льва образуют звезды, располагающиеся в виде серпа. Поэтому этот астеризм и называется «серп».

Астхик). В более позднюю эпоху эта символика почти буквально была перенята римскими митраистами.

Известно, что каждый митраист в течение определенного времени должен был пройти семь степеней посвящения, каждая из которых находилась под покровительством определенной планеты: Ворону служил защитой Меркурий<sup>116</sup>, Скрытому или Жене<sup>117</sup> – Венера, Воину – Марс, Льву – Юпитер, Персу – Луна, Солнечному вестнику и Отцу – Сатурн. Изображения богов-покровителей можно увидеть и на нескольких барельефах в святилищах Антиоха, где Митра-Аполлон, Артагн-Геракл и некая богиня, стела с изображением которой плохо сохранилась,жимают руку царя<sup>118</sup>. На наш взгляд это рукопожатие должно означать не только божественное покровительство, но и легитимность власти царя.

В надписях Антиоха поначалу кажутся странными некоторые детали. Так, бог Митра отождествляется не только с Аполлоном и Гелиосом, но и с Гермесом. На первый взгляд это – явное недоразумение, ведь Гермес не имел никакого отношения к солнечному божеству Митре-Аполлону и культу Солнца Непобедимого. Однако все прояснится, если вспомнить, что, подобно Митре, Гермес был психопомпом, сопроводителем душ в Аид и, самое главное, наряду с Аполлоном, считался покровителем мистов и тайноведов<sup>119</sup>. Он покровительствовал мудрецам и прорицателям в толковании ниспосланных богами сокровенных знаний, непонятных и бессмысленных для непосвященных. Таких толкователей в древности называли герменевтами, а искусство толкования «герменевтикой»<sup>120</sup>. Отсюда современный термин, означающий науку о толковании. На основании сказанного становится очевидным, что Антиох Коммагенский был герменевтом, которому были доступны тайные герметические знания, без которых он, по его собственному утверждению, не смог бы добиться столь значимых успехов во внутренней и внешней политике.

---

<sup>116</sup> Очевидно, Ворон или Орел-стервятник в митраистской эзотерической символике означал смерть. Нетрудно догадаться, что это было отголоском древней похоронной традиции магов, оставлявших тела умерших на площадках похоронных башен или террас, где покойники становились ритуальной добычей ворона.

<sup>117</sup> От Скрытого (также называемом Женой или Девой), носившего на челе вуаль и в руках лампу, свет истины был затемнен завесой повседневности.

<sup>118</sup> См.: Dushesne-Guillemin J. Iran and Greece in Commagene // Études Mithriaques: Actes du 2e Congrès International – Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975, [=Acta Iranica 17, Actes de Congrès IV], Téhéran – Liège, 187-199.

<sup>119</sup> Vermaseren M. J. Mithras, the Secret God. Chatto and Windus. London, 1963; Idem. A Magical Time God. MS. Manchester U. Press, II, 1975. P. 446-456.

<sup>120</sup> Семушкин А. В. Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма // Человек как философская проблема. Восток-Запад. М. 1991; Он же. Основные философемы герметизма // Вестник Российского университета дружбы народов. 1994. N 2.

Другим свидетельством того, сколь важное место в религиозно-мистических воззрениях Антиоха занимали герметизм, астрология и космография, является туннель в Арсамее на Нимфее, обнаруженный в середине прошлого века немецкими археологами. По их мнению, этот каменный мешок был прорыт Антиохом I, для того чтобы упокоить в нем останки своего отца, Митридата Каллиника. Однако недавно было высказано предположение, что этот прорытый под углом 35 градусов, не отбрасывающий тень, каменный колодец – своеобразное астрономическое сооружение. Оно построено по чертежу александрийского герметика Эратосфена и воспроизводило аналогичный астрономический колодец в Сиене (конечно же, приведенный в соответствие с местностью в Коммагене). Со дна этой каменной «трубы», как в телескоп, несколько раз в году, можно было наблюдать расположение звезд, изображенное на теле Льва-гороскопа. Таким образом, одной из функций туннеля-обсерватории в Арсамее было изучение движения небесных тел и предсказание судьбы.

Характерная деталь, в митреорнах, основанных в крупных городах, особенно таких мегаполисах, как Рим и Александрия и пр., строительство святилищ-обсерваторий было невозможно, как невозможно строительство обсерваторий в низинной местности вообще. Поэтому городские митреоны находились в глухих катакомбных помещениях, без окон и отверстий в куполе, откуда можно было бы наблюдать движение планет и созвездий<sup>121</sup>. Однако, вместо этого, в таких митреонах небесный свод покрывался фресками, которые во всех подробностях воспроизводили небесный свод, изображения Солнца, Луны, панораму планет и звезд, которую можно увидеть лишь высоко в горах, где-нибудь в Армении, Коммагене или Каппадокии. При этом сам Митра часто изображался вращающим зодиак или держащим звездный плащ, покрывающий небосвод. Небесный свод в представлении древних был тесно связан с Судьбой, и его движение могло иметь далеко идущие последствия. Митра, вращающий мировой свод, воспринимался как центральное божество, предопределяющее жребий человечества<sup>122</sup>.

Еще философ-неоплатоник Порфирий (около 233 – 304 гг.) сравнивал подземные храмы Митры с олицетворением Космоса<sup>123</sup>. Цельс же сообщает, что в мистериях даются символы движения звезд и планет в небе и

<sup>121</sup> **Laeuchli S.** *Mithraism in Ostia: Mystery Religions and Christianity in the Ancient Port of Rome.* Northwestern U. Press, 1967.

<sup>122</sup> **Beck R.** *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* // *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 109, Leiden, 1988.

<sup>123</sup> **Porphyre** *De antro numph.* 24.



прохождения душ через них, причем этим символом служит семивратная лестница (семь врат связаны с семью металлами и семью божествами), и утверждает, что христиане многое заимствовали из этого учения (под христианами он понимает, прежде всего, секту офитов)<sup>124</sup>. У Клавдиана Митра назван вращающим звезды<sup>125</sup>.

Все планеты и их символы, *за исключением созвездия Льва*, на фресках митраистских святилищ изображались *вдоль линии небесного экватора*, при этом расположение звезд соответствовало тому, что можно увидеть в дни равноденствия. В то далекое время, на рубеже двух миллениумов, точки весеннего равноденствия приходились на созвездие Тельца. Созвездие Льва отмечало положение Солнца в точке летнего солнцестояния. Над Тельцом находится созвездие Персея, который изображался в виде юноши с клинком и во фригийском колпаке<sup>126</sup>. Однако центральным сюжетом в большинстве митреонов была сцена тавроктонии, украшающая главный алтарь<sup>127</sup>. Лишь ему, Митре-Персею<sup>128</sup>, было дано тягаться с силами судьбы, предначертанными звездами. Большинство изображений на своде и стенах сопровождалось пояснительными надписями, как это характерно для фресок и икон христианских храмов позднего времени<sup>129</sup>.

Для адептов культа Митры было крайне важно соизмерять свои дела и поступки с расположением звезд<sup>130</sup>. Каждый митраист стремился следо-

---

<sup>124</sup> **Ориген.** Против Цельса VI 22 (**Ранович А.Б.** Античные критики христианства. М., 1990. С. 308-309).

<sup>125</sup> **Клавдиан.** Консульство Стилихона I 63 и комм. Шмаракова на с.581

<sup>126</sup> **Wyne-Tyson E.** Mithras: The Fellow in the Cap. New York: Barnes and Noble, 1958.

<sup>127</sup> **Hinnells J.R.** Reflections on the Bull-Slaying Scene. In Hinnells, ed., 1975. P. 290-312; **Downey S.B.** Syrian Images of Mithras Tauroctonos. In Duchesne-Guillemin ed. 1978. P. 135-49; **Inslar S.** A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif. In M.B. de Boer and T.A. Edridge eds, Hommages à Maarten J. Vermaseren, Leiden, 1978. P. 519-38; **Martin L.H.** Reflections on the Mithraic Tauroctony as Cult Scene. In Hinnells ed. 1994. P. 217-228.

<sup>128</sup> Имя Персея стало увязываться с термином “перс”. По мнению Уланси, настоящее имя Митры - Персей (Перс или Персес), последователи которого выбрали имя похожего персидского бога - Митры, чтобы скрыть истинное имя почитаемого бога (**Ulansey D.** The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World. New York: Oxford U. Press, 1989. P. 89; **idem** The Mithraic mysteries. The icons of this ancient Mediterranean cult can be deciphered only in terms of a worldview that placed the powers controlling human destiny not on the earth but in the stars. By David Ulansey // Scientific American, December 1989 (vol. 261, #6), pp. 130-135). Однако здесь скорее следует предположить, что Персей - это второе имя Митры, которое этот бог получил, чтобы имя его не произносилось вслух. Это обычная практика во всех религиях и верованиях.

<sup>129</sup> **Gervers M.** The iconography of the cave in Christian and Mithraic tradition. In: U. Bianchi (ed), *Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su ‘la specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alla fonti documentarie di Roma e Ostia’.* Leiden, 1979. P. 579-599.

<sup>130</sup> **Beck R.** “Astrology”, “Horoscope”, “Star-Worship” / The Penguin Dictionary of Religions (ed. J.R. Hinnells, Harmondsworth, 1984), 52, 152 f., 311; **Ibid.** Planetary Gods and Planetary Orders

вать по жизни вслед за своей путеводной звездой. Тем более важно было следовать за ней, когда душа отправляется в последний путь в высшие сферы. Лишь Митра может позволить душе быстро и беспрепятственно пройти через звездный лабиринт к жилищу бессмертных<sup>131</sup>.

Не случайно, что для своей коронации Антиох избрал именно тот день, когда созвездие Льва «посетили» сразу несколько вышеназванных небесных тел. Известно, что строительство святилища-гробницы Антиох начал припл. в 66 г. до Р. Х., в честь, как он сам пишет, «освобождения Коммагены от владычества» (речь, конечно же, идет о владычестве правителя Великой Армении «царя царей» Тиграна II<sup>132</sup>). Окончание же строительства коммагенский царь приурочил к 6 июля 62 г. до Р.Х., что по Селевкидскому календарю соответствовало 16 Авднея – дню рождения и коронации царя. Исследования гороскопа Антиоха<sup>133</sup> показали, что этот день – 16 Авднея по Селевкидскому календарю, совпадает с датами 29-го июля в 98 г. до Р. Х. и 62 г. до Р. Х. по Григорианскому календарю. Первая дата соотносится с Днем телесного рождения Антиоха, вторая, спустя 36 лет, с днем коронации и посвящения царя-солнца. В этот день из туннеля в Арсамее была видна самая яркая звезда в созвездии Льва – Регул (Царевич)<sup>134</sup>. В этот день обычно происходило явление народу царя, как оплощенного бога<sup>135</sup>.

Таким образом, становится очевидным, что в эпоху эллинизма, культ Митры невероятно усложняется. По сути, возникают две разновидности этого культа: **одна продолжала свое «восточное» существование в русле индоарийских верований, другая сформировалась в синкретический культ, впитавший в себя зороастризм, философию, греческие**

---

in the Mysteries of Mithras, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* no. 109. Leiden: Brill, 1988, pp. xiv, 113, 7 plates; **Gordon R.** *Quaedam veritatis umbrae: Hellenistic magic and astrology* // T. Engberg-Pedersen (ed.) *Conventional Values in the Hellenistic World*. Aarhus, 1997. P. 128-58.

<sup>131</sup> **Griffiths J.G.** *The Concept of Divine Judgement in the Mystery Religions* // *La Soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano* (SCOIR), ed. U. Bianchi and M. J. Vermaseren, (Acta of International Colloquium in Rome, 1979.) Leiden, 1982. P. 192-222.

<sup>132</sup> **Кюмон Ф.** Указ. соч. С. 47–115.

<sup>133</sup> **Ibid.**

<sup>134</sup> Арабы называли эту звезду Кальб Аль-Асад (قلب الأسد) – сердце Льва, греки же всегда ее называли Василискос. Позднее, по их примеру, арабы также стали ее называть Аль-Малики (царская), на латинский название этой звезды Regulus перевел лишь Коперник. Подробнее об этом см.: **Rappaport S.** *The Past and Future History of Regulus*. *The Astrophysical Journal* (698), 2009.

<sup>135</sup> Как известно, не случайно днем явления Митры было выбрано 25 декабря – день зимнего солнцестояния, начиная с этого дня, ночной мрак начинает убывать, и “солнце обращается к весне”. Кроме того, в маздеистском и армянском календарях именем Митры-Михра назван 7-й месяц года. А в календарных системах Ближнего Востока 16-ый день каждого месяца посвящен Митре. То же подтверждают археологические данные Коммагены.

мистерии и вавилонскую астрологию<sup>136</sup>. По мнению некоторых исследователей, значительную роль в формировании митраизма сыграл и сирийский фактор<sup>137</sup>.

## **6. Митраистская мифологема в контексте раннехристианской сотерологии. Благовещение.**

Для чего же Антиох Коммагенский предпринял строительство такого величественного и полного тайного смысла монументального сооружения, как святилище на горе Немруд, соотнеся его, при этом, с религией, астрономией, космографией? Очевидно, с помощью своих герметических познаний царь желал постичь Божий замысел, пытался вычислить дату прихода Спасителя или обновителя мира, явления которого ожидали не только иудеи, но и весь эллинистический мир. Для того чтобы понять и осмыслить эзотерические и сотерологические идеи Антиоха, обратимся к митраистской мифологии, по крайней мере, к тому немногому, что нам о ней известно.

Начать, естественно, необходимо с мифа о чудесном рождении Митры и о тех обстоятельствах, которые его сопровождали. Хотя с точки зрения формальной логики до рождения бога-демиурга, на свете ничего быть не могло, в митраистской теологии все выглядит иначе. Здесь богоявление происходит при свидетелях, в присутствии трех пастухов<sup>138</sup>, которые еще в докреативное время пасли овец и коз<sup>139</sup>. По движению путеводной звезды Сириус<sup>140</sup> определил день и место рождения Митры, эти, существующие вне времени сакральные персонажи заранее пришли к месту богоявления. Здесь у священной скалы, на берегу реки (символ

---

<sup>136</sup> **Segal A. F.** Hellenistic Magic: Some Questions of Definition, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. E.J. Brill, Leiden, 1981. P. 353-357.

<sup>137</sup> **Roll I.** The mysteries of Mithras in the Roman Orient: the problem of origin // *JMS*. Volume II. 1978. P. 53-68.

<sup>138</sup> Здесь очевидна еще одна параллель, но только на этот раз с пророком Зороастром-Заратуштрой. Некоторые из исследователей имя Заратуштры связывают с названием звезды Сириус-Тиштрия, трактуя его как “золотая звезда”. Звезда, которая предводительствует и направляет другие звезды, как пророк людей. В древних арийских верованиях Сириус-Тиштрия отвечает за круговращение вод. Вода – первооснова жизни, и дарителю воды Сириусу был посвящен цикл молитв. Он представлялся златобровым и златостременным скакуном, борющимся против дэва засухи Апаоши.

<sup>139</sup> О сакральной природе пастухов подробнее см.: **Тревер К. В.** Гопатшах — пастух-царь // Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. II. Л., 1940. **Иванов В.В., Топоров В.Н.** Исследования в области славянских древностей, М, 1974; **Jobes G.** Dictionary of mythology, folklore and symbols. Pt 2, N.Y., 1962. P. 1434 - 1345; **Степанян А. А.** Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф, рационализм, историописание. Ереван, Изд. АН Армении, 1991 С. 143-153; **Его же** Соотношение «семья-социум» в армянской общественной мысли V века: Мовсес Хоренаци // *Иран намэ* № 6 (1993) С. 10-11; **Маргарян Е.Г.** Указ. соч. С. 77-78.

<sup>140</sup> Сириус, на вавилонском наречии звучит «Шару» и означает “вождь”, “царь”.

живой воды)<sup>141</sup>, под сенью дерева (символ древа жизни) они, со своими стадами, терпеливо ожидали рождения бога. Когда же пришло время, они стали свидетелями божественного Явления (Эпифанеи). Расколов скалу, воплощающую в себе детородный орган, Митра явился в мир. Родился он голым, но с фригийским колпаком на голове, с кинжалом в правой руке и горящим факелом в левой<sup>142</sup>. Старший из пастухов поспешил прикрыть наготу новорожденного, накинув на него свой пастушеский плащ, другие, склонившись пред ним, преподнесли богу свои дары – первый приплод от стада и первые плоды растительного мира. Позднее в митраистских ритуальных мистериях свидетелей чудесного рождения Митры стали называть «стражами». Иногда их называли «Невидимыми Мастерами»<sup>143</sup>, *относящимися к тем примордиальным существам, которые, согласно Гесиоду, никогда не умирают, и продолжают жить в последующие века. В митраистских ритуалах посвящения «стражи» выступали в роли пестунов, ответственных за неопфита до последнего этапа инициации.*

Упомянутый эпизод с поклонением пастухов уже давно привлекает внимание исследователей, особенно библеистов. Многие видят определенное сходство между митраистским теогоническим мифом, со своей тайной и явной символикой, и историей Рождества Христова и поклонением Волхвов<sup>144</sup>. Как и в случае чудесного рождения Митры, Рождество младенца Иисуса происходит в пустынном месте, в гроте, который местные пастухи обычно использовали как временное убежище для себя и своих стад. Уже с древних пор в христианской иконографии рядом с новорожденным Христом принято изображать разных животных. Согласно Луке, Христос родился в яслях. Во время Рождества на небе, в созвездии Ясель<sup>145</sup>, появилась хвостатая звезда комета. Как и в мифе о Митре, библейские пастухи последовали за Звездой (Сириус)<sup>146</sup>, которая привела их

<sup>141</sup> **Аверинцев С.С.** Вода. / Мифы народов мира... Т.1. С.240.

<sup>142</sup> **Vermaseren M. J.** A Unique Representation of Mithras. VigChrist 4. 1950, P. 142-156; **Idem.** The Miraculous Birth of Mithras // Mnemosyne IV series 4. P. 285-301.

<sup>143</sup> **Mazet E.** Freemasonry and Esotericism. In A. Favre and J. Needleman, eds. Modern Esoteric Spirituality. New York: Crossroad, 1992. P. 248-276.

<sup>144</sup> **Revil J.** Études de théologie et d'histoire. publiées en hommage à la faculté de Montauban, Paris, 1901. С. 399 и далее.

<sup>145</sup> Г. и Дж. Джоубз пишут: “Ясли, скопление звёзд в созвездии Рака... Исторический и прочий интерес в этом скоплении малых звёзд был велик... В христианской традиции они почитались как Ясли, в которых родился Христос...” (**Jobs G. & J.** Outer Space, Myths, Name Meanings, Calendars. New-York, London, 1964. P.356).

<sup>146</sup> Хотя некоторые исследователи Вифлиемскую звезду считают кометой Галея или Хвостатой, которую в 12 г. до н. э. наблюдали в Палестине в годы правления Ирода Великого (37-4 гг. до Р. X.) (См.: **Yeomans D. K., Kiang T.** The long-term motion of comet Halley. Mon. Not. R. astr. Soc. 197, 633, 1981; **Brady J. L.** Halley's Comet: AD 1986 to 2647 BC. J. Brit. Astr.

к пещере, где и родился Спаситель. Не нарушая законов мифологемы, они поднесли младенцу свои скромные дары.

Однако, в Евангелии от Матфея, Рождество описывается чуть иначе. Здесь первыми Христу поклонились трое волхвов, которые преподнесли Младенцу символические дары. Кто же эти мудрецы-астрологи, которые смогли вычислить точную дату и место рождения Спасителя, откуда они пришли и почему именно они оказались обладателями столь важных сокровенных знаний? В римской католической и, к примеру, в армянской традициях их называют магами<sup>147</sup>. Согласно библейской традиции, они «пришли с Востока», греч. μάγοι ἀπὸ τοῦ ἀνατολῶν), (Матф. 2:1). Согласно раннехристианской традиции, местом, откуда по следам звезды пришли маги, была страна Коммагена и сопредельная с ней Западная Армения, то есть, та часть Передней Азии, где, еще не так давно, правили Западные Ервандаканы, и которая считалась родиной митраизма.

В восточной христианской традиции поклоняющиеся Младенцу маги были не простыми кудесниками, а царями-жрецами, которые пустились за путеводной звездой, в сопровождении свиты и царской дружины (в восточных христианских сказаниях ок. 7000 чел.) с берегов Евфрата, возможно из Самосаты или Едесии. Преклонив колени перед Младенцем, и преподнеся ему символические дары – золото, ливан (ладан, ливанское благовоние) и мирру, они «удалились в свою страну» (Матф. 2:12), где предались благочестивой созерцательной жизни. Иоанн Златоуст сообщает, что позднее с ними встречался св. Фома, но на этот раз в Парфянском царстве (Едесии), где он их и крестил (Фома Неверующий крестил тех, кто уверовали первыми!). По традиции, это произошло в эпоху правления

---

Assn. 92, 209, 1982; **Stephenson F. R., Yau K.C.** Far eastern observations of Halley's comet: 240 B.C. to A.D. 1368. JBIS: journal of the British interplanetary society, 38, 195, 1985; **Yeomans D. K., Rahe J. and Freitag R. S.** The history of comet Halley. J. Roy. Astron. Soc. Can., 80, 62, 1986 P. 313). На основании этого некоторые критики Библии делают вывод о том, что события, описанные в Евангелиях от Луки и Матфея, являются отголосками этого события (см.: **Meyers E. M.** The cultural setting of Galilee: the case of regionalism and early Judaism. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Hrsg. von H. Temporini und W. Haase. Berlin, New York: de Gruyter. II.19.1, 1979. P. 686; **Резников А. И.** Комета Галлея: демистификация рождественской легенды? // Историко-астрономические исследования. Вып. XVIII. М., Наука, 1988; **Vardaman J.** A Provisional Chronology of the New Testament: Jesus through Paul's Early Years. (Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity, and Religious Studies in Memory of Ray Summers. Ed. Vardaman E.J. Macon GA: Mercer University Press. 1998. P. 55; **Baratta G. B.** A new determination of the birth year of Jesus Christ. Vistas in Astronomy. 39, 721, 1995).

<sup>147</sup> Термин “маг” уходит корнями в эпоху индоевропейской общности. На саскр. транскрибируется mah, что соответствует древнеинд. форме mag, mag, клинописн. magush, арм. Օհ, греч μάγοι, лат. magis и русск. могучий. Основное значение этого термина связано с такими понятиями, как могущество, величие, мудрость, внутренняя сила и пр.

Аршакидов Валарша I (50 – 76), Тиридата I<sup>148</sup> (66 – 87) и царя Едесии Абгара VI (71 – 91), который, согласно тем же апокрифическим текстам, получив от Спасителя Спас Нерукотворный, излечился от тяжелого недуга и стал первым царем, уверовавшим в Христа (Мк. 15:42-47; Мф. 27:57-61; Лк. 23:50-56; Ин. 19:38-42.). По преданию, спустя годы, останки магов обнаружила Блаженная императрица Елена и перевезла в Константинополь<sup>149</sup>, однако отсюда они по какой-то причине были перевезены в Медиолан (Милан), а уже затем – в Кёльн, где и хранятся по сей день. До сих пор в честь магов на Западе устраиваются пышные церемонии и мистериальные представления, именуемые «Три царя»<sup>150</sup>. Армянская церковь отмечает этот праздник 6-го января, в день Рождества Господня.

По мнению некоторых исследователей, в это время (точнее в 747 г. после основания Рима) в небе над Евфратом можно было наблюдать редкое явление – парад планет – Юпитер (в древности символизировавший первое сословие, Междуречье и Иран) и Сатурн (символизировавший третье сословие, Ливию, иначе Северную Африку и Эфиопию) «встретились» в созвездии Рыб. На следующий год к ним присоединился Марс (второе сословие, Европа, Рим). Смысл этой символики прояснится, если вспомнить, что Рыба – символ Христа<sup>151</sup>, которому отныне должны были поклоняться три сословия и три материка.

---

<sup>148</sup> Характерно, что в византийской иконографии маги всегда изображаются в старинных персидских одеждах (См.: **Аверинцев А. А.** Волхвы // Мифы народов мира. Т. 1. С. 243-244; Лопухин А. П., Христианство, Энциклопедический словарь (под ред. Аверинцева С. С.), М.: Большая Российская энциклопедия. Т. 1. С. 372-373). Так в коммагенских лапидарных надписях в традиционных персидских одеяниях изображен Антиох Ервандакан, приветствующий Митру крепким рукопожатием. Совершенно очевидно, что в быту этот эллинистический монарх одевался иначе, а персидские облачение Антиоха на коммагенских барельефах имеет сакральное значение, также как одеяния коммагенских жрецов, описанные в тех же лапидарных надписях. Так, в Нимфейской греческой надписи Антиоха читаем: «А мои и моего отца (дни) рождения я приказал праздновать каждый месяц в течение года, всегда украшая жрецов из моего рода в персидские одеяния и, по своей милости возлагая на них золотые венки, которые я посвятил почитанию моих демонов...» (**Dörner F. K., Goell Th.** Mithridates Kallinikos von 1953-1956, *Ist. Forsch.* 23ю Berlin, 1963. S. 46) и т. д. Когда в VII в., по приказу Сасанида Хосрова Парвиза, персидские войска вторглись в Палестину, подверглись разорению все христианские святыни, исключение было сделано лишь для храма Св. Рождества в Вифлиеме, так как там оказались изображения магов-царей в персидских одеяниях.

<sup>149</sup> Многие исследователи именно к этому времени относят и создание библейских текстов о Рождестве. Большинство ведущих библеистов считают, что Евангелия от Матфея и Луки были написаны или дописаны лишь к концу I в., в 80-х или 90-х гг. (**Борг М., Кроссан Д.** Первое Рождество. М.: Эксмо, 2009. с. 37).

<sup>150</sup> **Burkert W.** *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1987.

<sup>151</sup> Интересно, что согласно зороастрийской традиции, Спаситель должен был появиться на рубеже зона Рыб, в том регионе, который находится под влиянием созвездия Рыб, в том числе Палестине (см.: **Донини А.** У истоков христианства. От зарождения до Юстиниана. М. 1989. С. 192).

Правда, на этом взаимопризнание нарождающегося христианского вероучения и древней религии магов завершилось, и взаимотерпимость сменилась нарождающейся конфронтацией<sup>152</sup>. Уже в конце II в. Тертуллиан писал о магах и митраистах: «Маги и астрологи пришли к нам с Востока. Нам известно, какое отношение имеет магия к астрологии. Правда, звездочеты первые возвестили о рождении Иисуса Христа и первые принесли ему дары... Но что ж с того? Разве из-за этого надо благоприятствовать религии магов и астрологов? Нет! Ныне всякое учение исходит от единого Иисуса Христа... Магия терпима была только до появления евангелия, с тем, чтобы со времени рождества Христова никто уже не дерзал исчислять дни человеческие по течению звезд...» (*De idololatria* IX 182).

### 5. Рождение римского митраизма.

Мысль о том, что свидетели рождения Спасителя – цари-маги прибыли из заевфратских стран, в частности из Армении, первым высказал А. Дитерих. Он предположил, что библейская история о трех царях, следовавших с востока, в сопровождении 7000-ой свиты, за путеводной звездой, была отголоском знаменитого вояжа царя-мага Тиридата I Аршакида (66 г. от Р.Х.) из Армении в Рим<sup>153</sup>. В Риме этот первый Аршакид на армянском престоле и его трехтысячная свита были встречены с великими почестями. Тиридат был коронован императором Нероном, а тот, в свою очередь, был посвящен в мисты бога Митры своим мистагогом Тиридатом. Хотя версию Дитериха о том, что Тиридат и его братья стали прообразами волхвов, можно принять лишь с некоторыми оговорками, тем не менее, неоспоримым остается факт, что Тиридат действительно был царем-жрецом и занимал в митраистской иерархии сан верховного жреца Солнца-Непобедимого, что давало ему право посвящать в самый высокий ранг любого миста. Это обстоятельство послужило исходной точкой для утверждений Франца Кюмона и ряда других исследователей о том, что Тиридат, во время своего официального визита в Рим, посвятил в мисты Нерона, чем дал новый толчок для развития митраизма при дворе римского императора, а в дальнейшем и всей империи<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> **Block H.** The pagan revival in the West at the end of the fourth century. In: A. Momigliano (ed), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*. Oxford: 1963. P. 193-218

<sup>153</sup> **Dieterich A.** Die Wiesen aus dem Morgenlande. Ein Versuch, - Lipz.-Berl., 1911, S.; **idem** Eine Mithrasliturgie. Stuttgart: Teubner, 1966 (repr. of the 3<sup>rd</sup> ed., of 1923).

<sup>154</sup> **Cumont F.** L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia. In *Rivista di Filologia e d'Instruzione Classica*. RF. An. 11. 1933. F. 2. P. 145-154.

Популярность новой религиозной системы именно в армейских кругах была отнюдь не случайной. Дело в том, что римская армия была своеобразной моделью *Pax Romana* (римский закон или мир, римляне любили мир, но мир достигнутый победой, силой оружия). Она первой реагировала на изменения в римском социуме и ее мнение в политической и общественной жизни империи было решающим<sup>155</sup>. Неудовлетворенность традиционными полисными верованиями (**греко-римские боги давно перестали быть «внемлющими» и сочувствующими**) и отказ от традиционного римского «нарциссизма»<sup>156</sup> в армейской среде и императорском окружении указывало на явный цивилизационный кризис, поразивший Римскую державу на рубеже тысячелетий<sup>157</sup>. Традиционный римский политеизм, порожденный эпохой классической полисной антики, давно исчерпал себя и перестал быть самовоспроизводящей и саморегулирующейся креативной силой, порождая духовную пустоту и абсентеизм<sup>158</sup>. Возникла необходимость в новом комплексе целеполагающих идей, встроенных в идеологические институты новой эпохи, со стройной продуманной вертикальной иерархией, отражающей новые имперские реалии и цементирующей здание самой империи<sup>159</sup>. Митраизм, будучи вселенской, экуменической религией, как никакая другая система, соответствовал этим требованиям. Первыми это почувствовали деятели тех

---

<sup>155</sup> Подробнее об этом см.: **Macmullin R.** The legion as Societe // *Historia*. 1984. Bd. XXXIII. Ht. 4. S. 440-456; **Кнабе Г.С.** Древо познания и древо жизни / Глава 2. Античный Рим. Человек и группа в Античности. М.: Рос. гуманитар. ун-т, 2006. С. 402- 405.

<sup>156</sup> На «нарциссичность» римского коллективного сознания республиканской эпохи обратил внимание еще З. Фрейд, который первый заметил, что устойчивость римского общества, во многом, была обусловлена центрированием плебейской культуры вокруг национальных «идеалов и успехов»: «Пусть я жалкий, задавленный долгами и воинской повинностью плебей, но зато я римлянин, имею свою долю в общей задаче покорять другие народы и предписывать им законы.» (**Фрейд З.** Будущее одной иллюзии: Пер. с нем. // *Сумерки богов*. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С. 102). В эпоху принципата этот нарциссизм постепенно начинает уступать место более трезвой и адекватной самооценке. Особенно это относится к римской военной и административной элите, оказавшейся по долгу службы на Востоке или римлянам, родившейся не в чисто римской среде. Именно в порубежных областях происходила постепенная трансформация ценностных ориентиров гордых римлян в сторону большей открытости и чувствительности к новым веяниям и идеям.

<sup>157</sup> **Арутюнян А. А.** Западная Европа: от раннего христианства до Ренессанса. Ереван: Наири, 2000. С. 8-29.

<sup>158</sup> **Гиббон Э.** История упадка и разрушения Римской империи. М. 1883. Ч. II.; **Донини А.** У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). Перев. с итальянск. И.И. Кравченко. М.: Политиздат, 1979. С. 156; **Свенцицкая И. С.** Тайные писания первых христиан. М.: Политиздат, 1980. С. 128–131; **Gruen E. S.** The Last Generation of the Roman Republic. University of California Press, 1974, 1995; **idem** Romans and Others. // In *A Companion to the Roman Republic*. Blackwell, 2010. P. 460. **Garnsey P. & Humfress C.** The evolution of the late antique world. Cambridge, 2001.

<sup>159</sup> **Homo L.** L'empereur Aurelien, Paris, 1904. P. 454–561.



эллинистических стран и регионов, что находились на стыке Римского мира и эллинистического Востока<sup>160</sup>.

Именно это обстоятельство делало митраизм особо привлекательным для военно-политической элиты римской державы<sup>161</sup>. В свою очередь, приверженность наиболее видных представителей римского социума к этой восточной религиозной системе делало ее еще более престижной и популярной. Неофитам митраизма весьма импонировала подчеркнутая элитарность нового вероучения. По сути, став адептом новой религии, можно было приобщиться к римской элите, проникнуть в высшие эшелоны власти, заручиться поддержкой сильных мира сего, которые охотно способствовали карьерному продвижению своих единоверцев, независимо от их социального, этнического и даже расового происхождения.

Все это свидетельствует об актуальности митраистской религиозной доктрины, преимущества которой, как уже отмечалось, в 66 г. продемонстрировал римлянам новоиспеченный царь Великой Армении Тиридат I. Трудно сказать, была ли эта акция «цивилизационным порывом», работой на перспективу, или, армянский царь, стремясь привлечь на свою сторону императора и римскую политическую элиту, руководствовался, прежде всего, политическим расчетом. Как бы то ни было, митраизм перестал быть сугубо восточной этико-религиозной системой и превратился в универсальную экуменическую религию.

Характерно, что первые митреумы – святилища Митры римляне построили в Армении. Известно, что по возвращению из Рима, Тиридат в Арташате, Гарни, Двин-Ассаке на деньги, пожалованные Нероном, основал святилища Митры и воздвиг в его честь алтари. Не исключено, что такие щедрые пожертвования на строительство храмов и святилищ в честь бога Митры, да еще в стране, считавшейся местом явления Митры и Сола (Солнца) Непобедимого, было обусловлено, прежде всего, стремлением новообращенного императора выказать особое уважение своему новому богу-покровителю и армянскому царю, посвятившему императора в мисты. Таким образом, Армения и Коммагена начинают восприниматься римлянами как место эпифании (богоявления). В сознании римских

---

<sup>160</sup> См.: **Аверинцев С.С.** На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья. // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1985. – С.5-20.

<sup>161</sup> **Gordon R.** Mithraism and Roman society // *Religion* 2, 1972. P. 92-121 (repr. in *Render unto Caesar: the religious sphere in world politics*, edd. S.Petra Ramet & D.W. Treadgold (Lanham, Md., 1995), 95-130); **Griffith A. B.** Mithraism in the private and public lives of 4th-c. senators in Rome. 1993. P. 22.

митраистов обе страны приобретают то же значение, что Иерусалим, Вифлеем или другие христианские святыни, для христиан более поздних эпох. Также как в поздние эпохи, христиане не жалели средств для строительства вдали от родины, в Иерусалиме, на святой земле, строили храмы и приюты для пилигримов, так и римские митраисты в Армении, Коммагене и Каппадокии строили святилища и храмы. В этом контексте особое значение приобретает также договор между Нероном и Тиридатом, который следует воспринимать не как обычный международный пакт, а договор о дружбе двух митраистов, хранителем которого выступает сам Митра – хранитель клятв<sup>162</sup>.

Распространение культа Митры в Римской империи было столь стремительным<sup>163</sup>, что уже во II в. до Р. Х. сатирик Лукиан из Самосат (120–200 от Р.Х.) в одном из своих произведений изобразил жалких и растерянных Олимпийских богов, которые не могут взять в толк, откуда в их среде взялся «этот мидиец Митра, в персидских одеяниях и с тиарой, даже не говорящих по-гречески, не понимающих, когда за него пьют»<sup>164</sup>. Но уже император Диоклетиан, провозгласил Митру равным Юпитеру. Как некогда Антиох Коммагенский, он объявил Солнце Митру божественным воплощением императорской власти<sup>165</sup>, сопроводителем (*comes*) и защитником (*conservator*) своей персоны<sup>166</sup>. В годы его правления «*Sol dominus imperii romani*»<sup>167</sup> воцаряется в пещере на самом Капитолии.

Последним императором митраистом был Юлиан Отступник (361–363), учителем которого, и наставником в делах веры был армянский

---

<sup>162</sup> **Widengren L. G.** Widengren, *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965. P. 181 - 184; **idem** *The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World, with special regard to their Iranian background* // *Accademia Nazionale dei Lincei, Anno 363, Quad. 76*, 1966. P. 433-55; **idem** *Reflections on the Origins of the Mithraic Mysteries*. In *Perennitas: Studi in honore di Angelo Brelich*, Rome, 1980; **Belardi W.** *Mithra "arbiter" and "rex"*. In U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae, EPRO 80*, Leiden, 1979. P. 697-701.

<sup>163</sup> **Liebeshuetz W.** *The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century*. In Hinnells ed. 1994. P. 195-216.

<sup>164</sup> **Лукиан из Самосаты.** *Совет богов / Избранная проза* (Пер. С. Радлова). М.: Правда, 1991. С. 268.

<sup>165</sup> **Griffith A.** *The Emperor, Sol Invictus, and Mithras: Using Imperial Delusions of Solar Grandeur as a Survival Tactic* // *Joint Annual Meeting of the Archaeological Institute of America and the American Philological Association, December, 1992, New Orleans, LA* (abstract: *AJA 97* [1993] 316).

<sup>166</sup> **Донини А.** Указ. соч. С. 62, 31, 83, 89, 156–158; **Свенцицкая И. С.** Указ. соч. С. 128, 259; **Lincoln B.** *Mithra(s) as Sun and Savior*. In U. Bianchi and M.J. Vermaseren eds., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden, 1982. P. 505-26.

<sup>167</sup> **Иванов П.В.** *SOL INVICTUS (ЭЛАГАБАЛ)*. Рим в поисках общеримской идеологии. IV Державинские чтения. Философия. Социология. Политология. История. Теория и социология культуры. Право. Экономика. История: Материалы науч. конф. преподавателей и аспирантов (1999). Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г.Р.Державина, 1999. С. 81.

философ Проереос – Паруйр Айказн. По-видимому, ему и принадлежала идея конфессиональной реформы, выразившейся в замене христианства на другую восточную монотеистическую религию, в основе которой лежала неоплатоническая гносеологическая система<sup>168</sup>. Этот последний всплеск митраизма можно назвать вершиной развития митраизма в Римской империи. Поначалу казалось, что Юлиану удастся претворить в жизнь свои идеи, и культ Митры станет всеимперским, но история распорядилась иначе: развернувшись на вираже, она устремилась в ином направлении. После гибели Юлиана христианство окончательно утвердилось в своих правах. В 376 году, находившийся на Ватиканском холме, митреум был закрыт городским префектом, позже на его месте построили базилику Св. Петра. В 380-м император Феодосий издал эдикт *de fide catholica*, окончательно укрепив позиции христианства как государственной религии. Началось активное преследование иноверцев, разрушение и закрытие их храмов. Жрецы митраизма в надежде на возвращение старых времен замуровывали свои святилища<sup>169</sup>. Многие же из несмирившихся с ходом истории оказали сопротивление и были убиты прямо в храмах, что означало осквернение святыни на веки вечные.

Чем было обусловлено столь быстрое и безоговорочное поражение митраизма? Следует отметить, по крайней мере, три причины поражения митраизма, проигравшего христианству сражение за «души человек».

1. В противоположность христианству, отличавшемуся демократизмом, доступностью и массовостью, митраизм был закрытой и элитарной религиозной системой. Главными популяризаторами христианской религии, как известно, были отверженные слои общества – женщины, прислуга, деклассированные элементы. В митраизме же женщины<sup>170</sup>, рабы, плебс, инвалиды и пр. не могли быть полноценными членами митраистских общин и, как правило, не допускались к отправлению культа Митры<sup>171</sup>.

2. Однако была и другая, не менее существенная причина слабости митраизма – отсутствие в нем священного писания. До нас не дошло ни

---

<sup>168</sup> **Шабуров Н.** Гностицизм. // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения: Пер. с лат. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. – С.374-376.

<sup>169</sup> Таким образом в реальной жизни воспроизводилась мифологема о Митре уходящим в скалу, с тем чтобы вернуться в век праведников. Возможно, далеким отголоском этих событий стал герой армянского эпоса Мгер Младший.

<sup>170</sup> **David, J.** The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern? *Numen* // 47, 2000. P. 121-141.

<sup>171</sup> **Beck R.** Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel // *Journal of Roman Studies* 90, 2000. P. 145-180.

одной священной книги митраистов. Правда, некоторые исследователи считают неубедительным тезис о бесписьменности митраизма. Действительно, маловероятно, чтобы столь передовое и сложное религиозно-этическое учение, сумевшее подняться до уровня Logos-а, зиждилось, подобно примитивным языческим верованиям, только на устной традиции. А то, что до нас не дошло ни одного фрагмента из митраистского евангелия или какого-нибудь богословского текста, объясняется не тем, что их не было вообще, а тем, что они были сокрыты от непосвященных и тиражировались в очень небольшом количестве. Большая их часть хранилась в особых подземных хранилищах и извлекались только в особых случаях – по праздникам и пр. История доказывает, что доступность и массовость религиозных учений обеспечивает их успешность и эффективность<sup>172</sup>. Чем лучше «слышимо» слово божье, тем больше у него адептов. Священное писание митраистов, если оно существовало, было доступно лишь немногим, в этом очевидно и заключается основная причина поражения Митры.

3. И еще, до нас не дошло ни одного митраистского письменного текста, потому, что с победой христианства вся нехристианская богословская литература была уничтожена на корню, как чуждая и противоречащая христианскому вероучению. И все же, не исключено, что однажды ученым удастся обнаружить свитки, вроде кумранских, которые прольют свет на теологические особенности митраизма.

Так, история римского митраизма, начавшаяся коммагенским посвящением Помпея и армянским посвящением Нерона, завершилась реформами Юлиана Отступника, чуть не погубившего христианство и не превратившего митраизм в наиболее могущественную мировую религию. Со смертью Юлиана, Митра Непобедимый потерпел поражение, обернувшееся триумфом христианства, которое, будучи также эллинистической религией, переняло и весьма успешно использовало основные наработки митраизма<sup>173</sup>. Благодаря этому, христианство было актуализировано и стало более эффективно «ловить человек», причем не только падших и «нищих духом», как это было прежде, но и сильных мира сего, элиты империи. Так, различные проявления митраистской теологии и миро-

---

<sup>172</sup> Именно поэтому Маштоц, Лютер, Томас Мор стремились перевести Священное писание на родной и понятный большинству язык.

<sup>173</sup> **Vermaseren M. J.** Religions in Competition with Christianity. In A. Toynbee (ed.), *The Crucible of Christianity. Judaism Hellenism, and the Historical Background to the Christian Faith*, New York–Cleveland, 1969; **Lease G.** *Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 23.2, 1980. P. 1306-1332.

воззренческих парадигм, в буквальном смысле, растворились в христианской религиозной системе, оставив неизгладимый след в богословии, символике, ритуалах<sup>174</sup> и пр. Давно уже общим местом стала сентенция Ж. Ренана: **«Если бы христианство оказалось поражено какой-нибудь смертельной болезнью, то мир был бы митраистским».**

Остается лишь добавить, что митраизм, воистину, стал квинтэссенцией эллинизма. Ему удалось соединить несоединимое, наложив друг на друга западную и восточную цивилизационную матрицы, создав, таким образом, новое качество. Остается закончить словами Р. Киплинга:

«Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род,  
Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает?»

---

<sup>174</sup> Амфитеатров А. В. Старое в новом. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1907. С.72

Дубровская Д.,

к.и.н., с.н.с. Институт Востоковедения РАН,  
Россия

## **КУШАНСКОЕ ЦАРСТВО: ИМПЕРИЯ, УШЕДШАЯ В ПЕСОК**

Подавляющее большинство неспециалистов даже не слышало названия этого государства, существовавшего на рубеже эр в Центральной Азии. Непонятные «кушанцы», то ли кочевники, то ли осевшие земледельцы пришли на земли нынешних Афганистана, Пакистана, Северо-западной Индии, государств Средней Азии и китайского Синьцзяна неизвестно откуда, грубо потеснили местных царьков и спустя три с половиной века перестали существовать как единое государство, сгинули неизвестно где. Однако за время своего существования загадочное царство успело передать дальше на Восток буддизм, расколоть его на два основных направления, отправить послов в Древний Рим и в столицу китайской империи Хань и создать удивительную эклектичную культуру, в которой эллинизм сочетался с зороастризмом и индуизмом. Кем же были эти кушанцы? И куда они делись?

Историки впервые узнали о существовании царства, соотносимого по могуществу с Древним Римом, Парфией и ханьским Китаем, лишь в середине XIX века, когда владельцы европейских нумизматических коллекций наконец поняли, что на поступающих к ним около века греко-бактрийских и индо-греческих монетах выбиты имена царей неизвестного государства «Кушан». По местам находок выяснили: государство образовалось к югу от Амударьи на развалинах павшего во II веке до н. э. Греко-Бактрийского царства – самого восточного владения Александра Македонского. Так была открыта империя, занимавшая территорию в тысячи квадратных километров и объединившая в своих границах десятки культур разных народов. Империя-дипломат, игравшая важнейшую роль в политике, торговле и распространении культуры и религии в древнем мире.

### **Кочевники против кочевников: исход юэчжи**

В III веке до новой эры на обширных просторах Евразии между далеко разнесенными оседлыми китайцами, только-только объединившимися

в свою первую централизованную империю, и наследниками Александра Македонского, осевшими в Бактрии, разыгрывался сложный геополитический спектакль. Будущие ханьцы – тогда еще подданные империи Цинь, преуспевшие в использовании своих знаменитых стратагем, исполняли замысловатые танцы с временными союзниками, чтобы обуздать своих главных врагов – грозных кочевников сюнну. Поначалу им успешно помогало в этом одно из пяти племен, говоривших на тохарском языке и входивших в кочевой конгломерат юэчжи – гуйшуаны (будущие кушаны). Дело в том, что в заложниках у юэчжей-тохаров находился сюннский принц Маодунь. Такого рода гарантии того, что отец принца, вождь сюнну Тоумань не станет нападать на соперников, всегда были обычной мировой практикой сдерживания соседей. Однако Тоумань оказался жестокосердным человеком: он не только не убоился гибели сына, но и надеялся, что юэчжи его убьют – неплохая идея, когда надо одним молодецким ударом напасть на врага и избавиться от претендента на престол. Расчет не оправдался: Маодунь бежал из плена и в 209 году до н. э. не только лишил жизни коварного отца, но и направил оружие против своих тюремщиков-юэчжей, разбил их и обратил в бегство.

Прошло 23 года. Находившийся в зените могущества Маодунь, проведший ряд успешных войн, вновь послал своего эмиссара к вождю юэчжей, повелел его убить и сделать из черепа врага чашу. Так сюнну продемонстрировали китайцам, что военная мощь сильнее мудреных стратагем, а народ юэчжи в результате этой кровавой истории оказался буквально выпихнут на арену мировой истории. Вытесненные сюнну из степей Евразии, от западных пределов древнекитайского мира, юэчжи появились на восточных рубежах мира эллинистического.

### **Кушанцы обретают дом**

Китайцы, у которых благодаря уникальной историографической традиции всегда были записаны все ходы, упомянули о кушанах как о мощной силе Западного края лишь после того, как сюнну оттеснили их в Канчу (Согдиану). Под ударами сильных соперников злосчастные *люди луны* (так часто трактуют название «юэчжи») перемещаются из сферы влияния сюнну все дальше и дальше на запад, где в свою очередь вторгаются в государство Дася китайских источников, или Бактрию всеобщей истории. Только когда беглецы пересекли реку Оксус (нынешнюю Амударью), историография как будто передала их из рук в руки, с Востока на Запад, и взгляд на кушан стал возможен с «западной перспективы». Греческий историк и географ Страбон (64—63 до н. э. – 23—24 н. э.) первым из

античных авторов написал о тохарах, идентифицируемых с юэчжами: «Наиболее известны из кочевников те, которые отняли у эллинов Бактриану, а именно асии, паси анны, тохары...»

Итак, к 135 году до н. э. юэчжи уже владели эллинистическим греко-бактрийским царством (земли севера нынешних Афганистана и Узбекистана), в свою очередь, заставив греков подвинуться на юго-восток, к Гиндукушу и в долину Инда. Вообще, объединение юэчжей состояло из пяти племен, говоривших на тохарском языке: гуйшуан, суйми, шуанми, сидунь и думи в китайской транслитерации, но племя гуйшуан (кушан) выделялось среди них силой и влиянием. Китайский посол Чжан Цянь описывал Большое Юэчжи как кочевое царство, население которого он оценивал в 400 тысяч человек, утверждая, что они перемещаются, следуя за скотом. Даже столица кушан по его свидетельству была скорее ставкой вождя кочевников, а не городом. Это и так, и не так: в эллинистическом окружении юэчжи быстро эллинизировались и вскоре осознали все преимущества городского образа жизни. Пребывание *людей луны* в Бактрии и Согдиане зафиксировано археологически. В городище Тахт-и-Сангине, храмовом комплексе Сурх-Котале и дворце Калчаян обнаружили скульптуры и фризы с изображениями верховых лучников в жестких (вероятно, кожаных) одеждах – мужчин с искусственно деформированными черепами, вроде знаменитого «принца из Калчаяна», такая практика была обычной для кочевников Центральной Азии, отделявших таким образом военную знать от простолюдинов. На руинах эллинистических городов, вроде Ай-Ханума, кушанцы воздвигали свои крепости.

Подобно полуполюгендарному первому фараону Египта Скорпиону, у племени кушан тоже появился мифический лидер – Герайос, известный лишь по монетам с гравировкой «НІАОУ». Само слово это считается просто титулом кушанских царей. По одной из гипотез, Герайос составил союз с царем Греко-бактрийского царства Гермеем. На монетах, выполненных по греческому образцу, Герайос называл себя «Тираном», а череп его был деформированным, как у принца из Калчаяна.

Спустя полтора столетия после переселения в Бактрию, после 40 года новой эры, глава кушан, названный китайцами Цюцзюцю и идентифицированный нумизматами по надписям на монетах как Куджула Кадфиз, подчинил остальные четыре племени, слил их в единое государство, принял титул «царя Кушан» и овладел долиной Кабула. Точно неизвестно, кем приходился Куджула Кадфиз Герайосу – первому царю кушан, скорее всего, сыном. Но уже тогда название «кушаны» было не этническим



обозначением, а политическим, указывая на первенство царя Кушан над остальными юэчжами.

Эллинизацию юэчжей в Бактрии представить, наверное, так же трудно, как вообразить гуннов в римских тогах, но факт остается фактом: подобно другим варварским народам, завоевавшим более высокоразвитую цивилизацию, они оказались завоеванными ею сами, ибо, как известно, сидя на спине лошади, можно подчинить страну, но управлять ею с лошадиного крупы – нельзя. Кочевники приняли многие аспекты жизни бактрийцев, переварили их и создали собственный уникальный образ жизни, сплавивший торговлю, сельское хозяйство, ремесло и скотоводство. Задолго до пришествия переселенцев с востока оседлая Бактрия славилась своей ирригационной системой и сельским хозяйством. Но успешное принятие кушанами сельскохозяйственных практик никак не помешало ряду кочевых групп юэчжей существовать буквально бок о бок с оседлыми бактрианами вплоть до III века новой эры. В Бактрии кушанцы приняли, адаптировав под свои нужды, и греческий алфавит, став, таким образом, обладателями письменности. Всего одну-то мелочь они и добавили – букву «ш», как в слове «Кушан» (𑀘𑀓), но для укрепления национального самосознания этого вполне хватило.

Первые монеты бактрийских кушан не несли на себе имен и являлись лишь грубой имитацией греческих. Чеканным монетам, столь важным для Кушанской империи, еще предстоит пройти долгий путь, чтобы стать тем, чем они стали, и рассказать историкам о государстве их происхождения чуть ли не больше, чем все остальные его памятники, вместе взятые. Жизнь пришельцев потихоньку устраивалась. Добравшиеся до них китайские послы, призывавшие к военному союзу с Сыном Неба, уехали ни с чем. Юэчжи слишком далеки от Хань, чтобы думать о старых сваргах: этот колобок уже убежал далеко и от сюнну, и от их врагов. Вокруг гремят бои – греческие и парфянские цари выясняют отношения в Гандхаре, а недавние воины-кушанцы наслаждаются блаженным покоем. Уже к рубежу эпох эта политика начала приносить дивиденды: юэчжи выступили теперь в другой своей важной ипостаси, как торговцы, осуществлявшие посреднические функции на дорогах Великого шелкового пути. Снова появились они и в китайских хрониках – как политическая сила, с которой стоило считаться. В Риме же появляются свидетельства о прибытии к императору Августу посла из Бактрии – морем.

## **Империя становится индийской**

Историю кушанской Центральной Азии и Северной Индии начала новой эры часто сравнивают с клубком спагетти: трактовок, мнений и хронологий здесь почти столько же, сколько исследователей. Но есть мотив, с которым мы будем встречаться, рассказывая о Кушанском царстве, постоянно. Мотив легитимизации преемственности правителей-пришельцев, стремившихся вывести свой статус из статуса предшественников. Так, английский антиковед Тарн свидетельствовал, что еще дед объединителя юэчжей Куджулы Кадфиза женился на греческой принцессе (дочери или племяннице бактрийского царя Гермея). Эпоха Куджулы перерастала в эпоху дальнейшей территориальной экспансии: отдохнувшие в Бактрии кушанцы подмяли под себя северную Индию и завоевали долину Инда, прежде принадлежавшую парфянам (персам).

Интересно, что последний могущественный индо-парфянский царь Гондофар, в 45 году еще занимавший свой трон, даже упомянут в библейском гностическом апокрифе III века «Деяния Св. Фомы» как царь Гуднапар из Индии. А вот персы в это время в результате междоусобиц и гражданских войн ослабли: это подтверждают находки монет и Гондофаров, и Куджулы Кадфиза в Кабульской долине и Таксиле (город на северо-западе полуострова Индостан). Получается, что Куджула стремительно завоевал индо-парфянское царство, да так успешно, что ни один другой парфянский владетель на его земли уже не претендовал.

И тут на сцене появляется очередная кушанская загадка – таинственный и анонимный правитель Сотер Мегас («Великий спаситель»), монеты которого обнаружили к югу от Гиндукуша, где уже не появлялись монеты Куджулы. Вдобавок не так давно в пакистанском Пешаваре всплыла надпись, добавившая нового царя к списку кушанских правителей – Виму Такто. Дело оставалось за малым: Виму Такто идентифицировали со статуей Вимы в Матхуре (в этом индийском городе в окрестностях Агры родился Кришна) и, уцепившись за одну-единственную монету из коллекции Британского музея, с Сотером Мегасом. Разом рассыпались ранние теории о том, что Сотер Мегас был греческим вассалом, местным царьком, или даже руководителем какого-то не крупного восстания против кушан. Нет, Великий спаситель Вима Такто следовал по стопам отца, Куджулы Кадфиза. Его эллинофилия и его титул имели целью донести ту же мысль: владетели Кушанского царства, наследники последнего греческого царя региона Гермея, были законными правителями этих земель. Китайские источники подтверждают: северную Индию завоевал сын человека, объединившего юэчжей. Этим человеком и был Вима Такто, «Ве-

ликий царь Гушана», упомянутый в Пешаварской надписи. Распространившись на новые земли, кушанцы основали там сразу две столицы, свои Питер и Москву, – Капису и Пушклавати (нынешние Кабул и Пешавар).

### **Империя торговцев. Римские товары на Шелковом пути**

Словно шапкой покрыв своими землями полуостров Индостан, не переставая держать руку на пульсе торговли в бассейне реки Тарим в нынешнем Синьцзяне, кушанцы умело соединили морскую торговлю через Индийский океан с древней цивилизацией долины Инда и коммерческими операциями вдоль Великого Шелкового пути. На вершине могущества династии владения кушанцев простирались от Арала через земли современных Узбекистана, Афганистана и Пакистана, включали северную Индию и Восточный Туркестан. Относительный мир и объединение земель и народов на такой огромной территории способствовали успешной дальноторговлей: это в умелых кушанских руках надежно покоилась шелковая нить, тянувшаяся из древнего Китая до самого города Рима. В империи же самих кушанцев богатые города росли как грибы и расцветали как буддийские лотосы.

Вот и китайские хроники утверждали, что завоевание Шэнду – долины Инда – послужило причиной обогащения Кушанской империи. Ничего удивительного: земля там плодородная и населения хватало. Римская империя торговала с Востоком через порты на западном побережье Индии, входившем в Кушанскую империю, ведь в то время была особенно важна морская торговля между римским Египтом и Индией, проходившая через побережье нынешнего штата Гуджарат. Кушанцы контролировали и порт Барбарикон в дельте Инда, а доходы от торговли поддерживали обширное урбанистическое население, в котором процветали плотники, банкиры, организаторы и участники караванной торговли, парфюмеры и бесчисленные представители других ремесел. Городская элита прекрасно ориентировалась в достижениях греко-римской цивилизации: в Беграме (ныне на территории Афганистана) найдено множество греческих и римских статуй I—III веков. Эллинистическое влияние на местную культуру и искусство в кушанские времена переоценить невозможно. Что же до торговли, то именно заработанные с ее помощью деньги помогли величайшему царю кушан Канишке финансировать свои обширные военные кампании.

Китайская хроника «Хоу Хань-шу» («История поздней династии Хань») так описывает товарообмен между северо-западной Индией и Римской империей: «...они сообщаются с Да Цин (Римской империей).

Там можно найти драгоценные вещи из Да Цин – тонкие хлопчатобумажные ткани, отличные шерстяные ковры, благовония всех видов, сладости, перец, имбирь и черную соль». Кушанская знать была так богата, что основала отдельную летнюю столицу в Беграме. В тамошних кладках было найдено множество древнеримских предметов, в том числе стеклянные сосуды.

### **Империя-дипломат. Как кушанский посол спас империю Поздняя Хань**

Визиты послов из царств Бактрии и Индии во II веке новой эры описаны в нескольких древнеримских источниках. Так, в *Historia Augusta* – «Истории императоров» сказано, что «цари бактрийцев посылали ему [императору Траяну, 117–138] множественных послов, ища его дружбы». Монета Траяна была найдена вместе с монетами Канишки в буддистском монастыре Ахин-Пош в Афганистане. Приезжали кушанские послы и к Антонию Пию, преемнику императора Адриана.

Но самые интересные дипломатические отношения сложились у Кушанского царства с Китаем. Исчезнувшие некогда с дальневосточного политического небосклона юэчжи возникли на нем снова уже во времена династии Поздняя Хань, в 87 году. В I—II веках новой эры Кушанская империя при помощи военной силы раздвинула свои индийские владения к северу и заняла изначально родные земли – бассейн реки Тарим в современном Синьцзяне, этот «стержень Азии», главнейшие торговые артерии, тянувшиеся с запада на восток. На этих землях кушанцы даже вошли в военный союз с китайцами, оказав им помощь в удержании кочевников – в 84 году они выступили, рука об руку, с генералом Бань Чао против согдийцев, пытавшихся поддержать возмущение правителя княжества Шулэ (Кашгара), а через год помогли китайцам напасть на Турфан (восток Таримского бассейна).

Ханьский Китай в то время был ослаблен войнами с сюнну и их союзниками, и когда ко двору императора прибыл посол от юэчжей с требованием выдать ему в благодарность за военную поддержку в Центральной Азии невесту для наследника кушанского престола, ханьцы просто испугались. Что они увидели? Наглое молодое государство, занявшее в регионе первое место по богатству и силе и умудрившееся послать в столицу Поднебесной посла с богатыми подарками (это означало, что они знали дорогу!). Не хотел ли посол протоптать не тропинку, а столбовой тракт в Хань? А может быть, он возвращался домой с подробными сведениями о силе китайцев? Или об их слабости?

Император Чжан-ди так сильно испугался, что впал в нехарактерную для политиков Срединной империи неадекватность. В официальной хронике не сделали записи о богатых дарах посла, не зафиксировали и оставшуюся неудовлетворенной просьбу о принцессе. Кушанского же посла, выгнавшего дорогу в столичный Лоян и сумевшего рассчитать затраты продовольствия для такого похода, судя по всему, просто убили вдали от столицы в Кашгаре. Осуществил убийство (вероятно, чужими руками) тот же самый ханьский военачальник Бань Чао, квартировавший в Кашгаре, и возможно такое было только по приказу императора. История эта заканчивается ничем. В 90-м году оскорбленные кушанцы снарядили против Бань Чао войско в 70 тысяч бойцов (а может быть, они целились в заказчиков убийства и планировали дойти до самой Хань?), но не сумели рассчитать продовольствие, ограничились разграблением Шулэ и вернулись восвояси. Так отношения между Кушанским царством и Поздней Хань не задались, к вящему удовольствию последней.

### **Расцвет и территориальная экспансия**

После объединения страны Куджулой Кадфизом, при четырех следующих царях Кушанское царство неумолимо расширялось – сначала на юг, в Индию, а потом опять на северо-восток, в некогда родные кочевья. Сын Куджулы Вима Такту захватил северо-западную Индию (Тяньчжу китайских источников), а его преемник Вима Кадфиз – закрепился на северо-западе субконтинента и захватил земли, ныне принадлежащие Афганистану (он же, кстати, начал первым чеканить золотые монеты в дополнение к медным и серебряным). Канишка, пятый и величайший кушанский монарх, правивший около тридцати лет, начиная с 127 года, владел в дополнение к этим территориям уже всей северной Индией.

Грандиозность территориальных владений Кушанской империи подтверждается археологическими находками: в течение долгого времени царство существовало на обширной территории от Сурк-Котала и Беграма (летняя столица кушан), от столицы Канишки Пешавара, до Таксилы на северо-западе индийского субконтинента и Матхуры (места рождения Кришны близ Агры) – зимней кушанской столицы. Территория царства захватывала Хорезм, Косамби на севере Индии, Санчи недалеко от индийского Бхопала и Сарнат, где обнаружили надписи с именами и датами правления кушанских царей, Мальву и Махараштру, Ориссу на северо-востоке Индии (там найдены имитации кушанских монет и большие кушанские клады). Не так давно обнаруженная Рабатакская надпись подтверждает, что при Канишке кушаны владели огромными областями в

центральной Индии, а во II веке ведомые им кушаны вернулись на земли предков-юэчжи в бассейн реки Тарим в Восточном Туркестане, овладев Кашгаром, Яркендом и Хотаном. В III веке монеты еще одного царя кушан – Хувишки, вместе с другими подношениями из золота были возложены к «трону просветления» в Бодхгайе – месте, где Будда достиг просветления. Эта география показывает, что некогда гонимые по степи тохары-гуйшуаны-юэчжи не только вернули себе обетованную родную землю, но и заняли все стратегические точки, связанные с главной объединительной идеологией своего мультинационального государства, – буддизмом.

### **Буддийский царь и его время**

Последователи Шакьямуни бродили по Индии и Бактрии в течение нескольких веков до появления кушанских пришельцев из Центральной Азии. При кушанах буддийская теология претерпела значительные изменения, но основные принципы остались теми же – люди делились на монахов и светское население, щедро жертвовавшее монахам, предававшимся медитации. Целью культа было достижение просветления и вера в реинкарнацию. Пиком буддизации Кушанского царства стало правление пятого его царя – Канишки, хотя до сих пор и неизвестно, принял ли буддизм сам этот кушанский Константин Великий. К концу кушанского периода буддизм в Индии практически перестал существовать, уступив место своему родителю – индуизму: Кушанское царство, переправившее его дальше на восток, как будто высосало его из мест зарождения.

Величайший царь кушан Канишка въехал в историю не на конской спине, как отцы-основатели царства Куджула и Вима Кадфизы, а на материях духовных – он известен как самый рьяный и успешный на всем Востоке государь-покровитель буддизма. Это вовсе не означает, что правнук Куджулы не занимался прозаическими и насущными делами государства: так, он отказался от прежнего летосчисления, начинавшегося от события, давно забытого всеми кушанами, и ввел собственное. Не мудрствуя лукаво, за точку отсчета Канишка положил собственное вступление на трон. Этот канишкианский календарь действовал до самого распада царства, давая исследователям возможность говорить об «эре Канишки». Дальнейшее движение к духостроительству государь повел через... деньги. Мы помним, что монеты кушан стали тем, что открыло миру само это государство. А для населения империи они были и газетой, и средством общения и своего рода воплощенной в драгоценном металле линией власти. Так, коренные жители царства, обитавшие к северу от Амударьи, давно выражали недовольство двуязычными монетами Вимы Кадфиза: на ре-

версе их красовался индуистский бог Шива. Тогда Канишка повелел чеканить свои монеты с легендой на бактрийском языке, но лишь родной кушанской письменностью. При этом в целях замирения всех народов мультиконфессионального царства, на реверсе теперь чеканили божеств всех религий, исповедовавшихся этими народами. Так деньги кушан заговорили на кушанском языке, приобретя общегосударственное значение. И все же в истории Канишка остался не как умный монетарист, а как человек, отперший буддизму путь на восток, как патрон буддизма вообще. При нем это учение широко распространилось в областях Индии, составлявших самые богатые владения царства.

Канишка взошел на престол в сорокалетнем возрасте, и к тому времени уже состоялся как прекрасный знаток буддизма – таковым его воспитала мать. Знаменитый китайский монах-путешественник Сюань-цзан, хорошо известный тем, что стал героем популярнейшего литературного произведения У Чэньэня «Путешествие на Запад», записал в Кашмире, транскрибированном им как царство Цзяшимило, местное предание о Канишке. Согласно ему, тот, уже став царем, отдавал все свое свободное от государственного устройства время изучению сутр и с этой целью ежедневно приглашал к себе нового буддийского монаха для бесед об учении Шакья-муни. Так государь и выяснил, что представители разных течений буддизма понимают веру по-разному, и компромисса в трактовках не видят. Тогда Канишка принял судьбоносное для религии решение: собрать собор самых выдающихся теоретиков буддизма, дабы навести между ними мосты. Придирчивое отсеивание привело к отбору 500 человек, которые и прибыли в Кашмир. Однако благорастворения воздусей на соборе не вышло: разговор получился не просто трудный, но и привел к окончательному расколу буддизма на два до сих пор существующих основных направления – Большую колесницу (махаяну) и Малую (хинаяну). Сам государь был сторонником последней, ведь в хинаяне буддистом может быть не только ушедший от мира монах, но и любой верующий. Кушаны были связаны с махаяной как кровеносная и нервная система одного организма. Правительство империи не могло не считаться с такой религией: ведь буддийские проповедники и простые верующие, занимаясь тем, что мы назвали бы «общественной деятельностью», стали самой мощной культурной и духовной силой государства.

Нельзя было недооценивать и экстерриториальность махаяны, ведь покинувшая родную Индию религия широко распахивала двери прозелитизму и становилась первым кандидатом на культ, способный повести к объединению разноплеменное население империи. Да и махаянистам

не помешала бы поддержка сильной правительственной руки – и чтобы побороть идейных противников внутри буддизма, и для противодействия чуждым культам. Буддолог А.Н. Зелинский утверждал: «Именно этот союз «алтаря и трона» дал возможность махаяне прочно встать на ноги, а кушанам – расширить сферу своего политического и культурного влияния не только в собственной стране, но и далеко за ее пределами».

Интересно, что историчность собора при Канишке не подтверждена, его порой относят к области легенд. Но факт остается фактом: буддийские миссионеры хлынули в Китай во второй половине II века именно из Кушанского царства, и были они приверженцами махаяны. Что до земель самого царства, то никакой насильственной буддизации всего населения в нем не произошло. Несмотря на промышленные масштабы возведения буддийских храмов и ступ, на повсеместную организацию монастырей, поддерживавшихся Канишкой и его эмиссарами в провинции, на землях Бактрии, скажем, прочно удерживались и местные культы, и созданный двором династийный культ кушан (сооружения Калчаяна и Сурк-Котала).

Приходится признать: из всех чудес этой удивительной империи – плавильного этнокультурного котла Азии, вероятно, самым чудесным была именно религиозная терпимость, характерная для кушанских царей. На их монетах мы находим изображения богов множества религий. Зевс, Геракл, Гелиос, Гефест, Серапис и Селена из греко-римского мира соседствуют с Ахура Маздой, Ардвисурой Анахитой, Митрой, Ватой (божество ветра) и Ашо (правда) зороастрийского происхождения, с индуистским Шивой и многими другими, – всего божеств более тридцати! Да и сам Будда впервые появляется в человеческом облике именно на монетах, фризах и в статуях времен Канишки.

Из Канишкиной столицы – Пешавара буддизм проложил дорожку и в далекий Китай: сделать то, чего не добился в свое время посол в Лоян и 70 тысяч воинов в Кашгаре, удалось в 158—159 годах их последователям, отправившим дары ко двору ханьского императора Хуань-ди, на этот раз, не требуя никаких принцесс. Обошлось. Вслед за послами в Хань по тем же дорогам Великого Шелкового пути хлынули буддийские проповедники, в частности самый знаменитый из них – Локакшема, прибывший в Лоян. Появились пришлые проповедники и в Нанкине, где занялись интенсивными переводами буддийского канона на китайский язык.

### **Период полного распада**

Канишка был, без сомнения, сильным государем, иначе он не смог бы завоевать новые индийские и центральноазиатские земли и не удер-



жал бы их. Но империя, достигшая зенита в годы его правления, вскоре со всей неизбежностью принялась трещать по швам. За Канишкой правили еще три довольно сильных царя – Хувишка, Вашишка и Васудэва, находившиеся все вместе у власти около трех четвертей века вплоть до начала III века, когда после смерти Васудэвы I около 225 года, царство разделилось на западную и восточную части. И как будто в унисон с закатом Римской империи, торговля с которой так сильно поддерживала существование Кушанского царства, государство юэчжей вступает в полосу упадка. После смерти Васудэвы кушанские монеты постепенно исчезают, пропадают и величественные надписи на камне.

В 363 году Аммиан Марцеллин, крупнейший позднеримский историк греческого происхождения констатировал: «...бактрийцы [кушанцы] – народ, когда-то бывший воинственным и очень могущественным». Аммиан недаром использовал прошедшее время: к тому моменту династия Каджулы Кадфиза и Канишки осталась уже только в людской памяти. Но это была грозная память – столь грозная, что даже спустя два столетия после смерти Васудэвы правители региона чувствовали себя увереннее, когда легитимизировали свою власть через утверждения о том, что являются наследниками Кушанской династии. А досталось это наследство трем династиям – Кушаншахам, Младшим Кушанам и Кидаритам, последовательно дотянувшим до V столетия, и изученным еще хуже, кушаны.

В 224—240 годах в земли Бактрии и Северной Индии вторглись иранцы-сасаниды, а к концу века кушаны потеряли власть и над своими землями в долине Ганга, где около 320 года образовалась индийская Империя гуптов. Непосредственными преемниками власти Канишек стала династия Кушаншахов, возникших, когда на поклон к первому сасанидскому правителю Арташиру I пришли послы из Кушанского царства, принеся свое подчинение в качестве дара. Второй иранский царь Шапур в скальной надписи уже заявил, что Кушанская империя входит в его владения (это произошло около 248 года). Еще бы – в его правление к сасанидам отошли и земли нынешнего Афганистана. В III же веке в Балхе начинают чеканить монету, копируя ряд элементов кушанских монет времен Васудэвы. На этих монетах и появился титул «Кушаншах, царь кушан», принятый сасанидскими правителями этих земель.

Что же происходило? Может быть, в 220—248 годах между сасанидами и последними кушанами северо-запада империи шла война (в конце этого периода сасаниды основали там марионеточное государство)? А может, битвы за «кушанское наследство» велись между кушаншахами и кушанскими царями, правившими территориями к югу от Гиндукуша?

Многое по-прежнему укрыто покровом неизвестности, а то, что земли Афганистана и Пакистана до сих пор остаются скорее территориями боев, чем научных исследований, пока не позволяет надеяться, что тайны политической истории Кушанского царства и его наследников будут в ближайшее время раскрыты.

Новый, IV век ознаменовался вмешательством индийских игроков. Царь династии гуптов Самудрагупта выпустил копии монет Васудэвы II, а в Аллахабадской надписи заявил, что позволил неким *daivaputra-shahishahanushahi* править от его имени в Пенджабе и Гандхаре. Что это за титулы? Такими пользовались кушанские цари, но здесь не было названо имя правителя. Надпись вполне может означать, что некий отчаявшийся позднекушанский правитель, например, Шака I, правивший в 325—345 годах, вошел в союз с гуптами, чтобы предотвратить полное уничтожение царства кушаншахами.

В середине IV века в Балхе возвысился некий Кидара, который сверг старую кушанскую династию и создал царство, названное в его честь Кидаритским. Кидара считал себя кушанцем и пытался подтвердить этот факт традиционно – чеканкой монеты, имевшей хождение по всей некогда кушанской территории. Кидариты оказались довольно успешной династией, в последний раз завоевавшей и объединившей все кушанские земли – но вершин могущества настоящих кушан они не достигли. Кидариты очень старались, чтобы их воспринимали как преемников Кушанской империи: и в западных, и в восточных источниках их зачастую называли кушанцами или юэчжами, они подражали и последним кушанским царям, и кушаншахам. Но империя вышла у них нестабильная и слепленная искусственно. Кидаритское государство не смогло приблизиться к старому Кушану ни по уровню развития городов, искусств, и ремесел, ни по влиянию и успехам в торговле. Однако и этому жалкому подобию былой славы пришел конец в V веке, когда в регион вторглись белые гунны-эфталиты, завершившие приключения древних юэчжей и их наследников тем, с чего они начались, когда сюнну выгнали их с мест первоначальных кочевий.

Именно в этом пункте мы достигаем финала кушанской истории, в которой названия династий и имена царей – сторона лишь внешняя. Историкам еще предстоит понять, как существовала и как работала эта современница Древнего Рима, это сердце всей Азии, третья величайшая империя своего времени, стоявшая в одном ряду с Римом и Китаем, но только почти полностью занесенная песками времени.

### **Принцип домино. Китайский след, юэчжи**

Ухватить корень того этнического куста, на котором выросли народы, составившие ядро будущего Кушанского царства, можно, подобравшись к нему со стороны Китая. Именно к северу от Хуанхэ испокон века располагались кочевья племенных образований, боровшихся за влияние в степных коридорах Евразии. Более всего не давал им покоя богатый Китай. Приблизительно к началу событий, о которых идет речь, в III веке до н. э. страна объединилась при императоре Цинь Шихуане и для сдерживания степняков закрылась Великой стеной. Самыми заклятыми врагами китайцев в древности были сюнну. Этот народ очень важен для нашего рассказа, потому что именно сюнну, позже докатившиеся до Запада уже под названием «гунны», – конгломерат кочевых племен, который из-за его аморфного этнического состава некоторые историки называли сбродом, погнались юэчжей на запад, вынудив потеснить и подмять тамошние народы. Гунны и завершат историю Кушанского царства – в точности так же, как завершили они историю Древнего Рима.

Объединенные в 209 году до н. э. Маодунем сюнну и ввели в письменную историю сведения о юэчжах. В 176 году до н. э. император Вэнь-ди получил от Маодуня послание, в котором последний констатировал: «С помощью Неба, превосходства наших воинов и силы наших лошадей, мы преуспели в уничтожении юэчжи, убив или принудив к подчинению...». Итак, сюнну оттеснили юэчжей далеко на северо-запад от Китая. Застенная Поднебесная еще долго была вынуждена разбираться с сюнну, а вот юэчжи ее больше не беспокоили. Почти.

Юэчжи («люди луны») – китайское название индоевропейского народа, известного грекам со времен Страбона под именем тохаров. Обитали они в бассейне реки Тарим в нынешнем Синьцзяне, то есть являлись самыми восточными индоевропейцами древности: сохранившиеся цветные фрески показывают нам людей со светлыми волосами и глазами.

Происхождение и ранняя история юэчжей теряется в доисторическом тумане. Известно лишь, что до II века до н. э. территории, известные китайцам как «западный край» – Си-юй населяли кочевые народы. Вычленив в этом этническом плавильном котле именно юэчжей практически невозможно – слишком близок образ жизни разных народов, даже по археологическим находкам зачастую разделить их представляется невозможным. Есть свидетельства, что юэчжи вступили в контакт с древним населением долины Хуанхэ даже прежде сюнну. Только сюнну больше воевали, а юэчжи всегда склонялись к торговле, в частности, лошадьми. Однако тохары-юэчжи горделиво въезжают в письменную историю на

конских спинах лишь тогда, когда занимают весомую властную позицию на Востоке и в начале новой эры образуют сильное государство. По прихоти истории это случится лишь, когда их собственная этническая история почти достигнет финала.

В рамках этих насильственных салочек, где победитель стремился уничтожить побежденного, юэчжи бежали все дальше на запад и завоевали народ сай, который, в свою очередь, рванул от них на юг. На этом перемещение наших героев по Евразии против часовой стрелки временно приостановилось. В 130-е годы до н. э. сюнну – немезида юэчжэй – снова возникли из своих степей и снова попытались перегрызть хребет тохарам. Но *людям луны* уже некуда было бежать, и они не сделали того, что чуть позже совершили сами сюнну, остановившиеся в своем движении лишь в Западной Европе, – не побежали дальше. Достигнув Бактрии, наши герои остались там. Неугомонные сюнну еще, по меньшей мере, трижды насквали на них, пытаясь подчинить, но тщетно. Это странное промежуточное положение – результат шаткого равновесия между гордостью юэчжей и их силой – достаточной, чтобы не подчиниться сюнну, и недостаточной, чтобы сохранить свою землю. Слабая часть тохаров даже и не успела в этом побеге за сильной и оказалась завоеванной – либо усунями (ее один сильный кочевой народ Центральной Азии), либо сюнну. Так юэчжи разделились на Малых и Больших – по-китайски Да Юэчжи.

Китайцы, у которых благодаря уникальной историографической традиции записаны все ходы, упомянули о юэчжах как о мощной силе Западного края только после того, как сюнну оттеснили их в Кан-чу (Согдиану). Под ударами сильных соперников злосчастные *люди луны* перемещаются из сферы влияния сюнну все дальше и дальше на запад, где, в свою очередь, вторгаются в государство Дася китайских источников, или Бактрию всеобщей истории. Только когда тохары пересекли реку Оксус (нынешнюю Амударью), историография как будто передает их из рук в руки, с Востока на Запад, и взгляд на юэчжей делается возможным с «западной перспективы».

### **Приблизительная хронология Кушанского царства**

176—160 гг. до н. э. сюнну изгоняют юэчжей из бассейна реки Тарим

ок. 135 г. до н. э. юэчжи достигают Бактрии

ок. 1—30 – правление Герайоса, первого царя кушан

ок. 30—80 – правление Куджулы Кадфиза, объединителя всех юэчжей под эгидой кушан

ок. 80—105 – правление Вимы Такто (Такту), он же Сотер Мегас, или «Великий спаситель»

ок. 105—127 – правление Вимы Кадфиза

127—ок. 147 – правление Канишки I, первого великого кушанского императора

138 год – император Антоний Пий принимает бактрийских (кушанских) послов

ок. 151—ок. 155 – правление Вашишки

ок. 155—ок. 187 – правление Хувишки

ок. 191 – ок. 230 – правление Васудэвы I

ок. 226—240 – Канишка II (последний великий кушанский император)

Ок. 240 – установление сасанидских кушаншахов на кушанских землях

ок. 240—250 – Вашишка

ок. 255—275 – Канишка III

ок. 290—310 – Васудэва II

ок. 310—325 – правление Ччу

ок. 325—345 – правление Шака I

ок. 350—375 – Кипунада

ок. середины IV века – возвышение в Балхе Кидара, основание государства кидаритов

V век – вторжение белых гуннов-эфталитов

### ***Литература:***

*Шеркова Т.А. Египет и Кушанское царство (торговые и культурные контакты). М., 1991.*

*Боровкова Л. А. Кушанское царство (по древним китайским источникам). М., 2005*

*Берзин А. Исторический очерк о буддизме и исламе в Афганистане.*

*Ставиский Б. Голос забытой империи // Вокруг света, 1974, № 7.*

*Дубровская Д. В. Империя-призрак // Вокруг света, 2008, № 6.*

*Dorn'eich, Chris M. Chinese sources on the History of the Niusi-Wusi-Asi(oi)-Rishi(ka)-Arsi-Arshi-Ruzhi and their Kueishuang-Kushan Dynasty. Shiji 110/Hanshu 94A: The Xiongnu: Synopsis of Chinese original Text and several Western Translations with Extant Annotations. Berlin, 2008.*

*Foucher, M. A. Notes sur la geographie ancienne du Gandhâra (commentaire à un chapitre de Hiuen-Tsang). BEFEO No. 4, Oct. 1901, pp.322–369.*

Hargreaves, H. *Excavations at Shāh-jī-kī Dhērī* // *Archaeological Survey of India, 1910–11*, pp.25–32.

Harmatta, János, ed. *History of civilizations of Central Asia, Volume II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*. Paris, 1994. UNESCO Publishing.

Konow, Sten. Editor. *Kharoshthī Inscriptions with Exception of those of Asoka. Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. II, Part I*. Reprint: Indological Book House, Varanasi, 1969.

Litvinsky, B. A., ed. *History of civilizations of Central Asia, Volume III. The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750*. Paris, 1996. UNESCO Publishing.

Liu, Xinru. *Migration and Settlement of the Yuezhi-Kushan: Interaction and Interdependence of Nomadic and Sedentary Societies*. // *Journal of World History, Volume 12, No. 2, Fall 2001*. University of Hawaii Press, pp.261–292.

Sarianidi, Viktor. *The Golden Hoard of Bactria: From the Tillya-tepe Excavations in Northern Afghanistan*. Harry N. Abrams, Inc. New York, 1985.

Sims-Williams, Nicholas. *Further notes on the Bactrian inscription of Rabatak, with an Appendix on the names of Kujula Kadphises and Vima Taktu in Chinese*. *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies Part 1: Old and Middle Iranian Studies*. Edited by Nicholas Sims-Williams. Wiesbaden. 1998, pp.79–93.

Spooner, D. B. *Excavations at Shāh-jī-kī Dhērī; Archaeological Survey of India, 1908–9*, pp.38–59.

Watson, Burton. Trans. 1993. *Records of the Grand Historian of China: Han Dynasty II*. Translated from the *Shiji* of *Sima Qian*. Chapter 123: «The Account of *Dayuan*», Columbia University Press. Revised Edition.

Zürcher, E. (1968). *The Yüeh-chih and Kaniška in the Chinese sources. Papers on the Date of Kaniška*. Basham, A. L., ed., 1968. Leiden: E. J. Brill. pp.346–393.

### ФИРДОУСИВЕДЕНИЕ

Мухаммадхасан Идриси,  
Иран

### ИССЛЕДОВАНИЕ МИФА О ЖЕНЩИНЕ В «ШАХНАМЕ» ФИРДОУСИ

В силу условий, в которых складываются мифы, они описывают жизнь великих и знаменитых людей, в том числе царей, витязей, богатырей и т. п. Поэтому в памятниках такого типа трудно найти описания жизни низших и средних слоев общества, будь то женщины или мужчины. Или в случае, если существуют такие личности, например Кавы-кузнеца, они должны совершать такие впечатляющие действия, чтобы привлечь внимание сказителей мифов. Поэтому мы не должны рассчитывать на то, что в «Шахнаме» описано положение женщин из различных слоев общества. Другими словами, женщины низших и средних слоев общества или вообще не описаны в «Шахнаме», или они служат интересам верхних слоев. Среди изображенных высших слоев женщины наблюдаются редко, но это только подчеркивает значимость и яркость их образов. Нелегкое положение женщин, отраженное в мифологии и в эпосе, является объектом исследования в данной статье.

Действительно, в иранской мифологии, да и в мифологии других народов мира женщины не имеют всеобъемлющего и значительного присутствия. Чтобы найти причину такого положения мы должны, по меньшей мере, обратить внимание на две основные темы в двух различных периодах. Первую причину надо искать в структуре первоначальных общин, в которых люди ради укрепления власти, установления националь-

ной и этнической идентичности, должны были претерпеть множество войн. Поэтому, «в прошлом предметом всеобщей гордости были сила и мощь военных, богатство купцов и предыдущие победы в битвах. Эти факторы зависели от мужчин, а женщины в силу своих физиологических и психических особенностей в этих войнах не имели никаких заслуг. С другой стороны, исходя из того, что вне дома среда была не безопасной, экономическая активность женщин была очень ограниченной».

Второй довод связан с периодом, в котором среди иранцев была ярко выражена идея сочинения и систематизирования мифов, их выражение языком поэзии. Это был такой период, в котором отношение к женщинам и их истинным ценностям не только не были достаточными, но и иногда ухудшались.

В то же время, хотя эта узость взглядов и установившиеся ограничения в отношении женщин имели определенные последствия, но не смогли воспрепятствовать появлению и проявлению достоинств и искусности женщин в иранской мифологии. Например, как видно из «Шахнаме», они показывали в различных ситуациях достойное иранской женщины высококонформное поведение, старались на благо развития индивидуальной и семейной жизни, а также для возвышения своей этнической и национальной личности.

Если Рустам считался совершенным человеком древнего Ирана и был идеалом целого народа, само его бытие было поводом для гордости иранцев, несомненно, он был воспитанником добропорядочной матери, воспитателя и политика по имени Рудабе, которая с младенческого периода в нем развивала моральные качества и человеческие ценности. Несмотря на то, что о ней в «Шахнаме» не рассказано должным образом, как она того по праву заслуживает.

Теперь продолжим свой разговор о смелой девушке из старательной и небезразличной к судьбе родины семьи, которая также соответствует целям и основам эпоса.

По словам доктора Забихуллы Сафа «Сражение женщин в «Шахнаме» смотрится наиболее красиво и привлекательно». В эпическом произведении наибольшую ценность представляют телесные силы, способность владения военными приемами и физическим мастерством. Следовательно, когда в этом направлении пробует свои силы женщина, она становится привлекательным объектом для рассказчиков мифа и того, кто облечет все это в стихотворную форму, таким образом, что они для описания ее действий используют все свои возможности. С другой стороны, современный читатель, читая эпос, тоже больше всего уделяет внимание сценам,



описывающим сражения и героизм, нежели другим сценам. Следовательно, такие факторы способствуют тому, что Гурдофарид в «Шахнаме» нашла другое описание. Наличие таких примеров, как Гурдофарид, показывает, что некоторые женщины в Древнем Иране, в зависимости от своего семейного положения обладали свободой и возможностью для изучения военного искусства. Если же они не были знакомы с этим искусством, вряд ли сказители упоминали бы их имена в национальных поэмах.

Гурдофарид являлась дочкой Гаждахма, правителя приграничной с Тураном области Ирана, живущего в Белой крепости. Она первая женщина, описанная в «Шахнаме», которая непосредственно участвует в сражениях. Она отважная женщина, имеющая такие качества:

*Дочь юная князя красиво цвела,  
Наездницей дерзкой, бесстрашной слыла.*

(т. 2, стр. 22)

Когда Сухроб в поисках своего отца вместе с армией Афрасияба, сопровождающей его, вступил на иранскую землю, он столкнулся с Хаджир, стражами этой крепости и разгромил их. Наблюдавшая поражение иранского богатыря, Гурдофарид, не могла смириться с тем, чтобы какой-то неизвестный юноша с легкостью вторгся на иранскую землю. Поэтому, переодевшись в военную форму, она выходит на поле боя, в одиночку сражаясь с врагами, и в конце терпит поражение. Когда Сухраб узнает, что все его усилия в борьбе были против одной иранской девушки, он сильно стыдится. Такое обстоятельство предвещало, что в Иране он столкнется с трудностями:

*Дивится герой: «Коль иранская рать  
В бой деву подобную может послать,*

*Так верно мужи, как придет их черед,  
Прах темный взметут до небесных высот!»*

(т. 2, стр. 25)

Другим примером смелых поступков женщин в «Шахнаме» является отважная инициатива одной из жен Гуштаспа. Когда туранцы вошли в столицу, убили Лухраспа и мубедов, погасили священный огонь кровью

мубедов, а в это время Исфандияр был прикован, Гуштасп же проводил время в Забулистане. Эта женщина, имя которой не называется в «Шахнаме», переодевшись в одежду туранцев, минуя их верхом на лошади, направляется в сторону Систана, чтобы уведомить Гуштаспа о происходящем:

*Нахуфти ба манзил чу бардошти,*

*Дуруза ба як руза бигзошти.*

*В пути не останавливалась на ночлег,*

*Двухдневный путь преодолела за день.*

(подстрочный перевод)

И таким образом, Гуштасп узнает о случившейся трагедии в столице и принимает соответствующие меры.

Несмотря на эти малочисленные примеры, обычно женщины в «Шахнаме» становятся косвенными жертвами войн. Скорбь об убитых детях, мужьях и близких постоянно их держит в горести и печали, вплоть до того, что некоторые скорбящие женщины после смерти своих родных не живут долго. Как пишет доктор Ислами Надушан: «Это женщины придали трагическим поэмам «Шахнаме» разнообразие. Если не было бы Тахмины, битва и смерть Сухраба не показались бы такими впечатляющими и печальными. Самая трудная и непереносимая боль для родителей это смерть детей и ... поэтому трагическое лицо женщины в «Шахнаме» описано с наилучшей и благородной стороны, то есть как мать и супруга, а не как любовница».

Важнейшими качествами женщин в «Шахнаме» являются дела, направленные на укрепление основ супружеской жизни и воспитание детей, а также на создание соответствующей почвы для развития и воспитания таких способностей как мужество, усердие, национальная гордость, благочестие, защита чести и идентичности своей нации.

Сохранение созданной семьи, защита ее чести и достоинства при таких условиях, когда мужчины долгие месяцы и годы отсутствуют в их жизни, так как должны быть на полях сражений, трудная задача, возложенная на женщин. В «Шахнаме» женщины, подобные Рудабе, Тахмине, Бану Гуштасп, Джарире, Фарангис, Фаранак и др. смогли достойно справиться с этой трудной задачей.

Одним из красивых эпизодов в «Шахнаме» является способ выбора супруга Бану Гушасп, дочь Рустама. Она была умной и проворной девушкой, знакомой с богатырскими традициями. Когда она достигла совершеннолетия, к ней стали наведываться многочисленные сваты, начиная с правителя и хакана Чина, римского цесаря и кончая такими принцами как Тус и другие приближенные царя Кавуса. Но она выбирает Гива, который знаком с богатырскими достоинствами. Она выбирает того, кто ради Ирана испытал много трудностей, не пожалел себя ради Родины. Действительно, этим выбором Бану Гушасп отдает больше предпочтения человеческим достоинствам, нежели материальным благам, высокому положению и постам. В результате этого счастливого бракосочетания на свет появляется Бижан. В «Шахнаме» он является выражением смелости и неустранимости, который в критические моменты истории Ирана никогда не остается в стороне, а всеми силами помогает ему. Другой момент, преобладающий в «Шахнаме», это описание женских *чувств* и материнской доброты женщин. Когда Тахмина узнает о смерти Сухраба от рук своего отца, она после долгой скорби и оплакивания теряет свое здоровье и умирает:

*Тоскуя, к могиле желанной спеши,*

*Сухрабу вослед улетела душа.*

(т. 2, стр. 96)

Хотя Джарира относится к туранцам и является дочерью Пирона Висаи Туранского и никогда не была в Иране, она все же, в силу своей близости с Сиявушом, заняла определенное место в иранской мифологии. Джарира воспитывалась и росла в семье, которая была примером разумности и опыта в ведении политических дел в Туране. Следовательно, такая обстановка способствовала формированию Джариры как сообразительной, рассудительной и предусмотрительной женщины. Но жизнь так и не принесла ей и ее иранской семье благополучия. Она в молодости потеряла своего благочестивого и смелого мужа, Сиявуша. Эта мученическая смерть, причинившая боль и горечь всему Ирану, не смогла препятствовать исполнению материнских обязанностей Джариры перед Фарудом. Фаруд воспитывался и рос под покровительством такой матери, как Джарира. В одном из военных походов Тус, военачальник иранской армии, проходил через крепость, в котором жили Фаруд и его мать вместе с другими. Джарира постоянно советовала Фаруду рассказать иранцам о

своим происхождении. Но судьба распорядилась таким образом, что он при трагических обстоятельствах столкнулся с иранцами и умер, сражаясь с ними. Для Джариры обстоятельства, при которых ее мужа убили ее соотечественники, а ее сын умер от рук соотечественников ее мужа без всякой вины, были невыносимы. Поэтому поэт писал:

*Туда, где Фаруд благородный лежал,  
Вернулась, из ножен исторгла кинжал.*

*Лобзает его и, простершись у ног,  
Вонзает в себя смертоносный клинок.*

(т. 2, стр. 413)

Супружеская верность, стремление к укреплению семейных уз описываются в «Шахнаме» так же красиво. Когда Фарангис узнает о намерении своего отца убить Сиявуша, она настойчиво протестует против этого:

*Свой стан опоясав кровавым жгутом,  
Упала она пред венчанным отцом:*

*«Владыка, что делать! – стала молить –  
Иль сердце ты хочешь мне испепелить?»*

*Злодею, что хитрые сети плетет,  
Ты вверился! Бездну не видишь с высот?»*

*Царевича ты не казни без вины,  
Побойся создателя звезд и луны!...*

*От гнева моря закипают, небосвод  
За кровь Сиявуша тебя проклянет».*

(т. 2, стр. 247.)

После смерти Сиявуша, узнав, что Афрасияб хочет убить ее и ее детей, Фарангис ведет тайную жизнь и с большими трудностями растит

Кайхусрава и, наконец, с помощью Гива направляется в сторону Ирана.

Трудности, которые перенесла Рудабе из-за своей любви к Залу, одержимость Манижы ради встречи с Бижаном также являются примерами верности и преданности любви, описанными в «Шахнаме».

Фаранак была женой Абтина и матерью Фаридуна. Ее старания ради защиты жизни младенца, который преследуется Заххаком, достойны всяческих похвал. Осуществляемые Фаранак дела после победы Фаридуна над Заххаком, как раздача милостыни нуждающимся, организация пиршеств и веселья, встреча гостей также заслуживают одобрения.

Так как «Шахнаме» является эпосом, в нем не описывается экономическая деятельность людей – ни мужчин, ни женщин. Среди женщин старания дочери Хафтвада с целью заработать на жизнь, и таким образом помочь обеспечению семьи, является одним из примеров экономических дел женщин в «Шахнаме», хотя мифологичность и феноменальность этой книги дает возможность считать такую самоотверженность одной из определяющих человеческих ценностей.

### ***Источники:***

1.Казимпур, Шахло. Могущество женщин способствует росту могущества всего человечества. – Ирон, 8-ой год, №2271.

2.Сафа, Забихулла. Эпос в Иране. –Тегеран: «Амир Кабир», 5-ое изд., 1369, 252 стр.

Приведенные в персидском тексте строки из «Шахнаме» взяты из издания Жул Мул, Тегеран. Издание акционерного общества карманных книг, т.4. 1369 г.

3.Ислами Надушан, Мухаммад Али. Мотивы и жесты. –Тегеран: Яздан, 4-ое изд., 1370.

## **А. ФИРДОУСИ И Л. ТОЛСТОЙ: ВЗГЛЯД НА ИДЕАЛЬНУЮ ЖЕНЩИНУ**

Персидская литература давно заняла одно из ведущих мест в мировой литературе. Великие персидские поэты – Фирдоуси, Хайям, Руми, Саади, Низами, Хафиз, Насир Хосров, Анвари и другие дают полное представление о богатейшей культуре наших предков. Их творчество развивало общие нравственные принципы и оказало огромное влияние на развитие мировой литературы. Эти прославленные поэты, как духовные учителя, утверждали такие основополагающие ценности, как доброта, честность, человечность, настоящая любовь и многие другие, и кроме этого, старались раскрыть правильный путь к истинной жизни через духовные поиски. К таким многочисленным шедеврам относится эпическая поэма Хакима Абулкасима Фирдоуси «Шахнаме» (X в.).

Роман Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869 гг.) также занимает особое место. Современники Толстого называли «Войну и мир» “русской «Илиадой» и «Одиссеей””, а исследователи XX века определили ее жанр как роман-эпопею. Прошло более ста лет со времени первого издания «Войны и мира» графа Толстого, но это творение, как и «Шахнаме» Фирдоуси, не потеряло своей огромной популярности в читательской среде. Крупный персидский писатель А. Зарринкуб утверждает, что “когда речь идет о «Шахнаме», это речь не об одной книге или одном поэте, а о целом народе, культуре и мире”<sup>175</sup>. И этот мир – мир человечества. То, что мы видим и в романе Толстого.

Главными темами в этих двух произведениях являются война и мир. Война между добром и злом, вследствие которой побеждает добро и наступает мир. В «Шахнаме» изображается война между Ираном и Тураном, а точнее, между Рустамом и Афрасиабом, а в романе-эпопее «Война и мир» описываются война между Россией и Францией (Отечественная война 1812 года) и противостояние Александра I и Наполеона.

---

<sup>175</sup> Зарринкуб А. Намвар-Наме (Знаменитая книга). Тегеран, 2002. с. 27.

В «Шахнаме» ведущее место отведено сюжетам мифологическим, сочетающимся с историческими сценами, а в «Войне и мире» картины человеческой жизни предстают в историческом контексте. Сравнительный анализ текста обоих произведений позволил нам сделать вывод о том, что для авторов ключевым замыслом является идеализация образа народа как героя исторических сцен. Яркий пример этого в «Шахнаме» – это Заль, Рустам и другие богатыри, а в «Войне и мире» – рядовые солдаты, сражающиеся на полях битв. В этих шедеврах судьбы великих людей – Феридуна, Джамшида, Хосрова Парвиза, Александра I, Наполеона – сочетаются с судьбами простых людей, и это становится самой важной чертой эпического повествования.

С другой стороны, соединение «семейных» глав с развернутым описанием исторических событий, сопряжение многих сюжетных линий, огромное число персонажей стали чертами, совершенно новыми для современного Толстому романа. Поэтому произведение Толстого выходит за рамки обычного романа, оно приобретает сходство с древней эпопеей. Исходя из этого, можно отметить, что «Шахнаме» и «Война и мир», отражающие общенародные патриотические предания и героические проявления народного характера, занимают значительное место среди великих эпических произведений мировой литературы. Толстой и Фирдоуси оба происходили из аристократии и в молодости вели далеко не безупречную жизнь. Впоследствии они, глубоко изменившись духовно, посвятили свою жизнь поискам нравственности и благочестия. Фирдоуси и Толстой создали великие эпопеи, в которых изображены жизнь, чувства, традиции и нормы поведения людей, живших в определенные исторические периоды.

При анализе «Шахнаме» Фирдоуси становится очевидным, что персонажей можно разделить на три группы: *мифологические* (Диве Сепид, Экван-див, Симург), *эпические* (Заль, Рустам, Сохраб, Рудабе, Тахмине и т.д.) и *исторические* (Ирадж, Джамшид, Феридун, Хосров Парвиз и др.). В «Войне и мире» Л.Н. Толстого можно выделить две группы персонажей. Первая группа – *исторические* (Александр I, Наполеон, Кутузов, Сперанский, Багратион и т.д.), а вторая – *вымышленные*, художественные образы, имеющие обычно прототипы в реальной жизни (Андрей Болконский, Пьер Безухов, Наташа Ростова, Марья Болконская и др.). В отличие от «Шахнаме» в «Войне и мире» нет мифологических героев.

Как в «Шахнаме», так и в «Войне и мире» писатель в образах своих положительных героев воплощает лучшие черты человеческого характера, служащие добру и миру, свободе народа и отчизны. В центре этих про-

изведений находится человек. Положительные герои стремятся к правде, к истинной жизни. Линия жизни настолько тонка, что малейшее отклонение от нее приводит к великому несчастью. Примерами можно считать Джамшида, Исфандияра, Судабе и т.д. в «Шахнаме», а также Андрея Болконского, Элен Курагину, Анатоля Курагина и других в «Войне и мире».

В свою очередь, в этих эпопеях интересен и образ женщины. В обоих произведениях личные судьбы героев и героинь находятся в прямой зависимости от судьбы Отечества, другими словами, исторические сцены и сцены частной, семейной жизни уравниваются в своем значении. Как было сказано выше, в романе-эпопее «Война и мир» Толстой наряду с народной темой выделяет тему семьи и личного счастья, которая играет важную роль в жизни каждого персонажа. Главной опорой семейной жизни является женщина. Присутствие женщин чувствуется не только в «семейных» эпизодах, а почти во всем повествовании, и смело можно сказать, что именно это присутствие в обоих шедеврах смягчает и облагораживает картины кровопролитных сражений и жестоких войн.

В «Шахнаме» Фирдоуси фигурируют разнообразные женские персонажи. Во времена Фирдоуси женщина занимала особое место в обществе. След женщин есть во всех повествованиях «Шахнаме». Шехрناз и Эрневаз – дочери Джамшида в сказании о Зохаке и Феридуне; Синдохт и Рудабе в сказании о Саме Неримане и Зале; Тахмине и Рудабе в сказании о Рустаме; Тахмине и Гордаферид в сказании о Сохрабе; Судабе в сказании о Кей-Кавусе; Ширин в сказании о Хосрове Парвизе и многие другие. В «Шахнаме» совершенной женщиной представляется та, в которой органично сочетается внешняя и внутренняя красота. Женщины у Фирдоуси в различные времена – в кеянидскую, эшканидскую и сасанидскую эпохи – принимали участие в политических и общественных делах, некоторые из них даже сражались на войне (Гордаферид). Бытует такое мнение, что «содержание «Шахнаме» свидетельствует о том, что большинство трудностей было разрешено вследствие дальновидности, мудрости и сознательности женщины»<sup>176</sup>. По словам Е.Э. Бертельса, женщины в «Шахнаме» «являются достойными друзьями и спутниками богатырей»<sup>177</sup>.

В «Шахнаме» нельзя встретить некрасивую женщину. Женщины «Шахнаме» описываются необычайно красивыми. Заль влюблен в дочь Мехраба Кабульского – Рудабе. Он так описывает ее для своих вельмож:

---

<sup>176</sup> *Исмаил-нур А.* Социальная роль женщины в древнем и средневековом Иране (Нагш-е эджтемай-йе зан дар Иран-е бастан ва мийан-е). // Ираншенахт. № 13. Тегеран, 1999. с. 118.

<sup>177</sup> *Бертельс Е.Э.* Фирдоуси и его поэзия (Фэрдоси ва шэ'рхайаш). Пер. Изеди С. Тегеран, 1990. с. 127.



*Как будто из кости слоновой она,  
Как утро, прелестна, как тополь, стройна.*

*По снежным плечам два аркана скользят,  
В блестящие кольца свиваясь у пят.*

*Лицо – что гранатовый цвет, алый рот –  
Граната зерно, грудь – гранатовый плод.*

*Глаза – два нарцисса, питомца весны;  
Как ворона крылья, ресницы темны,*

*И луку Тараза подобная бровь  
Как мускус чернеет, вселяя любовь <sup>178</sup>.*

И почти все эти черты присущи другим женским образам в этой эпосе. Прелестную героиню «Шахнаме», Рудабе, можно считать идеалом Фирдоуси и старо-персидской литературы. По словам крупного иранского исследователя М. Ислами Надушана, “среди женщин «Шахнаме» Рудабе занимает высокое положение, но не потому, что она была матерью Рустама, а по причине ее абсолютной женственности. В персидской литературе не существует другой женщины, в которой были бы собраны все совершенные черты характера, кроме Рудабе. В ней доблесть сочетается с девичьей нежностью, прелесть со стыдливостью и привлекательная внешность с внутренней красотой”<sup>179</sup>. Тахмине, жена Рустама, – такая же независимая, сознательная и мудрая женщина. Несмотря на строгие патриархальные обычаи своего времени, она признается в любви к Рустаму. Тахмине и Рудабе – активные жены и матери, заботящиеся о своем семейном счастье.

В романе «Война и мир», который был написан в 60-е гг. XIX века, судьба лучших героинь явилась ответом Л.Н. Толстого на актуальный в то время вопрос о предназначении женщины. Писатель вступает в полемику с идеей разночинцев о праве женщин и необходимости участвовать в общественной жизни. Образы прелестных героинь «Войны и мира» помогли Толстому “выразить «мысль семейную», которая так же дорога

<sup>178</sup> Фирдоуси А. Шахнаме. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. В 4 томах. М., 1993–1994. т. 1. с. 176.

<sup>179</sup> Ислами Нодушан М. Тенистый кипарис (Сарв-е сайефекан). Тегеран, 1993. с. 103.

писателю, как «мысль народная», которая так же волнует нас сегодня, как волновала современников великого писателя»<sup>180</sup>.

В начале романа, в доме Анны Павловны Шерер, в кругу женщин из высшего общества мы видим маленькую княгиню, жену Андрея Болконского Лизу, Элен Курагину – дочь князя Василия, Жюли Карагину со своей матерью. Речь идет и о Марье Болконской – сестре Андрея. По ходу повествования знакомимся с Наташей Ростовою и другими женщинами.

В отличие от «Шахнаме» Фирдоуси, в «Войне и мире» Л.Н. Толстого внешняя и духовная красота не связаны между собой. Яркий пример этого – Марья Болконская с прекрасной душой и некрасивым лицом и Элен Курагина с красивым лицом и дурной душой. В этом романе отношение автора к женским персонажам разное, и в отличие от «Шахнаме» они очень разнообразны, да и читатель не может остаться равнодушным к толстовским героиням. У каждой из них свой характер.

Интересно, что Толстой в одном эпизоде романа уделил внимание восточной красоте. Описание восточной женщины в этом эпизоде сходно с изображением женщин в «Шахнаме» Фирдоуси: «Пьер быстрыми шагами ходил между простыми людьми, оглядывая разные лица, попадавшие ему. Невольно он заметил грузинское или армянское семейство, состоявшее из красивого, с восточным типом лица, очень старого человека, одетого в новый крытый тулуп и новые сапоги, старухи такого же типа и молодой женщины. Очень молодая женщина эта показала Пьеру совершенством восточной красоты, с ее резкими, дугами очерченными черными бровями и длинным, необыкновенно нежно-румяным и красивым лицом без всякого выражения»<sup>181</sup>.

Фирдоуси и Толстой также ценят мудрость женщины. Героиня «Шахнаме» Синдохт – жена Мехраба Кабули и мать Рудабе – наделена не только красотой, но и мудростью. Множество эпизодов свидетельствует о ее сообразительности. Например, в повествовании о Зале и Рудабе (родителях Рустама) Синдохт благодаря ее дальновидности и осведомленности удалось примирить врагов и предотвратить новую войну. Рудабе происходила из рода Зохака (врага Ирана), поэтому царь Ирана Манучехр был недоволен этой женитьбой. Вот как характеризуется Синдохт в словах Сама Неримана:

*Сам слушал с почтением речи посла –*

*Той женщины мудрой, что духом светла,*

---

<sup>180</sup> 200 новых сочинений по русской и мировой литературе (5–11-й классы). Под ред. Скотникова О.Е., Горобец И.В. и др. М., 2002. с. 337.

<sup>181</sup> Толстой Л.Н. Война и мир. В 4 томах. Минск, 1976. т. 3. с. 412.

*Что станом – как тополь, лицом – как тюльпан.*

*Гибка, что тростинка, легка, что фазан*<sup>182</sup>.

По справедливому замечанию М. Ислами Надушана, “Синдохт – единственная женщина, обладающая ярким, своеобразным характером. Непорочность, ум и выдающиеся способности выделяют ее среди других героев «Шахнаме», придают ее образу особое сияние”<sup>183</sup>. Мудрая Синдохт, пользуясь своим божественным даром, решает проблемы не только своей семьи, но и родины.

В «Войне и мире» такая же мудрая женщина предстает в образе Марьи Болконской. Она всегда ведет себя умно. Например, когда Анатолий – сын князя Василия Курагина сватает Марью, она, несмотря на свой возраст и тяжелый характер отца, не соглашается выйти замуж за такого недостойного человека, как Анатолий. Она понимает, что Анатолий любит только ее богатство. Даже красота Анатолия не мешает ей принять правильное и разумное решение.

Другим свойством идеальной женщины авторы считают верность и преданность. Кроме Судабе в «Шахнаме» и Элен Курагиной в «Войне и мире» все другие героини были верны своим мужьям. Женщины у Фирдоуси и Толстого любят своих мужей и вообще свою жизнь.

Единственная скверная женщина в «Шахнаме» – это Судабе. М. Ислами Надушан о ней пишет: “Единственной обесславленной женщиной в «Шахнаме» является Судабе из Турана; образы, подобные этому, мы часто видим в мировой литературе – это женщины, которые сочетают прелесть с мерзостью”<sup>184</sup>.

Фирдоуси неоднократно указывает на то, что Судабе по происхождению чужестранка. Она дочь царя Хамаварана. Когда Судабе показывает своих дочерей Сиявушу для того, чтобы Сиявуш выбрал одну из них своей будущей женой, он не принимает их:

*В ответ не сказал Сиявуш ничего,*

*Тревожная дума смущает его:*

*«Мне лучше предаться могильному сну,*

*Чем взять из враждебного рода жену»*<sup>185</sup>.

<sup>182</sup> Фирдоуси А. Шахнаме. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. В 4 томах. М., 1993–1994. т. 1. с. 233.

<sup>183</sup> Ислами Надушан М. Женщина в Шахнаме (Зан дар Шахнаме) // Голоса и мимика (Аваха ва имаха). Тегеран, 1975. с. 55.

<sup>184</sup> Ислами Надушан М. Тенистый кипарис (Сарв-е сайефекан). Тегеран, 1993. с. 103.

<sup>185</sup> Фирдоуси А. Шахнаме. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. В 4 томах. Изд. «ЛАДОМИР»-«НАУКА».

В «Войне и мире» отрицательный женский образ – Элен Курагина. Судабе и Элен – красивые женщины. В «Шахнаме» говорят Кавусу о красоте Судабе:

*Коса – что аркан, ниспадающий с плеч,*

*Уста – словно сахар, язык – словно меч,*

*Небесной пленяет она красотой,*

*Сияет, как солнце весны золотой* <sup>186</sup>.

О красоте Элен говорится при первом же ее появлении на страницах романа и неоднократно упоминается впоследствии. Толстой как будто нарочно подчеркивает ее прелесть. Он пишет: “Элен была так хороша, что не только не было в ней заметно и тени кокетства, но, напротив, ей как будто совестно было за свою несомненную, слишком сильно и побеждающе действующую действующую красоту” <sup>187</sup>.

Аморальность Судабе и Элен проявляется в их поведении, и они несут заслуженное наказание. Никто не рыдал при смерти Судабе, а в «Войне и мире» о причине смерти Элен говорится туманно. Они обе обманывают окружающих для достижения своей цели. Именно эти безнравственные героини были недостойны иметь счастливую семейную жизнь. Обман Судабе заставляет вспомнить кораническое сказание про Юсуфа и Золейху и сюжет об Ипполите и Федре в греческой мифологии.

Судабе влюблена в своего приемного сына – Сиявуша. Она бесстыдно говорит Сиявушу:

*«Стою пред тобою, любви не тая,*

*Душою и телом отныне твоя.*

*Рабою к тебе я попала во власть –*

*Сама в твои сети желала попасть».*

*И шею царевича крепко обвив,*

*Целует его, о стыде позабыв* <sup>188</sup>.

---

М., 1993–1994. т. 2. с. 115.

<sup>186</sup> Фирдоуси А. Шахнаме. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. В 4 томах. М., 1993–1994. т. 1. с. 414.

<sup>187</sup> Толстой Л.Н. Война и мир. В 4 томах. Минск, 1976. т. 1. с. 17.

<sup>188</sup> Фирдоуси А. Шахнаме. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. В 4 томах. М., 1993–1994. т. 2. с. 115.

Но Сиявуш не ответил на ее любовь и считает саму эту мысль великим грехом. И в результате она решила обмануть своего мужа. Судабе обманывает Кей-Кавуса:

*Разгневан, хотел он вернуться к себе,  
Но шепчет, вцепившись в него, Судабе:*

*Ланиты себе исцарапала вмиг  
И разорвала одеяния; крик... <sup>189</sup>.*

И в этом же сказании говорится о женщинах:

*Учил справедливо наставник благой,  
Что кровная связь крепче всякой другой.*

*Лишь сына обрел – порожденье любви –  
От женщины душу свою оторви!*

*Речь с сердцем в разладе у женщин: ты ждешь  
Добра, но одно лишь коварство найдешь <sup>190</sup>.*

По старинной иранской традиции, Сиявуш проходит через огонь и воду для того, чтобы доказать свою невиновность. После этого Сиявуш решил уехать на войну с Афрасиабом. Он хочет жить вдали от этой женщины. Там, на чужой земле, Сиявуш гибнет, и Рустам, который воспитал Сиявуша, считает Судабе виновной в его смерти. Когда Рустам узнал о гибели Сиявуша, он сказал Кей-Кавусу:

*Любовь к Судабе и неистовый нрав  
Тебя погубили, венец твой поправ.*

*Теперь, о владыка, увидел ты сам,  
Что вверился моря коварным волнам.*

---

<sup>189</sup> Там же. т. 2. с. 119.

<sup>190</sup> Там же. т. 2. с. 133.

*Недобрые мысли твои принесли  
Несчастье народу иранской земли.*

*Уж лучше сошел бы державы глава  
В могилу, чем женщины слушать слова.*

*По мне, так достойнее женщины нет,  
Чем та, что вовек не рождалась на свет.*

*Ведь женским наветом сражен Сиявуш –  
Столь мудрый, и славный, и доблестный муж <sup>191</sup>.*

А потом Рустам пошел в гарем и убил Судабе – «рассек пополам закаленным мечом», так что ее вина не осталась безнаказанной.

Элен Курагина также игнорирует законы семьи. Она легко сближается с мужчинами, которые ей нравятся. Она думает только о себе и о своем положении среди мужчин высшего круга. Элен не знает, что такое радость материнства, у нее нет детей. Она умирает, и никто толком не знает, отчего. Элен для того, чтобы выйти замуж за другого, даже переходит в католичество. Она была православной, и ее религия не разрешала ей развестись с мужем и выйти за другого. В свою очередь, благородные и нежные женские образы в «Шахнаме» и «Войне и мире» – Рудабе, Тахмине, Гордаферид, Наташа Ростова, Марья Болконская и др. – привлекают нас, а такие женщины, как Судабе и Элен Курагина, наоборот, отталкивают.

Таким образом, несмотря на различия культур и общественных устройств России и Ирана, представления Фирдоуси и Толстого об идеальной женщине близки. Они утверждают роль женщины в жизни и обществе в качестве достойной жены и матери. В обоих произведениях женщины занимают значительное место. Они становятся источником нежности, добра, верности и красоты. С точки зрения Фирдоуси и Толстого, настоящая женщина всегда заботится о своей семье и жизни, о детях и муже и даже о своей родине, и самой идеальной женщиной является та, в которой сочетаются внешняя и духовная красота.

---

<sup>191</sup> Там же. т. 2. с. 269.

## **Литература:**

Бертельс Е.Э. *Фирдоуси и его поэзия (Фэрдоси ва шэ'рхайаши)*. Пер. Изеди С. Изд. «Хирманд». Тегеран, 1990.

200 новых сочинений по русской и мировой литературе (5–11-й классы). Под ред. Скотникова О.Е., Горобец И.В. и др. Изд. «РИПОЛ-КЛАССИК». М., 2002.

Зарринкуб А. *Намвар-Наме (Знаменитая книга)*. Изд. «Сохан». Тегеран, 2002.

Ислами Надушан М. *Женищина в Шахнаме (Зан дар Шахнаме) // Голоса и мимика (Аваха ва имаха)*. Изд. «Тус». Тегеран, 1975.

Исмаилтур А. *Социальная роль женищины в древнем и средневековом Иране (Нагиш-е эджтемаи-йе зан дар Иран-е бастан ва мийан-е)*. // *Иран-шенахт*. № 13. Тегеран, 1999.

Ислами Надушан М. *Тенистый кипарис (Сарв-е сайефекан)*. Изд. «Йездан». Тегеран, 1993.

Толстой Л.Н. *Война и мир*. В 4 томах. Изд. «Нар. Асвета». Минск, 1976.

Фирдоуси А. *Шахнаме*. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. В 4 томах. Изд. «ЛАДОМИР»-«НАУКА». М., 1993–1994.

# ИРАН-НАМЕ

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

Шариф ШУКУРОВ,

д-р искусствоведения, к. филол.н., зав. отделом сравнительного культуроведения в ИВ РАН, г. Москва, Россия.

Рустам ШУКУРОВ, кандидат исторических наук, доцент МГУ, г. Москва, Россия.

## О ВОЛЕ К КУЛЬТУРЕ

*Шукуров Шариф Мухаммадович, родился в 1948 году, окончил МГУ, кафедру истории и теории искусства, доктор искусствоведения, кандидат филологических наук. Заведующий Отделом сравнительного культуроведения в Институте востоковедения Российской Академии наук. Автор нескольких монографий по теории и истории культуры, искусства, литературы, архитектуры древнего и средневекового Востока. Особое место в исследованиях Шарифа Шукурова занимает аналитика современных общекультурных процессов в Средней Азии и России.*

*Шукуров Рустам Мухаммадович, родился в 1961 году, окончил исторический факультет МГУ (кафедра Средних веков), кандидат исторических наук, доцент МГУ. Специалист по истории и истории духовной мысли Византии и средневекового Ирана. Автор специальной монографии по истории Византии и нескольких десятков статей, изданных в России и за рубежом (Великобритания, США, Израиль). Заметное место в спектре интересов занимает проблема политической истории Средней Азии и Ближнего Востока.*

### Вместо предисловия

По нашему убеждению, заинтересованный в знании своей истории и культуры человек обязан знать не только самую событийную ткань от-



ечественной истории, но и представлять себе возможные пути ее понимания. В последующем мы расскажем о том, как складывались военно-политические отношения России с Центральной Азией, но прежде попробуем понять, в чем же русские интеллектуалы видели смысл и саму необходимость обращения к внешне достаточно чуждому миру. На этом пути нам предстоит узнать о наиболее серьезных концепциях, без знания которых невозможно составить более или менее четкое представление о ценностных характеристиках как культурного, так и геополитического пространства вокруг России. В поле нашего зрения окажутся соображения, возникшие в недрах философской и научной традиции России о значении Центральной Азии. А, другими словами, мы рассмотрим важнейшие историософские проблемы XIX-XX в.в., в которых духовное пространство Центральной Азии занимает ключевое место. Более того, наш интерес будут занимать два взаимосвязанных вопроса: руссо-ираника и руссо-тураника. Оба этих аспекта, не входя в явный конфликт, исходят из диаметрально противоположных установок. Но единит их одно: стремление разомкнуть мир русского сознания в южном направлении. О некоторых аспектах этих усилий и о ряде сложившихся аргументаций и будет рассказано ниже.

### **Историософия и научная реальность**

В этом разделе нас займет целый ряд соображений по проблеме руссо-ираники, высказанных в историософиях А.С. Хомякова, Н.Ф. Федорова и научных трудах академика В.Н. Топорова. Оставляя в стороне научную обоснованность связей прото-славян с индоиранским миром, отметим, что постулирование этих связей в историософии А.С. Хомякова и в меньшей степени в трудах Н.Ф. Федорова можно расценить как решительный шаг к концептуальной идентификации этно-религиозных связей славян и иранского мира. В свою очередь, политизация проблемы и стремление России обозначить эту же связь посредством военных демаршей (начиная с Петра I и заканчивая нашим временем) логично расценить как своеобразную и уже безотчетную рефлексию на состоявшийся в русском духовном и интеллектуальном сознании факт самоидентификации с древним восточно-иранским культурным миром (прародиной).

Историософский труд А.С. Хомякова, посвященный довольно подробному описанию мировой истории, называется «Семирамида». Упомянутая еще Геродотом (1, 184), царица Вавилона Семирамида прославилась как строительница ирригационных и оборонительных сооружений. Мифический образ Семирамиды вошел и в греческую мифологию, прочно

связываясь с образом голубя (голубки). А.С. Хомяков, основываясь на приводимых им отголосках старинных легенд, относил происхождение Семирамиды к Бактрии, откуда она попала в вавилонское рабство, а затем стала царицей. Далее А.С. Хомяков говорит, что в образе Семирамиды сплелись два творческих начала, на которые у него распадается вся мировая история – иранское и кушитское, духовное и материальное, светлое и темное, организованное и хаотическое, начала, связанные с горным и дольным мирами. Своеобразным воплощением борьбы этих начал и оказывается реальный и мифологический образ царицы Семирамиды. О взаимоотношении иранского и кушитского начал А.С. Хомяков говорит так: «Иранство, как мы сказали, всегда восстанавливалось частными усилиями великих умов; кушитство вкрадывалось от беспрестанного действия времени и народных масс. Очевидна сравнительная слабость иранского учения в его борьбе с примесью кушитской стихии. Иранство, вечно забываемое, вечно требовало возобновления; кушитство никогда не могло упасть и исказиться, ибо в нем заключалось крайнее искажение человеческой природы».

По мысли А.С. Хомякова, иранство, обращенное им из этно-культурно-религиозной реалии в историософское понятие, находит свое воплощение во всех позитивных началах культурного мира. В основаниях еврейства и христианства, древних Греции и Рима лежит иранская (и уже – восточноиранская) духовная основа. Необходимо заметить, что многие из априорных утверждений и гипотез русского историософа находят свое подтверждение в фактах, либо неведомых ему, либо ставших достоянием только современной науки.

Но основной целью А.С. Хомякова на протяжении всей «Семирамиды» оставалось прояснение проблемы духовной прародины славянства. Выводя происхождение славянства и русских из восточного Ирана, он отмечает: «...получив в Иране достояние древнего просвещения, они в своей кроткой и труженической жизни пахарей, купцов и горожан хранили старое наследие предков неизменнее других одичавших племен».

Для общей характеристики творчества А.С. Хомякова представляются знаменательными не только поиски духовных основ славянства (и русских, в первую очередь), но и восстановление гомогенного духовного пространства Руси, России и Азии. Другими словами, основы истинной и органичной для русского интеллектуального и исторического сознаний теории евразийства были заложены родоначальником славянофильства, четко обозначившим южные рубежи Евразии.

Кстати, кажется бесспорным, что именно А.С. Хомяков не просто заложил основы, но достаточно ясно predetermined абсолютное равенство между двумя понятиями, введенными позднее К. Леонтьевым – славянофильством и культуруфильством. Политическая заостренность рассуждений самого же К. Леонтьева, а отсюда и намного меньший охват духовных горизонтов славянства, не позволили ему при решении «восточного» вопроса продолжить дело А.С. Хомякова по осмыслению культуруфильской ретроспективы русских и славян.) Значение А.С. Хомякова для духовного сознания русских состоит в открытии южного направления культурной истории при осознании громадного пласта культурных горизонтов.

Одна из наиболее объемных характеристик значения восточного Ирана формулируется мыслителем следующим образом: «Величие Ирана не дело случая и условных обстоятельств. Оно есть необходимость и прямое проявление духовных сил, живших в нем искони, и награда за то, что из всех семей человеческих он долее всех сохранял чувство человеческого достоинства и человеческого братства, чувство, к несчастью, утраченное иранцами в упоении их побед и вызванное снова, но уже не собственно силою их разума». В последнем случае имеются в виду, конечно, русские.

Данное замечание могло бы показаться субъективной оценкой, не связанной с глубинным пониманием всего этно-религиозного пласта русского сознания. Однако суждения другого сугубо русского мыслителя дают основания предполагать, что тема Ирана (и еще точнее – восточного Ирана) обладает не меньшей притягательной силой и в разрешении проблем религиозно-этического характера. Эти идеи были высказаны Н.Ф. Федоровым в его знаменитом трактате «Философия общего дела».

Н.Ф. Федоров исходит из следующей предпосылки: история не есть некий процесс и суд, ибо объектом исторического рассмотрения являются не живущие, а умершие. А потому, чтобы говорить об образе прошлого, его надобно образно, символически воскресить. При этом сам акт символического утверждения понимается Н.Ф. Федоровым как «реализованная реальность».

Своеобразие религиозно-этической концепции Н.Ф. Федорова сталкивается с проблемой замещения духовного центра христиан – Константинополя, Царьграда. Ведь, он утрачен и потерял свое реальное значение духовного центра. Место Константинополя занимает Кремль, философема, символ учения мыслителя. Но, поскольку символ есть «реализованная реальность», то Кремль обретает свои реальные топографические черты – это Памир – место упокоения праотцов, духовная прародина русских, христиан и всей мировой истории духа. Небезынтересным для понима-

ния проблемы оказывается недавнее замечание С.С. Аверинцева о значении Константинополя: «Это столица – иначе не скажешь – евразийская».

Русское интеллектуальное сознание (в отличие от политического) видит евразийскую проблему исключительно в ее духовных горизонтах и непременно с оглядкой на юг. Федоровская контаминация двух понятий Царьград-Храм и Памир-Кремль придает этой позиции еще большую выразительность, широту понятийного охвата и вносит определенную остроту понимания проблемы.

Вместе с тем, в историософии Н.Ф. Федорова мы вновь сталкиваемся с неизбежным для русского сознания стремлением замкнуть свой мир в границах, как бы широко они не раздвигались. Русское сознание знает два измерения своего мира – топографическое, обозначающее самодостаточный мир, мир в себе и для себя, и духовное, претендующее на охват вселенского масштаба до звездных и райских высот – своеобразный мир над миром. Для того же Н.Ф. Федорова вселенское предназначение Памира как Кремля-Храма, места упокоения останков праотцов и реальная прародина русских, состоит в том, чтобы символически памирский Кремль-Храм был перенесен в Москву. И тогда Москва, столица русского и славянского мира, обретет назначенный ей удел: быть центром вселенской духовности.

По федоровской концепции «Памир и его окрестности» – есть место культуригенеза и средоточие истинного знания, но – это и место эсхатологического единения всех народов, всех рас. Памир как Храм – это место искупления, восстановления и духовного величия Константинополя, всемирность которого угадывается только в связи с Памиром, поскольку истинное существование Человека немислимо без памяти о предках. «Памир, – пишет он – господствующий над Царьградом стратегически, и есть предполагаемая могила праотца: Памир то же самое для знания, что Голгофа для веры». Как видно, Н.Ф. Федоров не ограничивается утверждением вероисповедной доктрины христианства и восточного славянства, он настоятельно указывает и на топографические, и культуригенетические координаты.

Быть православным русским недостаточно, надо помнить и об этногенетических и топографических корнях своего сегодняшнего бытия.

При всем различии и направленности историософских построений А.С. Хомякова и Н.Ф. Федорова их единит одно: безусловная роль восточного Ирана в становлении и культуригенезе славянства, а в первую очередь, русских. Вместе с тем, разрабатывая различные аспекты значения восточного иранства для русского самосознания, оба мыслителя соз-

дают объемный и весьма проработанный образ реальной и символично-топографической прародины. Исторические, мифологические, духовно-этические и даже этимологические характеристики славянского мира лежат за Аралом и на пути к санскриту и Индии. История и дух восточного Ирана являлись для интеллектуального русского сознания тем оселком, о который затачивалась острота славянофильской и культурофильской идеи. В отличие от евразийцев 30-х годов и нынешнего времени южные рубежи России открывались исключительно в духовной перспективе поисков истинных этно-культурных, этических и, что немаловажно, геополитических основ славянства.

Но, если политическая мысль нынешней России осталась глуха к пониманию внутреннего смысла историософских разработок двух выдающихся русских мыслителей, то в академической науке стараниями академика В.Н. Топорова эта же идея находит свое новое и весьма плодотворное воплощение.

О значении руссо-ираники в трудах В.Н. Топорова можно судить даже по тому, что эта проблема включается в его последний и монументальный труд о русской святости. Ученый является исследователем основ русского сознания в том смысле, о необходимости появления которого говорил К. Леонтьев. Задача В.Н. Топорова в его книге рассматривается как подход «к синтетической картине, описывающей иранский вклад в русскую духовную культуру и творческое преобразование «чужого» наследия в «свое», развитие его в фундаментальные концепции жизни, социального устройства, духовного космоса или же, напротив, сведение его к едва улавливаемым следам».

В ходе установления этимологии некоторых имен богов древнерусского пантеона (Хорс, Симаргл, Дадьбог, Стрибог) ученый приходит к выводу о прямом влиянии восточного Ирана на пантеон киевской Руси. И более того, он соглашается с недавними выводами об иранском происхождении названия Киев от имени Киуа и знаменитой иранской династии Каянидов. В частности, он пишет: «Роль хорезмийской прослойки киевского населения во введении этих божеств в киевский пантеон представляется теперь весьма правдоподобной. Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами-хорезмийцами киевского гарнизона было, видимо, последней (ближайшей) причиной появления их в кругу «Владимировых» богов».

Роль В.Н. Топорова в разработке руссо-ираники весьма велика, им вслед за А.С. Хомяковым значительно укреплены научные горизонты проблемы, достаточно ярко освещено семантическое поле языковых и общекультурных реалий, а также окончательно прояснена линия древних

славяно-иранских связей по оси южнорусские степи – Центральная Азия (Хорезм, Согд, Бактрия) – Индия.

Таким образом, наиболее достоверные и глубинно укрепленные связи Руси с Азией обнаруживаются русской интеллектуальной мыслью в иранском регионе Зааралья, в районе праэтнической арийской общности славян, иранцев, индийцев. Однако большевиками и евразийцами была укреплена и значительно разработана иная и сугубо политизированная концепция пантюркизма. Нет ничего удивительного в том, что эта концепция, часто пренебрегая объективными данными ученых, не могла не столкнуться с проблемой выяснения места восточных иранцев в обрисованном ими мире пассионарного тюрко-монгольского поля. Глашатаем этой концепции стал Л.Н. Гумилев.

### **О пассионариях духа и плоти**

Увлеченность Л.Н. Гумилева проблемой евразийской этно-культурной общности не позволяет усмотреть какой-либо ангажированности, кроме, быть может, личных, эмоциональных пристрастий: «Евразийский тезис: надо искать не столько врагов – их и так много, а надо искать друзей, это самая главная ценность в жизни. И союзников нам надо искать искренних. Так вот, турки и монголы могут быть искренними друзьями, а англичане, французы и немцы, я убежден, могут быть только хитроумными эксплуататорами». Безусловная научная чистоплотность ученого заставляет отнестись к его работам со всем возможным вниманием. Л.Н. Гумилев, солидаризируясь с евразийцами 20-30 гг., предлагает для России, измученной спорами славянофилов и западников, новое решение национальной проблемы, так сказать, ее «третий путь».

Наряду с привычными рассуждениями славянофилов и западников евразийцами была выдвинута, а Л.Н. Гумилевым развернута концепция русско-тюркского культурного единства. Романтический пафос прежних умозаключений сменили заостренно рассудочные, прагматические углубления в тонкости этнической истории, гипотезы о трансформативном влиянии ландшафта и биосферы на судьбу этнических и суперэтнических образований. Апелляция к «истории духа», столь явственно ощущаемая в работах славянофилов и западников, в трудах Л.Н. Гумилева была решительно преодолена и заменена на тщательное всматривание в «историко-географические коллизии». За напластованиями академического стиля исследования, предполагающего научную объективность конкретных разработок и теоретических выводов, нельзя не заметить полного пренебрежения закономерностями интеллектуальной подоплеки

рассматриваемых исторических явлений. В его историософских построениях очевидный акцент переносился на процессы внешней, не глубинной истории. Философско-интеллектуальный план истории ученым намеренно опускался.

Вот только один пример из рассуждений Л.Н. Гумилева: «Бухарским таджикам X в. были ведомы греческая философия и достижения индийской мысли. Одного у них не хватало: воли к свершениям, жажды славы и жертвенности ради далекого прогноза - идеала». Если бы все обстояло так, как полагал Л.Н. Гумилев, то никогда бы не появилась изысканная поэзия Газневидов, не продолжали бы работать ремесленники и каллиграфы, не возникла бы тимуридская архитектура, не смогла бы сложиться даже сама тюркская высокая словесность. Создавалось же все это при доминирующем участии таджиков и таджикского языка. Те же потомки Тимура (Шахрух, Байсункар, Улугбек), будучи высокоорганизованными пассионариями монголо-тюркского происхождения, способствовали взлету городской, имперской и собственно исламо-таджикской культуры.

По-видимому, следует все-таки различать «пассионариев духа» и «пассионариев плоти». Деяния последних подлежат истории событийной, а первых – истории интеллектуальной.

Предлагая различать два состояния пассионарности, следует обозначить и те горизонты, в пределах которых эти состояния актуализируются. Если о пассионариях плоти Л.Н. Гумилевым было сказано достаточно много и ареал их деятельности происходит в контексте событийной, социальной и калькулируемой истории и изменяющегося ландшафта, то «пассионарность духа» – это качество неизменное и трансисторическое, переходящее из поколения в поколение и характеризующее не столько представителей отдельно взятой культуры, сколько собственно культуру.

Принимая за данность наиболее значительные из выработанных в XX в. толкований истории, так или иначе отражающих существо философии истории, важно заметить, что «пассионарность духа» соответствует тем характеристикам, которые К. Ясперс вкладывал в понятие культур «осевого времени».

Все, что создавалось таджиками в средневековье, лежит вне событийной истории, которую хорошо знал Л.Н. Гумилев. Это тоже была история, но история духа и интеллекта, где «пассионарность духа» никак не совпадает с пассионарностью физической (биохимической). «Приобрести силу стоит недешево: сила притупляет ум», – говорил Ницше. Впрочем, даже сделанные Л.Н. Гумилевым выводы о событийной канве в Мавераннахре и Хорасане в X-XV вв. значительно корректируются исследованиями та-

ких знатоков ирано-тюркского мира как К. Босворт и К. Каэн. Об этом мы рассказали в первой главе.

Евразийцами и Л.Н. Гумилевым абсолютно не учитывался тот аспект внутренней истории, истории духа этноса, который мы вслед за Н. Бердяевым назвали бы «волей к культуре».

Преодоление инерции исторического движения и нахождение своего мира преимущественно в творческом преобразении сущего – одна из наиболее заметных черт воли к культуре. Событийную историю делают люди, опоясанные мечом, а преодолевают ее, держа в руках книгу.

Чувство воления к культуре неотделимо от таких понятий как воля и свобода воли. Но понятие воля в нашем разумении не соответствует тому, что, скажем, говорил о ней А. Шопенгауэр. Воля не есть кантовская «вещь в себе» и она не безосновна, не безотносительна и не автономна. Понятию воли к культуре много ближе хайдеггеровское понимание «воли к воле».

Метаисторическое чувство воли к культуре, говоря словами М. Хайдеггера, «переигрывает» и детерминирует волю и свободу воли индивидуума, не позволяя ему впасть в своеволие и произвол. Истинная, онтологически осмысленная свобода воли (а не своеволие) может родиться только там, где существует понятие и понимание Закона, не только устрожающего эту волю, но и придающего ей творческий характер. Свобода воли, будучи онтологически осмысленной функцией чувства «воли к культуре», носит неизменно творческий характер.

Падший ангел, проявив известное своеволие и преступив божественные законоустановления, лишил себя возможности участия в творческой, конструктивно-созидательной активности не только по отношению к сущему, но и в целом ко всему Бытию. Падший ангел отстоял свою свободу воли или «волю к воле», но за пределами законоположенного разрешения проблемы, свобода воли оказалась своеволием, а сама воля – произволом. А потому воля к свершению духовного подвига в пределах божественного закона называется чудом, а за его пределами – колдовством. Характерно, что бытовавшие в восточном средневековье попытки «диаболодицеи» связывались с неперемным условием введения воли мятежного ангела в пределы божественного закона. Это был не сатанизм, но попытка тотальной онтологизации, попытка тотального оправдания всего Творения и его творческого, гармонизированного начала.

Вопреки суждению Л.Н. Гумилева, восточно-иранский мир обладал «волей к свершениям», но свершениям интеллектуальным, составляющим ядро свершений событийных. Вспомним о словах А.С. Хомякова,



актуальность которых сохраняется по сию пору: «Иранская мысль должна быть принята во всей своей полноте: она не терпит сделок с другими системами; она основывается на предании и восстанавливается действием чисто логическим, ибо понятие о свободном творчестве не заключается в логических формулах и не выводится из них: она может быть угадана только высшим созерцанием, перешедшим за тесные границы умствования, или трудами веков, прошедших все возможные степени отрицания».

Воля к культуре – это понятие метаисторическое, предусматривающее долговременное сохранение «пассионарной энергии духа» вопреки всем природным и историческим катаклизмам. История еврейского народа есть одно из ярчайших свидетельств тому. Понятие “воля к культуре” в системе дефиниций самого Л.Н. Гумилева можно соотнести с вневременной и высокоорганизованной способностью саморегуляции этноса в постоянно изменяющемся контексте событийной истории. При том условии, что процесс саморегуляции этноса основополагается на его внеисторической устремленности к духовно-интеллектуальным свершениям. История суфизма, неотрывная от истории литературы и искусства в Мавераннахре и Хорасане с VIII по XVII вв. или роль еврейства в интеллектуальной жизни мусульманской Испании и формальное рождение там Каббалы в XIII в. – лишь избранные примеры из метаисторического чувства воли к культуре и пассионарности духа у восточных иранцев и евреев.

Вместе с тем, воля к культуре есть верный признак способности этноса к трансформативным этногенетическим процессам. Воление к культуре обеспечивает возможность активного вхождения в событийную историю и новый этап этногенеза (или, по Гумилеву, этнической регенерации).

Новый этап этногенеза может происходить на более широком фоне аналогичных процессов в суперэтническом окружении (государственном, региональном). Именно такая ситуация сложилась, на наш взгляд, в результате распада СССР: активный этногенетический процесс, сопровождаемый решительной переоценкой ценностей (национальных, этнических, территориальных), затронул практически все народы бывшей и еще не до конца распавшейся империи. Этот процесс никак нельзя назвать дезинтеграционным, на самом деле произошло и продолжает происходить обратное: в результате распада химерного суперэтнического образования, не насчитывающего и двух столетий жизни, стали возникать (или укрепляться) новые этнические поля, внутри которых развернулся активнейший регенеративный, этногенетический процесс.

Есть основания полагать, что новый этап этногенеза начался в самой России, хотя отчетливые предпосылки к тому создавались на периферии

сразу после смерти Сталина. При этом есть смысл вспомнить высказывания Ф.Ф. Аристова, который настаивал на слабости русского национального самосознания. «Но у русского народа было и есть самосознание религиозное, которое заменяло собой отсутствие или недостаточное развитие самосознания национального». Если это хотя бы отчасти так, то утрата религиозного самосознания после 1917 г. не могла не привести к этническому коллапсу, воздействие которого мы сейчас переживаем.

Предваряя последующее изложение, скажем несколько слов о том, что по существу происходит в Центральной Азии в настоящее время, памятуя обо всем сказанном в этой главе. Военное вторжение СССР и России в этническое поле таджиков Афганистана и Таджикистана привело к высвобождению внутренней пассионарной энергии и к очевидной активизации, вспышке «биохимической энергии» (по Гумилеву). Укрепленная в сознании таджиков воля к культуре и ее эксплицитное проявление в форме активной этнической регенерации, попытках преодоления этнической мозаичности (называемой в газетах клановостью) – два взаимосвязанных явления. Генетическое и обостренное чувство этнической саморегуляции не позволит таджикам, как и в прежние столетия, навязать свои «условия игры» другим этносам. Результатом же начавшегося процесса этнической интеграции может оказаться настолько высокий уровень пассионарности таджиков, что это может привести к попытке создания моноэтнического государственного объединения в реальных границах традиционного расселения этноса.

Говорить об этом необходимо, поскольку сам факт возникновения русско-таджикского военного противостояния и собственно проблемы, от решения которой зависит судьба Центральной Азии, указывает на то, сколь правы были в своих построениях А.С. Хомяков и Н.Ф. Федоров. Последний, как мы видели, прямо указывая на место исхода русских (Памир и его окрестности), настойчиво предупреждал попытку вооруженного проникновения на эту территорию.

Иначе говоря, рассмотрение евразийского вопроса с позиций русского этнического сознания никак не может игнорировать восточно-иранскую проблему. И более того, восточно-иранское направление в ближайшие десятилетия окажется одной из основных и болезненных точек в политике России. Вопрос состоит в том, насколько внимательно русские смогут прислушаться к предвосхищениям их мудрецов и вообще к профессиональной оценке проблемы, сумеет ли государственная мысль достаточно твердо усвоить тот факт, что евразийская проблема – это не только про-

блема взаимоотношения России и степи, а кардинальный вопрос о культурной идентичности русских.

И заметим, речь в таком случае не может вестись о каких-либо приоритетах, не о выборе из двух взаимоисключающих посылок. Проблема состоит даже не в том, чтобы адекватно осветить истоки культурной идентичности Руси и России. Проблема должна быть поставлена иначе. «Туранизм» евразийской теории не может удовлетворить русское национальное (а тем более православное) сознание в силу своей предвзятости и полного пренебрежения к индоиранской проблематике. В то время как руссо-ираника, ориентированная на реконструкцию духовных основ славянства, не может обойти и значительного вклада тюрко-монгольских пассионариев. Но важнее другое: культурная идентичность русских, следуя за А.С. Хомяковым, лежит в сфере понятийного обозначения «иранство», противопоставляемого иначе организованному «кушитству». А потому обращение к духовным основам двух ближайших к России культур «осевого времени» (восточный Иран, Индия), к пространству, где утверждена воля к культуре, явится наиболее адекватным шагом для восприятия истинных параметров понятия Евразия.

Сайид 'Али Миршарифи,

Центр исследования и развития  
гуманитарных наук «Самт», Иран

### **ВЕСТНИК МИЛОСТИ**

(продолжение, начало в № 3 (15) за 2010 г., в № 4(16)  
за 2010 г., в № 1(17) за 2011 г.)

#### **Причины отступления войска язычников**

Битва при Рве была из числа великих и страшных сражений. Язычники, мобилизовав все союзные с ними племена, были уверены, что им удастся убить Посланника Бога и разрушить Медину. Если бы не Божья помощь и поддержка, то они были бы не так уж далеки от осуществления своих целей. Они полностью окружили Медину и разрушили ее связи с внешним миром. И если бы эта осада оказалась более продолжительной, то мусульмане столкнулись бы с многочисленными трудностями. В те дни Медина напоминала остров, который лишился всякой связи с внешним миром, и который в любое время дня и ночи могла бы потопить смертельная буря.

С военной точки зрения никаких оснований для поражения курайшитов не представлялось. Так, почему же они покинули Медину, не добившись даже мельчайшей части своих целей? В качестве причин неудачи и отступления десятитысячного войска конфедератов следует назвать, в первую очередь, ров, ибо, действительно, первым и важнейшим фактором, ставшим преградой на пути огромного и разрушительного войска курайшитов и племени гатафана было именно наличие рва.

По преданию Ибн Исхака,<sup>192</sup> один из язычников относительно роли рва сочинил стихотворение, одно из двустиший которого гласит:

*Если бы не ров, за которым они спрятались,  
Мы бы уничтожили их всех вместе взятых.*

Кроме того, по словам Ибн Исхака,<sup>193</sup> ‘Абдаллах бин Зиба’ра также сказал:

*Если бы не было рва, то множество их трупов  
Стали бы кормом для стервятников и волков.*

Главнокомандующий войска язычников Абу Суфйан также в своем письме Посланнику Бога называл наличие рва основным фактором своей неудачи. Поэтому слова автора книги «Даулат ур-Расул фи-л-Мадинат»<sup>194</sup> («Правительство Пророка в Медине»), который отмечает, что «курайшиты не желали воевать серьезным образом, иначе преодоление рва представлялось возможным», кажутся необоснованными.

Второй причиной отступления курайшитского войска была гибель их прославленного витязя ‘Амру бин ‘Абдиудда. Господь в аяте 25 суры *Ал-Ахзаб* («Союзники») говорит: «И избавил Аллах верующих от сражения. Всемогущий Он, всесильный».<sup>195</sup> Коми<sup>196</sup> и Хаскани<sup>197</sup> отмечают, что значение этих слов Господа заключается в том, что Он избавил верующих от сражения посредством ‘Али (мир ему!). А по рассказу Шайха Садука,<sup>198</sup> сам Повелитель Верующих ‘Али об этом говорит: «Героем курайшитов и всех арабов в то время был ‘Амру бин ‘Абдиудд, который кричал подобно пьяному верблюду и вызвал нас на поединок. Никто не вышел сражаться с ним. Всевышний Господь убил его моими руками. При этом арабы были убеждены, что никто не в состоянии равняться с ним. Господь посредством моей победы в этом поединке нанес поражение арабам и курайшитам». Джабир бин ‘Абдаллах ал-Ансари, который был непосредственным наблюдателем этой сцены с близкого расстояния, отмечает: «Так же, как

---

<sup>192</sup> Ибн Исхак. *Магази*, т. 3, с. 267.

<sup>193</sup> Та же книга

<sup>194</sup> Ахмад ‘Али, Салих. *Даулат ур-Расул фи-л-Мадинат*, с. 252.

<sup>195</sup> Коран, 33: 25.

<sup>196</sup> Коми. *Тафсир*, т. 2, с. 189.

<sup>197</sup> Хаскани. *Шавахид ат-танзил*, т. 2, с. 3.

<sup>198</sup> Шайх Садук. *Хисал*, с. 368.

Давид, который стал причиной поражения войска Голиафа, ‘Али послужил причиной поражения войска язычников».

Действительно, гибель ‘Амру была значимой и судьбоносной и, навсегда унизив курайшитов и возвысив мусульман, меняла ход истории в пользу ислама. Тем не менее, она рассмотрена и оценена не так, как подобает.

Кроме того, поднявшаяся буря также усугубила положение язычников: она, смещая и унося все их запасы и средства и, превращая в хаос все их приготовления, послужила поводом для беспорядка в их лагере. Абу Суфйан в объяснении и оправдании своего приказа относительно возвращения в Мекку говорит: «Видите, что с нами делает эта буря? Невозможно установить казаны для приготовления пищи и даже разжечь костры. Не устоит против бури также ни одна палатка». В аяте 9 суры *Ал-Азхаб* говорится, что: «Мы послали вихрь против них».<sup>199</sup> По рассказу Ибн Исхака,<sup>200</sup> Ка’б бин Малик относительно роли бури в поражении войска язычников говорит:

*Перед сильной бурей, обрушившейся на вас,  
Вы были подобны незрячим от рождения лицам.*

По его же рассказу,<sup>201</sup> Хассан бин Сабит воспевал:

*Причиной для их рассеивания стали сильные ветры  
И воины твоего создателя – Господа всех господ.*

Другой причиной поражения курайшитов является засуха, из-за которой их верблюды и лошади остались без корма. Поэтому и они просили у бану Курайза фураж для своего скота. Данное обстоятельство подтверждается также и высказываниями Абу Суфйана и ‘Икрима.

В качестве другой причины поражения курайшитов следует назвать разногласия между ними и иудеями бану Курайза. На наличие подобных разногласий указал и сам Абу Суфйан. Но утверждение, согласно которому этот фактор преподносится в качестве главной причины поражения курайшитов, и мнение некоторых авторов о том, что причиной отступления курайшитов является именно хитрость На’има, не имеют под собой

<sup>199</sup> Коран, 33: 9.

<sup>200</sup> Ибн Исхак, *Сира*, т. 3, с. 368.

<sup>201</sup> Та же книга, т. 3, с. 270.

реальной почвы. Подобное утверждение выдвигается с целью уменьшения значимости гибели ‘Амру бин ‘Абдиудда на поле брани. Иначе, вполне ясно, что уход одной группы в составе 400 или 700 воинов не очень-то и влияет на боеспособность армии из 10 тысяч воинов. Если даже данная группа занимает важную стратегическую позицию. Кроме того, вполне ясно, что воины из племени бану Курайза до определенной степени могли создать в Медине обстановку нервозности и страха и, в конечном счете, подвергнуть опасности жизнь женщин и детей; но ни в коем случае не могли противостоять исламскому войску и, тем более, нанести ему поражение.

### **Битва с конфедератами – конец могущества курайшитов**

Абу Суфйан хотел помешать распространению и процветанию Божьей религии и власти Пророка и обеспечить продолжение беспрепятственного господства курайшитов над Хиджазом. Кроме того, он хотел усилить свое руководящее положение, ослабившееся из-за его неявки на место «обещанного сражения» в Бадре. Поэтому он, используя все свои возможности, мобилизовал 10-тысячное войско конфедератов. Он был уверен, что при помощи такого войска ему удастся убить Пророка и разрушить Медину. Тем не менее, у него ничего не получилось, разве что он окружил на определенное время Медину и доставил мусульманам немало хлопот. И, наконец, признав свое поражение, с позором вернулся в Мекку. Действительно, битва с конфедератами завершилась в пользу мусульман и в ущерб язычникам. Руководящее положение Абу Суфйана среди мекканцев пошатнулось, разрушился также и миф о всеисии и величии курайшитов, и многие обитатели Хиджаза догадались, что мусульмане пользуются поддержкой сверхъестественной силы. Несомненно, это была последняя трудная и изнурительная попытка язычников с целью уничтожения ислама. Но они, не добившись своих целей, покинули Медину с пустыми руками. Начиная с этого момента, звезда счастья и удачи курайшитов склонилась к закату. В ответ могущественное шествие исламского войска по многим регионам Хиджаза послужило средством демонстрации могущества ислама. Это могущество постепенно возросло до такой степени, что Мекка склонила голову перед исламом и пала.

### **Сражение с племенем бану Курайза**

Сражение с племенем бану Курайза является завершающим этапом битвы у Рва, ибо воины бану Курайза считались частью войск конфедератов. Они вели некоторые операции против мусульман в самой Медине.

И когда язычники, покинув поле битвы у Рва, вернулись в Мекку, люди из племени бану Курайза сильно испугались и опасались противостояния с Пророком. Хайайй бин Ахтаб, после ухода курайшитов и воинов из племени гатафан, следуя данному им обещанию, также ушел в крепость бану Курайза и решил остаться вместе с ними. Всем было ясно, что бану Курайза, нарушив подписанный ими же договор и присоединившись к конфедератам, допустили непростительное вероломство. То есть они допустили измену, более серьезную, чем измена людей из бану Надира и бану Кайнука'. Поэтому даже они сами не надеялись остаться в живых и знали, что за измену их ждет казнь.

Вакиди<sup>202</sup> передает, что 24-го дня месяца зи-л-ка'да пятого года хиджри мусульмане, покинув окрестности рва, вернулись в Медину. К Пророку явился Джабраил, который сказал: «Бог велит тебе отправиться на землю бану Курайза, а я сейчас пойду к ним и устрою в их крепостях землетрясение». Посланник Бога велел Билалу громогласно заявить, что всякий, кто подчиняется Богу и Его Посланнику, должен совершить полуполуденную молитву на земле бану Курайза.

Тогда он отдал знамя войска, которое после битвы у Рва еще не успели снять, в руки 'Али (мир ему!) и отправил его во главе 30 хазраджитов в сторону бану Курайза. По рассказу Шайха Муфида,<sup>203</sup> Повелитель Верующих 'Али изрек: «Люди собрались вокруг меня, и я тронулся с места и подошел к стенам их домов. Иудеи, стоявшие на крышах своих домов, увидев меня, закричали: «За вами пришел убийца 'Амру, после чего они начали высказывать ругательские слова в адрес Посланника Бога».

А по словам Ибн Исхака,<sup>204</sup> Повелитель Верующих, услышав эти непристойные слова от иудеев, вернулся к Посланнику Бога, и, встретившись с ним на полпути, сказал: «О, Посланник Бога, не приближайтесь к этим мерзким людям. Он спросил: «А почему? Думаю, ты услышал из их уст неприличные слова в мой адрес?». 'Али ответил: «Да!» Пророк добавил: «Увидев меня, они перестанут ругаться». Пророк, который представлял собой бурлящий источник милости для людей, испытывающих жажду справедливости, вначале хотел простить вероломным иудеям бану Курайзы и игнорировать их прежние проступки. Но и в этот раз иудеи, несмотря на то, что путь истины для них был открыт, проявляя упрямство

---

<sup>202</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 496.

<sup>203</sup> Шайх Муфид. *Иршад*, с. 58.

<sup>204</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 245.



и неповиновение, выбрали путь гибели! ‘Абд ар-Раззак<sup>205</sup> и Абу На’им<sup>206</sup> утверждают, что вначале Посланник Бога призвал иудеев принять ислам, но они не согласились. И невольнo их осада продолжалась, и с двух сторон полетели стрелы.

### **Просьба о переговорах**

Бану Курайза в течение определенного времени остались в блокаде, а мусульмане обстреливали их из луков. По словам Вакиди,<sup>207</sup> наконец, иудеи были вынуждены отказаться от войны и предложили Пророку вступить в переговоры. Пророк согласился. Для ведения переговоров бану Курайза направили Наббаша бин Кайса. Он после часа переговоров с Его Светлостью, чтобы предоставить иудеям возможность отвернуться от меча справедливости и, подобно иудеям из племени бану Надир, заниматься дальнейшими провокациями, сказал: «Мы согласны на капитуляцию на тех условиях, что и племя бану Надир. Пусть наше имущество и оружие станут вашими, сохраните нам жизнь и позвольте вместе с нашими женами и детьми покинуть город; каждый из нас возьмет с собой имущество (кроме оружия) на одном верблюде». Посланник Бога не согласился с таким предложением. Тогда Наббаш сказал: «Мы не нуждаемся даже и в этих груженных добром верблюдах». И Пророк изрек: «Нет. У вас есть единственный выход – подчиниться моему приказу». Наббаш вернулся к своим людям и доложил им о результатах своих переговоров.

По утверждению Ибн Исхака<sup>208</sup> и Вакиди,<sup>209</sup> в это время Ка’б бин Асад, обращаясь к бану Курайза сказал: «О, иудеи, видите, что с вами случится? Теперь у меня к вам три предложения: давайте, будем последователями этого человека; клянусь Богом, вы знаете, что Мухаммад – посланник Господа. Тогда вы сможете быть спокойными за свои жизни, имущество, жен и детей. Они ответили: «Мы никогда не оставим Тору». Тогда он сказал: «В таком случае, давайте, уьем наших детей и жен, и без всякого переживания за свои семьи, нападём на Мухаммада и его сторонников с обнаженными мечами». Иудеи ответили: «А в чем виноваты эти несчастные? И зачем нам жить после них?». Тогда Ка’б сказал: «Остается еще один путь: сейчас ночь субботы, и Мухаммад, и его сторонники не ждут от нас нападения; так давайте нападём на них!» Они в ответ сказали: «Ты

---

<sup>205</sup> ‘Абд ар-Раззак. *Ал-Мусаннаф*, т. 5, с. 380.

<sup>206</sup> Абу На’им. *Далаил ан-нубувва*, с. 505.

<sup>207</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 501.

<sup>208</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 246.

<sup>209</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 502.

хочешь, чтобы мы, сражаясь в субботу, тем самым погубили себя? Ты же знаешь, что нас ждет за подобные поступки».

### **Ошибка Абу Лубабы**

Вакиди<sup>210</sup> говорит, что когда положение иудеев усугубилось, Господь вселил в их сердца страх. Они попросили Посланника Бога, отправить к ним их союзника Абу Лубаба бин 'Абд ал-Мунзира, чтобы можно было обсудить создавшееся положение. Пророк отправил к ним Абу Лубабу. Увидев его, иудеи начали плакать и стонать. Ка'б, обращаясь к нему, спросил: «Как ты считаешь, следует ли нам подчиниться Мухаммаду и сдаться?» Он сказал: «Да!». Но жестом дал им знать, что Мухаммад отрубит всем им головы! Данный поступок Абу Лубабы означал выдачу военной тайны. Это, пожалуй, затрудняло решение вопроса о покорении иудеев. Он сам тотчас же догадался о допущенной им ошибке, и понял, что Бог не скрывает от своего Пророка подобные проступки.

Сам Абу Лубаба говорит, что, не пройдя и шага, я понял, что допустил измену по отношению к Богу и Его Пророку. Другой дорогой я оправился из крепости в сторону Мечети Пророка и, привязав себя к колонне, сказал: «Я не сдвинусь с этого места, пока Бог не примет мое покаяние». Он семь, а по другой версии пятнадцать дней провел в том состоянии, пока его покаяние не было принято, и Посланник Бога после утренней молитвы не вывел его из того состояния. Сухайли в своей книге «Ар-равд ул-унуф»<sup>211</sup> передает слова Имама Зайн ал-'Абидина (мир ему!),<sup>212</sup> по рассказу которого Фатима (мир ей!) однажды пришла освободить Лубабу, который был привязан к колонне, но он сказал: «Я поклялся, что кроме Посланника Бога никто не освободит меня из добровольного заточения». А перед тем, как освободить его, Пророк изрек: «Фатима – часть моего тела! То есть, если бы тебя освободила она, то твоя клятва не была бы нарушена».

### **Пленение бану Курайза и приговор Са'да**

Согласно преданию Ибн Хишама,<sup>213</sup> в один из дней осады крепости бану Курайза 'Али бин Абу Талиб воскликнул: «О, войско веры!». После этих слов он вместе с Зубайром бин 'Авамом предпринял атаку. В это вре-

<sup>210</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 505.

<sup>211</sup> Сухайли. *Ар-равд ул-унуф*, т. 6, с. 228.

<sup>212</sup> Зайн ал-'Абидин (букв. «Украшение благочестивых») – эпитет 'Али бин Хусайна бин 'Али, внука имама 'Али и четвертого имама мусульман-шиитов.

<sup>213</sup> Ибн Хишам. *Сира*, т. 3, с. 251.

мя 'Али изрек: «Клянусь Богом, или испытаю то, что испытал Хамза, или покорю их крепость!» Тогда иудеи закричали: «О Мухаммад, по решению Са'да бин Ма'аза мы сдаемся!» Ибн 'Абд ал-Барр ал-Андалуси<sup>214</sup> пишет: «В ночь, утром после которой бану Курайза сдались на милость Посланника Бога, группа иудеев, выйдя из своих крепостей, стали мусульманами и, тем самым сохранили свои жизни и имущество».

Согласно рассказу Вакиди,<sup>215</sup> по поручению Его Светлости пленникам из бану Курайза связали руки веревками, а их имущество конфисковали. Обнаружили у них 1500 мечей, 300 кольчуг, 2000 копий, 1500 металлических и кожаных щитов и огромное количество одежды, посуды и другой утвари. Кроме того, было обнаружено большое количество глиняных сосудов с вином, содержимое которых вылили на землю. Кроме того, было изъято определенное поголовье верблюдов и другого скота.

Ауситы обратились к Посланнику Бога и попросили подарить им пленников бану Курайза, как в свое время пленники из бану Канука' были подарены хазраджитам и 'Абд ал-Лаху бин Убаййа. И когда они настаивали на своей просьбе, Пророк изрек: «Если я предоставлю одному из вас возможность вынести приговор по данному вопросу, вы будете довольны?» Они сказали: «Да!». Тогда он сказал: «Право вынести приговор по этому вопросу я предоставляю Са'ду бин Ма'азу!»

После этого пришел Сад и вынес свое решение: «Я приговариваю их мужчин к смерти, пусть их имущество будет разделено, а их женщины и дети – пленены». Пророк изрек: «Это тот приговор, который вынес Господь на семи небесах». И тогда иудеям бану Курайза было воздано по заслугам, с учетом их вероломства и преступлений. У них насчитывалось 400 мужчин. С учетом того, что численность их женщин и детей составляла 1000 человек, данная цифра относительно численности мужчин, кажется наиболее правдоподобной.

В этой битве из числа мусульман стал шахидом только один человек – Халлад бин Сувайд ал-Ансари: его убила женщина-иудейка, которая сбросила с крыши на его голову жернов. По описанию Вакиди,<sup>216</sup> общая численность пленных из числа женщин и детей составила 1000 человек. Пророк велел, чтобы при разделе или торговле пленниками дети не были разлучены с их матерями. Женщин вместе с малолетними детьми продавали арабским язычникам, иудеям из Медины, Таймийи и Хайбара, но если ребенок был несовершеннолетним и без матери, то его продавали

---

<sup>214</sup> Андалуси. *Ад-дурар*, с. 179.

<sup>215</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 509.

<sup>216</sup> Та же книга, т. 2, с. 524.

только мусульманам. Айаты 26 и 27 суры *Ал-Ахзаб* были ниспосланы по поводу битвы с племенем бану Курайза. Господь в этих двух айатах говорит: «И из людей Писания / Он выйти (повелел) из укреплений тем, / Что помогали (воевать против Пророка) / И в сердце им вселил смертельный страх. / Вы истребили часть из них, / Других же взяли в плен / И дал Он вам в наследство землю их, / Дома их и добро / И те места, куда ваша нога доселе не ступала, – / Аллах над всякой вещью мощен!».<sup>217</sup>

Таким образом, Медина была освобождена от козней иудеев, а курайшиты потеряли очень важного для них союзника. Тем самым, власть Посланника бога освободилась от очень серьезной опасности. По вопросу о достоверности массовой казни мужчин-иудеев из племени бану Курайза у историков, авторов жизнеописаний и экзегетов прежних времен замечается единодушное мнение. Но некоторые современные авторы сомневаются в его достоверности и без всякой убедительной аргументации опровергают его. Автор этих строк в своей книге «Фарйад бе баладийи та'рих» («Крик вглубь истории»), рассматривая этот вопрос, дает подробные ответы на все эти сомнения.

### **Период укрепления власти**

То, что в начальный период битвы у Рва Посланник Бога, не выходя из Медины, предпочел обороняться за рвом, казалось признаком слабости и отступления, но поражение войска язычников с той стороны ото рва и их возвращение в Мекку без всякого для них результата открыли новую страницу в книге побед ислама. Весть об этой победе распространилась по всей Аравии. В период между битвой с конфедератами и Худайбийским миром, который можно охарактеризовать, как период укрепления и утверждения ислама, перед Посланником Бога стояли два наиболее важных вопроса: а) создание основ для принятия ислама и б) укрепление безопасности и предотвращение нападений, грабежа и разбоя со стороны арабов, жителей пустыни. Для осуществления этих целей было необходимо утихомирить непокорных и агрессивно настроенных арабов. Бедуины и племена, жившие в пустынях Хиджаза, были далеки от культурных традиций, вопросов духовности и гуманизма, они преимущественно думали только о куске хлеба и горстке фиников, из-за которых готовы были на любое преступление. Им был доступен лишь один язык, то есть язык силы, они покорялись только силе. И было необходимо, чтобы именно эти люди покорились Медине и перестали заниматься разбоями и дестабили-

---

<sup>217</sup> Коран, 33: 26, 27.

защитой обстановки в различных регионах и на дорогах. Поэтому после битвы при Рве и вплоть до заключения Худайбийского мира внимание Его Светлости, главным образом, было приковано к вопросам предотвращения агрессии со стороны арабов и их усмирения. Теперь укажем на некоторые походы с непосредственным участием (*газават*) и по поручению (*сирийа*) Пророка.

### **Поход на Зи Кирад**

Поход с участием Пророка (*газва*) на Зи Кирад, который называют еще и Габат, по преданию Вакиди,<sup>218</sup> состоялся в месяце раби' ал-аввал шестого года хиджри. Причиной для данного похода послужило событие, связанное с дойными верблюдницами Пророка. Их было 20 голов, и они паслись на пастбище в местности под названием Габат. Каждый день перед заходом солнца надои молока от этих верблюдиц привозили в Медину. Абу Зарр попросил у Пророка разрешения, пойти в Габат и присматривать за ними. Пророк сказал: «Боюсь, что тебя там ограбят. Ведь из-за 'Уйайната бин Хисна и его людей там беспокойная обстановка». Но Абу Зарр настаивал на своем. Тогда Пророк сказал: «Как будто я вижу, что ты идешь ко мне, опираясь на палку, в то время, когда твой сын окажется убитым, а твою жену уведут в плен». Тогда Абу Зарр вместе с женой и сыном отправились присматривать за верблюдницами. Позднее Абу Зарр рассказал, что однажды они с женой и сыном, подоив верблюдиц, спали в своей палатке; в полночь на них напал 'Уйайната бин Хисна с сорока его всадниками. Мой сын стал сопротивляться, и они его убили, жену взяли в плен, а верблюдиц увели. Он пришел к Пророку и доложил ему о случившемся. А Саламат бин Аква' рассказал, что утром отправился к стаду верблюдиц, чтобы привезти надои в Медину, там встретил раба 'Абд ар-Рахмана бин 'Ауфа, который сообщил, что верблюдицы Пророка угнаны.

Посланник Бога призвал людей выследить разбойников и обеспечить безопасность. Он отправил вперед 8 всадников во главе с Микдадом. Затем, назначив вместо себя в Медине Ибн Умм Мактума, поручил Саьду бин 'Ибаде вместе с 300 воинами обеспечить охрану города. И сам во главе с дружиной из 500 или 700 воинов отправился в Зи Кирад, который был расположен на расстоянии 6 фарсангов от Медины. Там произошла стычка, в ходе которой было убито несколько человек. Вернули обратно только 10 верблюдиц. Посланник Бога остановился на том месте на целые сутки, а затем после 5 дней отсутствия вернулся в Медину. В этом походе

---

<sup>218</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 537.

Мухриз бин Надла и Ваккас Муджазир стали шахидами, а из числа язычников было убито 6 человек, в том числе два сына самого ‘Уйайната бин Хисна. Некоторые авторы утверждают, что в Зи Кираде Пророк совершил ритуальную молитву, связанную с наличием опасности.

### **Поход Зайда на ‘Ис**

По описанию Вакиди,<sup>219</sup> в то время, когда Пророк возвращался из похода на Габат, ему доложили, что караван курайшитов возвращается из Шама (Сирии). Пророк, так же, как и в случае с караваном курайшитов перед войной при Бадре, отправил Зайда бин Харису к этому каравану. Исламские воины, настигнув данный караван в ‘Исе, захватили все его имущество и пленили часть из его охранников. Среди них находился также и Абу-л-‘Ас бин Раби’, зять пророка.

В «Субул ал-худа»<sup>220</sup> говорится, что Абу-л-‘Ас ночью явился к дверям дома Зайнаб, своей бывшей жены,<sup>221</sup> и попросил у нее приют (защиту); она его приютила (взяла под свою защиту). А когда Пророк завершил обязательную утреннюю молитву, она из специального места для женщин под названием «суффат ун-ниса’» («навес для женщин») во всеуслышание заявила: «Я приютила Абу-л-‘Аса!». Его Светлость согласился с этим решением и, обращаясь к мусульманам, сказал: «Как вы уже знаете, этот мужчина – из числа наших людей, и его имущество досталось вам. Нам будет по душе, если вы, делая добро, вернете ему его имущество. Но вы можете не согласиться, ибо данное имущество – это добыча, которая по воле Господа принадлежит вам». Мусульмане сказали: «О, Посланник Бога! Мы вернем ему имущество». Абу-л-‘Ас, возвращаясь в Мекку, вернул вверенные ему вещи их владельцам. Затем он заявил: «Теперь я также свидетельствую, что нет иного божества, кроме Единого Бога и Мухаммад – Его Посланник! Воистину, я принял ислам, еще находясь в Медине. Но не остался в Медине лишь только из-за опасения, что вы могли бы подумать, что я принял ислам ради того, чтобы присвоить ваше добро». После этого он вернулся в Медину, и Пророк вновь соединил его с Зайнаб брачными узами.

### **Битва с бану Мусталиком**

Бану Мусталик – это племя, относящееся к племенному союзу хаза’а. Они находились в союзе с племенем бану Мудлидж и жили в районе Фур’,

---

<sup>219</sup> Та же книга, т. 2, с. 553.

<sup>220</sup> Шами. *Субул ал-худа*, т. 6, с. 133.

<sup>221</sup> В это время Зайнаб, дочь Пророка, переселилась в Медину, и согласно исламским предписаниям, живя вдали от мужа и не находясь на его иждивении, считалась разведенной.

у колодца Мурайси'. Поэтому данный поход известен еще и под названием похода на Мурайси'. Мурайси' был расположен на пути из Мекки в Медину, на расстоянии 12 фарсангов от берега Красного моря и примерно 30 фарсангов от Медины. Предводителем этого племени был Харис бин Аби Дарар. Он, собрав группу из числа людей своего племени и других арабов и купив оружие, готовился к сражению против Пророка.

Пророк, услышав об этом решении бану Мусталика, отправил к ним Буриду бин Хусайба ал-Аслами для выяснения обстановки. Бурида отправился к бану Мусталик и побеседовал с их предводителем. Затем он вернулся к Его Светлости и подтвердил достоверность поступившего сведения. Тогда Пророк призвал людей к сражению против бану Мусталика. Мусульманское войско, численность которого, по сведениям Ибн Касира,<sup>222</sup> составляла 700 воинов, незамедлительно приготовилось к сражению. У них было 30 коней: 10 коней у мухаджиров и 20 – у ансаров. Вакиди<sup>223</sup> утверждает, что в этом сражении участвовала также большая группа лицemerов (*мунафикун*).

### **Передвижение исламского войска**

Посланник Бога назначил на свое место управлять делами Медины Зайда бин Хариса или Абу Зарра или, по другой версии, Нумайла бин 'Абдаллаха. Затем вместе с исламской дружиной в понедельник второго дня месяца ша'бан шестого года хиджри, а по утверждению Вакиди,<sup>224</sup> пятого года хиджри, двигаясь из Медины, достиг местности под названием Хала'ик, где и остановился. Там привели к Посланнику Бога некоего мужчину из племени 'Абд ал-Кайс. Его Светлость спросил: «Где твоя семья?». Он ответил: «Моя семья в Раухе». Затем Пророк спросил: «Куда направляешься?». Мужчина в ответ сказал: «Я пришел принять твою религию и засвидетельствовать, что то, что ты принес, является истиной; затем я желаю сражаться вместе с вами против ваших врагов». Пророк изрек: «Хвала Господу, который наставил тебя на путь ислама!» После этого мужчина спросил: «О, Посланник Бога! Какое дело является самым приемлемым перед Господом?». Пророк изрек: «Молитва, которая совершается своевременно». Говорят, что упомянутый мужчина с того момента постоянно совершал молитвы в назначенное время. Когда дружина во главе с Пророком достигла местности Бак'а, им встретился вражеский шпион. Пророк предложил ему принять ислам, но он отказался. Тогда он

<sup>222</sup> Ибн Касир. *Сира*, т. 3, с. 298.

<sup>223</sup> Вакиди. *Магази*, т. 1, с. 405.

<sup>224</sup> Та же книга, т. 1, с. 404.

был убит по обвинению в шпионаже. Узнав о гибели своего шпиона, Харис и его сообщники сильно испугались, а те, кто находился с ними из других племен, разбежались.

### **Поражение противника**

Посланник Бога разбил лагерь в районе Мурайси<sup>225</sup> и навел боевой порядок в своей дружине. А там враг уже был готов к сражению. Вакиди<sup>225</sup> говорит, что Пророк велел призвать их к принятию ислама. ‘Умар по поручению Его Светлости, обращаясь к ним, сказал: «Скажите: «Нет никакого божества, кроме Аллаха!» и, тем самым, сохраните свои жизни и свое имущество». Они не согласились. Вначале один воин из стана врагов выпустил стрелу из лука, что послужило поводом для начала сражения. Мусульмане также стали стрелять из луков, а затем по приказу Посланника Бога начали атаковать врага. По преданию, которое приводится Шайхом Муфидом<sup>226</sup> и Ибн Шахрашубом,<sup>227</sup> после того, как один из знаменитых воинов врага по имени Малик и его сын были убиты Повелителем Верующих ‘Али, исламское войско добилось победы. В ходе сражения были убиты 12 вражеских воинов, а остальные были взяты в плен. Никому из них не удалось спастись. А из мусульман ошибочно своими же товарищами был убит только один воин.

### **Пленники и трофеи**

По сообщению Вакиди,<sup>228</sup> всех пленников собрали в одном месте. Пророк поручил Буридату бин Хусайбу присмотреть за ними, и наказал относиться к ним корректно. Затем были собраны в одном месте скот и имущество, пятая часть которого была отдана в распоряжение Пророка. поголовье верблюдов составляло 2000, а овец – 5000 голов. Пленили 200 семей, и общее количество пленных, по некоторым сообщениям, составило 700 человек. Джувайрийа, дочь Хариса, при разделе пленников стала общим достоянием Сабита бин Кайса и его двоюродного брата. Они договорились, что освободят ее за выкуп в размере 9 унций золота. И когда Пророк сидел на берегу ручейка, Джувайрийа подошла к нему и, поздоровавшись, сказала: «Я – Джувайрийа, дочь Хариса бин Аби Дарара, который был предводителем своего племени; и вы хорошо знаете наше положение. Я при разделе пленников оказалась общим достоянием Сабита бин Кайса и его двоюродного брата. Сабит купил долю своего

---

<sup>225</sup> Та же книга, т. 1, с. 407.

<sup>226</sup> Шайх Муфид. *Иршад*, с. 62.

<sup>227</sup> Ибн Шахрашуб. *Манакиб*, т. 1, с. 201.

<sup>228</sup> Вакиди. *Магази*, т. 1, с. 410.



двоюродного брата за несколько деревьев из пальмовых рощ Медины. Он назначил за мое освобождение сумму, оплата которой мне не под силу. Надеюсь, что вы мне поможете. Тогда Пророк изрек: «Но есть лучший вариант». Она спросила: «А какой?» Пророк сказал: «Я оплачу им ту сумму, которую ты обязалась заплатить, и женюсь на тебе». Джувайрийа сказала: «Очень хорошо!» Его Светлость выкупил ее у Сабита бин Кайса и освободил, после чего женился на ней. Когда весть об этом распространилась среди людей, мусульмане без всякого выкупа освободили всех пленников из племени бану Мусталик, которые отныне считались родственниками Пророка со стороны жены. Говорят, что благодаря этому брачному союзу были спасены от рабства десятки семей, каждая из которых вернулась к своей обычной жизни. По сохранившимся сообщениям, данное событие происходило в том же районе Мурайси'. А по преданию Шайха Муфида,<sup>229</sup> Джувайрийа была пленена Повелителем Верующих 'Али, который привел ее к Пророку. И позднее ее отец пришел к Пророку и попросил вернуть ему дочь, сказав: «О, Посланник Бога! Моей дочери не подобает быть пленницей, ибо она благородных кровей». Пророк предложил Джувайрийе выбор: остаться у него или вернуться к отцу. Джувайрийа сказала: «Я выбираю Бога и Его Посланника». Тогда Посланник Бога освободил ее, и она стала одной из его жен.

### **Конфликт между махаджирами и ансарам**

Ибн Исхак<sup>230</sup> и Вакиди<sup>231</sup> сообщают, что после сражения группа мусульман набрала воду из колодца. Воды было столь мало, что опущенные в колодец ведра не наполнялись. Воду набирали поочередно. Синан бин Вабар ал-Джухани из ансаров и Джахджах бин Са'ид ал-Гифари, который был слугой 'Умара, перепутали свои ведра. И когда одно из ведер, которое принадлежало Синану, было поднято из колодца, то Джахджах выхватил его, – мол, это мое ведро. А Синан упорствовал, желая заполучить свое ведро обратно. Между ними завязалась ссора. Джахджах сильно ударил Синана по уху. Синан призвал на помощь ансаров. А Джахджах, который в это время хотел спастись бегством, громко призвал мухаджиров прийти ему на помощь. Мухаджиры поспешили на помощь Джахджаху, а ансары – Синану. Мечи были вынуты из ножен и разгорелся большой конфликт. Наконец, при посредничестве некоторых ансаров и мухаджиров Синан простил Джахджаха, и конфликт был устранен без вмешательства Пророка.

<sup>229</sup> Шайх Муфид. *Иршад*, с. 62.

<sup>230</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 303.

<sup>231</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 415.

### **Попытка ‘Абдаллаха бин Убаййа посеять раздор**

По рассказу Вакиди,<sup>232</sup> ‘Абдаллах бин Убаййа, сидевший на собрании со своими единомышленниками-лицемерами, был в ярости от произошедшего конфликта и, особенно, из-за оплеухи, которую дал Джахджаха Синану. Он в присутствии мужчин из своего племени, в том числе, Зайда бин Аркама, который был еще совсем юным отроком, сказал: «Клянусь Богом, я никогда не видел такого состояния унижения, в котором мы оказались сегодня. Мы докатились до того, что они на нашей земле и в нашем городе ищут над нами превосходство. Воистину, наши отношения с этими курайшитами напоминают поговорку: откармливай свою собаку, чтобы она тебя съела. Клянусь Богом, если вернемся в Медину, то уважаемые лица выдворят презренных лиц.

Зайд бин Аркам поднялся со своего места и, довел этот разговор до сведения Посланника Бога. Затем весть об этом разговоре распространилась среди воинов. Тогда ‘Умар сказал: «О, Посланник Бога! Скажи Мухаммаду бин Маслама, чтобы он убил этого ‘Абдаллаха». Его Светлость в ответ сказал: «Нет, тогда люди скажут, что Мухаммад убивает своих сподвижников!»

Ибн Исхак<sup>233</sup> и Вакиди<sup>234</sup> передают, что ‘Абдаллах сын ‘Абдаллаха бин Убаййа, узнав о словах ‘Умара относительно убийства своего отца, пришел к Посланнику Бога и сказал: «О, Посланник Аллаха! Если вы желаете убить моего отца, то поручите это дело мне. Тогда, клянусь Богом, я принесу вам его голову, раньше, чем вы поднимитесь со своего места. Боюсь, что если вы поручите другому человеку, чтобы он убил моего отца, то мне будет неловко, и нестерпимо смотреть на убийцу моего родителя, тогда мне придется убить его и, тем самым, я попаду в геенну огненную». Его Светлость изрек: «О, ‘Абдаллах! Я не намерен убивать его и никому такого поручения не давал. Пока он среди нас, я буду относиться к нему хорошо».

### **Передвижение войска и позор лицемеров**

Чтобы погасить огонь вспыхнувшего раздора и отвлечь внимание людей от этого инцидента, Посланник Бога внезапно приказал войску тронуться в путь. Вакиди говорит, что Его Светлость при невыносимой жаре сел на верблюдицу и отдал приказ об отъезде. Исламское войско в течение того дня и наступившей ночи до наступления следующего утра

<sup>232</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 416.

<sup>233</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 305.

<sup>234</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 421.

находилось в состоянии передвижения, останавливаясь только для совершения молитвы. А когда Пророк отдал приказ о привале, мусульмане незамедлительно уснули, и всякие размолвки и лишние разговоры утихли. В «Бихар ал-анваре»<sup>235</sup> говорится, что Посланник Бога отправил Абу Фадла ат-Тайи в Медину, чтобы он сообщил людям весть о победе мусульман в Мурайси'. А автор книги «Та'рих ал-хамис»<sup>236</sup> утверждает, что когда войско приближалось к Медине, 'Абдаллах, сын 'Абдаллаха бин Убаййа пошел вперед и, стоя около городских ворот, не позволил отцу войти. Он сказал: «Ты не войдешь в город, чтобы тебе было понятно, кто сегодня уважаем, а кто – презренный». Бин Убаййа пожаловался на своего сына Пророку. Его Светлость велел передать 'Абдаллаху, чтобы он позволил отцу войти в город.

В походе на бану Мусталик лицемеры (*мунафикун*) проявили свои подлые намерения и, как было изложено, их предводитель 'Абдаллах бин Убаййа начал злословить в адрес Посланника Бога и мухаджиров. А когда Зайд бин Аркам сообщил Пророку о злословиях 'Абдаллаха Бин Убаййа, а тот отказался от своих слов, ансары с учетом политического влияния 'Абдаллаха выступили в его защиту и стали упрекать Зайда. Положение Зайда усугубилось, и он стал объектом постоянных упреков Ибн Убаййы. Но по пути в Медину была ниспослана сура *Ал-Мунафикун* («Лицемеры»),<sup>237</sup> грубые слова 'Абдаллаха бин Убаййа были отражены, и он был уличен во лжи. 'Али бин Ибрахим Коми<sup>238</sup> передает, что Посланник Бога довел до сведения Зайда бин Аркама добрую весть о том, что он был прав, и его правота подтверждается Кораном. Тогда он собрал своих сподвижников и прочитал им нараспев суру *Ал-Мунафикун*. В этой суре Господь на вечные времена клеймит лицемеров позором, называя их двуличными и лжецами.

### **Инцидент в Уфке**

Ибн Исхак<sup>239</sup> и Вакиди,<sup>240</sup> приводят слова 'Айшы, которая говорит: «Я и Умм Салма при походе на бану Мусталик были вместе с Пророком. Во время возвращения в Медину я по надобности покинула лагерь. Возвращаясь в лагерь, заметила, что ожерелье у меня потерялось. Я вернулась обратно его искать, пока не нашла его. В это время погонщики верблю-

<sup>235</sup> Маджлиси. *Бихар ал-анвар*, т. 20, с. 296.

<sup>236</sup> Дийарбакри. *Та'рих ал-хамис*, т. 1, с. 472.

<sup>237</sup> Коран, сура 63.

<sup>238</sup> Коми. *Тафсир*, т. 2, с. 369.

<sup>239</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 309.

<sup>240</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 426.

дов, не заметив мое отсутствие в паланкине, двинулись в путь. А когда я вернулась в лагерь, то там никого не застала. Завернувшись в накидку, я легла в стороне от дороги. Сафван бин Му'аттал, который шел за войском, узнал меня, он подвел своего верблюда и попросил меня сесть, а сам отошел в сторону. Затем, взяв верблюда под уздцы, быстро двинулся за войском; и перед зарей мы оказались в лагере войска, остановившегося на привал. Лжецы начали клеветать и больше всех в этом отношении «преуспел» 'Абдаллах бин Убайа. Но я не знала обо всем этом. Приехав в Медину, я заболела и ушла к матери. И только там узнала обо всех клеветнических нападках в мой адрес. В результате моя болезнь еще больше обострилась. И в это время были ниспосланы айаты 11-37 суры *Ан-Нур* («Свет»)<sup>241</sup>. Тогда Посланник Бога во всеуслышание прочитал нараспев эти айаты в мое оправдание. А клеветой, в основном, занимались такие люди, как 'Абдаллах бин Убайя, Хассан бин Сабит, Мистах бин Усаса и Хамна, дочь Джахша». Утверждают, что Пророк велел подвергнуть наиболее ярких клеветников, – Хассана, Мистаха и Хамну телесному наказанию. Но, по утверждению Вакиди,<sup>242</sup> скорее всего, они вовсе не подвергались телесным наказаниям.

Инцидент в Ифке в упомянутой форме встречается в большинстве суннитских и в определенном количестве шиитских источников. Тем не менее, некоторые шиитские ученые и экзегеты, в том числе 'Али бин Ибрахим Коми,<sup>243</sup> опровергают подобную форму данного предания и утверждают, что инцидент в Ифке связан с другой супругой Пророка по имени Марийа Кибтийя.

Конечно, оба варианта упомянутого предания страдают одной исторической неточностью. На основе популярного предания говорится, что Пророк подарил Сириной поэту Хассану, тогда как Сириной была подарена Пророку правителем Египта в седьмом году хиджри. Данное предание может считаться достоверным, если согласиться, что инцидент в Ифке продолжался вплоть до седьмого года хиджри, что противоречит имеющимся источникам. Подобное противоречие наблюдается также и при менее популярном утверждении, ибо достаточно хорошо известно, что Марийа Кибтийя также была подарена Пророку тем же египетским правителем в седьмом году хиджри. Тогда приходится утверждать, что событие, связанное с Ифком, и инцидент, связанный с Марийей, происходили в седьмом году хиджри, что также противоречит достаточно известному сообщению

---

<sup>241</sup> Коран, 24 сура.24.

<sup>242</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 434.

<sup>243</sup> Коми. *Тадсир*, т. 2, с. 99.

о том, что сура *Ан-Нур* была ниспослана одновременно со сражением против бану Мусталик. Хотя, по словам ‘Аллама Табатабайи,<sup>244</sup> то, что аят 11 суры *Ан-Нур* в общем плане гласит: «И те, кто ложь тебе принес – из вашего числа», по-видимому, является подтверждением именно упомянутого популярного варианта.

Что в ходе данного инцидента служит причиной изумления человека, так это стойкость и величие Пророка. Его Светлость с присущей ему особой сообразительностью и своим бесконечным терпением утихомирил смуту в Ифке, а смутьянов и клеветников простил за великий грех.

### **Мирный договор в Худайбийи**

По рассказу Вакиди,<sup>245</sup> Посланнику бога приснилось, что он вошел в Каабу с обритой головой и взял ключи от Каабы, после чего вместе с другими поднялся на гору ‘Арафат и остановился. Его Светлость рассказал свой сон мусульманам, считая этот сон добрым предзнаменованием, после чего он призвал своих сподвижников совершить ‘Умру (малое паломничество в Мекку). Мусульмане и особенно мухаджиры, численность которых достигла 1400 человек, охотно согласились и начали готовиться к путешествию. Пророк взял с собой 70 жертвенных верблюдов, и чтобы показать, что намерен совершить ‘умру, а не воевать, велел нанести на тело верблюдов специальные знаки для жертвенных животных, а мусульманам запретил брать с собой какое-либо оружие, кроме меча, который являлся оружием странников.

Когда караван уже был готов выступить из Медины, Са’д бин ‘Ибада, предводитель хазраджитов, обращаясь к Посланнику Бога, сказал: «Было бы хорошо, если бы вы разрешили нам взять с собой оружие, чтобы при угрозе со стороны врага, мы были бы в состоянии защищаться». Его Светлость молвил: «Я не возьму с собой оружие, ибо иду совершать ‘умру». Затем, назначив вместо себя в Медине ‘Абдаллаха бин Умм Мактума или Нумайла бин ‘Абдаллаха ал-Лайси, в первый понедельник месяца зи алка’да шестого года хиджри вместе со своими сподвижниками отправился в сторону Мекки. Из рассказа Вакиди,<sup>246</sup> который утверждает, что при выходе мусульман из Медины шел осенний дождь, становится ясно, что путешествие в Худайбию состоялось осенью. Но согласно «Сравнительному календарю» Вестенфельда, данное путешествие состоялось в месяце исфанд.<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Табатабайи. *Ал-мизан*, т. 15, с. 104.

<sup>245</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 572.

<sup>246</sup> Та же книга, т. 2, с. 575.

<sup>247</sup> То есть в марте 628 года.

Мусульмане отправились в Мекку с огромным желанием и большим энтузиазмом, ибо после шести лет жизни на чужбине желали оказаться в своем доме и навестить своих близких, родных, друзей и знакомых. Пророк призвал все племена, с которыми встретился по пути из Медины в Мекку, присоединиться к ним в этом путешествии. Подобный призыв был связан с необходимостью увеличения численности паломников, чтобы курайшиты, увидев огромное количество людей, побоялись сражаться с ними, и не препятствовали им совершить паломничество. Но бедуины, не желая расставаться со своими детьми, женами и добром, отказались выполнять веления Его Светлости.

### **Курайшиты узнают о передвижении каравана**

Вакиди<sup>248</sup> говорит, что Пророк, передвигаясь со своим караваном, в местности под названием Зу-л-Халифа надел ихрам.<sup>249</sup> Многие из мусульман также последовали его примеру. По рассказу Ибн Исхака,<sup>250</sup> Пророк отправил в Мекку Бушра бин Суфйана, чтобы он известил его об ответной реакции курайшитов. По истечении некоторого времени Бушр вернулся к Его Светлости и доложил, что курайшиты знают о передвижении каравана. Они со своими женами и детьми, покинув город, стоят лагерем в местности под названием Зи Тува и дали зарок Богу, что ни в коем случае не позволят тебе войти в Мекку. Они также отправили Халида бин Валида во главе группы из 200 воинов в Кура' ал-гамим, тебе навстречу.

По преданию Ибн Исхака,<sup>251</sup> Пророк изрек: «Горе курайшита! Война погубила их. Клянусь Богом, я всегда буду вступать в джихад на пути той миссии, которую Господь возложил на меня, пока Всевышний не подарит нам победу, или пока я не сложу голову». Затем он спросил: «Кто может вести меня по другому пути, а не по той дороге, по которой идут курайшиты?». Некий мужчина из племени аслам добровольно заявил о своей готовности быть проводником. Он повел Пророка и мусульман по каменистой и трудной дороге среди ущелий, пока они не достигли равнинной местности.

Халид бин Валид узнал об этом маневре. Он незамедлительно добрался до той местности и преградил мусульманам путь. Он до того при-

---

<sup>248</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 574.

<sup>249</sup> Ихрам (мн. число от араб. *харам* – «чистое», «запретное», «священное») – ритуальная одежда паломников, состоящая из двух кусков белой материи, один из которых оборачивается вокруг бедер, а другой накидывается на плечи; для женщин обязательно еще и покрывало на голову.

<sup>250</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 323.

<sup>251</sup> Там же.

близился к мусульманам, что Пророк, чтобы совершать молитву, поручил ‘Аббаду бин Бишру вместе с группой мусульман стоять строем напротив Халида. Только после этого Пророк приступил к полуденной и послеполуденной молитве, которую совершил в виде молитвы, связанной с риском (*хауф*). Затем мусульмане продолжили свой путь и на следующий день достигли местности под названием Худайбийя, которая была расположена на расстоянии четырех фарсангов к западу от Мекки. Здесь верблюд Пророка опустился на колени. Его Светлость изрек: «Господь, не позволивший Слону<sup>252</sup> войти в Мекку, велел и этому верблюду остановиться здесь. Сегодня я приму у курайшитов любые условия, которые будут выдвинуты с позиции милосердия». Затем он велел мусульманам спешиться. И на том месте мусульмане из каравана разбили лагерь.

### **Представители курайшитов**

Вакиди<sup>253</sup> сообщает, что когда Посланник Бога остановился лагерем на земле Худайбийи, к нему пришел Будаил бин Варка’ ал-Хаза’и в сопровождении нескольких старейшин из племени хаза’а и спросил: «Почему ты пришел сюда?». Посланник Бога изрек: «Мы не пришли воевать с кем-либо. Мы пришли совершить паломничество в этот Дом (в Каабу – М.М.))!». Тогда Будаил и его спутники пришли к курайшитам и сказали им: «О, курайшиты! Вы допустили поспешность, решив выступить против Мухаммада. Ибо он пришел не воевать, а совершать паломничество в этот Дом». Язычники в ответ сказали: «Если даже он пришел не для сражения, мы никогда не допустим, чтобы он вошел в Мекку силой». После чего они отправили к Посланнику бога своего представителя Микраза бин Хафса. Его Светлость, увидев идущего к ним Микраза, изрек: «Это хитрый муж». Тогда он изложил ему то, что было сказано Будаилу. Йа’куби<sup>254</sup> утверждает, что Пророк не желал вести с ним переговоры.

По словам Ибн Исхака,<sup>255</sup> тогда старейшины язычников отправили к Пророку другого своего представителя, которого звали Хулайс бин ‘Алкама. Пророк, заметив его, сказал: «Этот муж из числа тех, которые богобо-

---

<sup>252</sup> Слоны – войско эфиопского наместника Йемена Абрахи, который в 570 году направился завоевать Мекку, чтобы разрушить Каабу. В составе его войска были слоны, откуда и название его военного предприятия и года его похода в Мекку. Как было упомянуто в первом разделе данной книги, Абраха, подойдя к Мекке, вступил в переговоры с главой мекканской общины ‘Абд ал-Мутталибом (дедом Пророка), но тот, сославшись на волю Всевышнего, отказался сдавать город. Согласно Корану, армию Абрахи уничтожили птицы, закидавшие эфиопов комьями жженой глины.

<sup>253</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 593.

<sup>254</sup> Йа’куби. *Та’рих*, т. 2, с. 54.

<sup>255</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 2, с. 326.

язненны и относятся к жертвоприношению уважительно. Отпустите перед ним жертвенных верблюдов, чтобы он их видел». Хулайс, увидев меченых верблюдов, и заметив, что из-за длительной задержки они потеряли необходимую упитанность,<sup>256</sup> прежде чем встретиться с Посланником Бога, вернулся к курайшитам и, доложив им увиденное, отметил, что Мухаммад пришел вовсе не воевать с нами. А курайшиты ему возразили, сказав: «Садись, ты – бедуин и в этих вопросах не разбираешься». Хулайс, обидевшись на курайшитов за подобные слова, угрожал им бунтом своего племени.

Затем курайшиты послали ‘Урвата бин Мас’уда ас-Сакфи. ‘Урват пришел к Посланнику Бога и сказал: «О, Мухаммад! Ты со всех сторон земли собрал людей и привел их против своего племени, желая разгромить его?». Затем он напомнил о готовности курайшитов не допускать мусульман в город. Пророк ответил ему теми же словами, которые были сказаны при встречах с другими представителями курайшитов. ‘Урват, изумившись преданностью и любовью сподвижников к Посланнику Бога, вернулся к курайшитам и сказал им: «О, курайшиты! Я бывал во дворцах Хосрова,<sup>257</sup> Кайсара<sup>258</sup> и Наджаши. Клянусь Богом, я еще не видел такого царя, каким является Мухаммад среди своих сподвижников. Я видел там людей, которые никогда не отказывают ему в поддержке. Теперь сами посмотрите, как вам лучше поступать!».

### **Присяга Ридван**

Ибн Исхак<sup>259</sup> сообщает, что Пророк отправил Хираша бин Умиййа ал-Хазаи’ в Мекку, отдав в его распоряжение своего верблюда, и поручил ему сообщить курайшитам о цели его приезда. Как только Хираш объявился в Мекке, его верблюд был умерщвлен, и жизнь его самого тоже оказалась в опасности. Но люди из его племени встали на его защиту и не позволили курайшитам убить его. Хираш вернулся к Посланнику Бога.

Тогда Пророк отправил ‘Усмана к Абу Суфйану и курайшитским старейшинам. С разрешения Его Светлости вместе с ‘Усманом отправились в Мекку также десять человек из числа мухаджиров, чтобы навестить своих родственников. А когда ‘Усман отправился в сторону Мекки, по пути ему встретился Абан бин Са’ид бин ‘Ас, который узнав его, предоставил ему защиту (опеку), чтобы он имел возможность выполнить возложенную на него миссию. Но курайшиты задержали ‘Усмана, не позволив ему вер-

---

<sup>256</sup> Согласно ритуалу жертвоприношения, жертвенное животное должно выглядеть упитанным и свежим.

<sup>257</sup> Хосров – имя, которым арабы называли всех иранских шахов.

<sup>258</sup> Кайсар – кесарь, общее у арабов для всех Византийских императоров имя.

<sup>259</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 2, с. 328.



нутья к мусульманскому каравану. Среди мусульман распространился слух о том, что курайшиты убили его! По словам Ибн Исхака,<sup>260</sup> Посланник Бога изрек: «Мы не уйдем отсюда, пока не сразимся с курайшитами». Тогда он призвал всех своих сподвижников присягнуть ему на верность. Все мусульмане, кроме лицемера Джадда бин Кайса, поклялись, что не будут отступать, а будут стоять рядом с Пророком до последней капли крови. Эта клятва была произнесена под одним деревом, и Господь выразил свое довольство, ниспослав аят 18 суры *Ал-фатх* («Победа»): «И было Божие довольствие на тех благочестивых, / Кто присягал тебе под деревом (на верность)».<sup>261</sup> Поэтому и данная присяга именуется «Присягой под деревом» или «Присягой Ридван (Довольства)».

По сообщению Вакиди,<sup>262</sup> курайшиты отправили своего представителя, к ‘Абдаллаху бин Убаййа, сообщив ему, что может войти в Мекку и посетить дом Господа (Каабу – М.М.), если сам того пожелает. Его сын, который присутствовал при этом, сказал: «О, отец, заклинаю тебя Богом! Не позорь нас везде!». И ‘Абдаллах не принял приглашение курайшитов.

### **Последний курайшитский посланец**

После совершения «присяги Ридвана» до мусульман дошла весть о том, что ‘Усман не был убит. Но в это время, по словам Вакиди,<sup>263</sup> курайшиты, узнав о готовности людей поклясться Пророку на верность, и об их решимости вступить в сражение, с удвоенной тревогой и озабоченностью, поспешили заключить с мусульманами мирное соглашение. Тогда они отправили к Пророку Сухайла бин ‘Амру в сопровождении Хувайтаба бин ‘Абд ал-‘Узза и Микраза бин Хафса, наказав им заключить с Мухаммадом договор о мире, но с тем условием, что он в этом году не вернется в Мекку. Сухайл вместе со своими спутниками вошел в лагерь мусульман и поспешил на встречу с Посланником Бога. Приход Сухайла Пророк принял как доброе предзнаменование и изрек: «Задача для них облегчилась. Они желают договориться о мире, раз послали ко мне этого мужа». По утверждению Шейха Муфида,<sup>264</sup> Пророку было ниспослано Божественное откровение, в котором говорилось, чтобы он принял условия мира, а составление и регулирование текста договора поручил Повелителю Верующих ‘Али.

---

<sup>260</sup> Та же книга, т. 3, с. 330.

<sup>261</sup> Коран. 48: 18.

<sup>262</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 605.

<sup>263</sup> Та же книга, т. 2, с. 604.

<sup>264</sup> Шейх Муфид. *Иршад*, с. 63.

После того, как начался первый раунд переговоров между делегацией курайшитов и Посланником Бога, и мусульмане узнали о том, что Пророк согласился заключить договор о мире с язычниками, они были изумлены; для них это было немыслимо. Ибо они в течение 6 лет постоянно находились с курайшитами в состоянии войны, и заключение мирного договора для них было неожиданностью.

По сведениям Вакиди,<sup>265</sup> когда подготовительная часть договора о мире завершилась, и осталось лишь подписать его текст, ‘Умар, в состоянии полного расстройств, поднялся с места и, подойдя к Его Светлости, сказал: «О, Посланник Бога! Разве ты не являешься Его Посланником?». Пророк изрек: «Являюсь!». Тогда ‘Умар опять спросил: «Разве эти люди не язычники?». Пророк ответил: «Да, они – язычники». И ‘Умар добавил: «Тогда почему мы на пути своей религии соглашаемся на унижения?». Посланник Бога в ответ изрек: «Я – раб Божий и Его Посланник. И никогда не поступлю вопреки велениям моего Господа! Он также никогда не оставляет меня одного». ‘Умар все еще продолжал прекословить Пророку. Тогда Абу ‘Убайда ал-Джаррах закричал на него: «О, сын Хаттаба! Разве ты не слышишь слова Пророка? Ищи у Бога защиту от Шайтана и отбрось дурные мысли!» ‘Умар, смутившись, произнес: «Прибегаю к защите Господа от козней злосчастного Шайтана!» ‘Умар позднее говорил: «Никогда не сомневался в пророчестве Мухаммада, разве что в день Худайбийи. Тогда на меня нахлынул такой поток сомнения, которое я не ощущал с самого первого дня, когда принял ислам. Если бы в тот день у меня были единомышленники, то я из-за Худайбийского мирного договора непременно покинул бы лагерь мусульман».

Далее Вакиди<sup>266</sup> рассказывает, что пока еще не был составлен текст договора, как сын Сухайла бин ‘Амру по имени Абу Джандал, который был мусульманином, и находился в темнице у язычников, сбежал и с цепями на руках и ногах добрался в лагерь Пророка и просил у мусульман защитить его. Сухайл, увидев своего сына, встал с места и стал бить его, а затем сказал: «О, Мухаммад, это одно из условий договора, и вы должны вернуть его мне». Посланник Бога сказал: «Но мы еще не подписали договор о мире». Сухайл в ответ сказал: «Клянусь Богом, я не буду подписывать договор, пока вы не вернете его мне». Пророк ради заключения мирного договора был вынужден вернуть Абу Джандала отцу. Эта сцена способствовала большому недовольству той части мусульман, которым

---

<sup>265</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 606.

<sup>266</sup> Та же книга, т. 2, с. 607.

договор о мире был не по душе. И, по преданию Вакиди,<sup>267</sup> ‘Умар и здесь начал прекословить Его Светлости и даже, вынув меч из ножен, отдал Абу Джандалу, требуя, чтобы он убил отца, на что он не согласился.

### **Текст мирного договора**

Событие в Худайбийе с самого начала до подписания мирного договора продолжалось примерно двадцать дней. За это время много было шествий курайшитских посланцев между Худайбийей и Меккой. Сам Сухайл бин ‘Амру несколько раз побывал в Мекке, получив необходимые инструкции у курайшитских старейшин. По преданию Тирмизи<sup>268</sup> и Шейха Муфида,<sup>269</sup> Сухайл потребовал, чтобы та часть переселившихся мусульман, которые, по его словам, являлись рабами или детьми жителей Мекки, были возвращены курайшитам. Посланник Бога возмутился и, угрожая курайшитам, сказал: «О, курайшиты! Или оставьте нас, или Господь отправит против вас человека, сердце которого испытано верой. И он на стезе веры отрубит вам головы!». А когда некоторые присутствующие поинтересовались, спросив: «А кто это?», Пророк указал на Повелителя Верующих ‘Али.

После долгих переговоров и обмена мнениями было решено написать текст мирного договора. По рассказу Ибн Исхака<sup>270</sup> и Вакиди,<sup>271</sup> Посланник Бога (да благословит Аллах его и его род!) поручил ‘Али (мир ему!) написать в начале договора слова: «Во имя Бога Милостивого и Милосердного (*Бисмиллахи-р-Рахмани-р-Рахим*)». А Сухайл бин ‘Амру сказал: «Мы не знаем Рахмана. Пиши: «Во имя Твое, о Боже!»». Мусульмане, болезненно восприняв эти слова, сказали: Бог – Милостив, Он не чем иным, как Милостивым, не является. Сухайл в ответ сказал: «Тогда я никакой договор подписывать не стану». Дело по подписанию мирного договора было близко к провалу, но досточтимый Пророк своим терпением и дальновидностью устранил надвигавшуюся угрозу. И вновь, обращаясь к ‘Али, сказал: «Пиши: Во имя Твое, о Боже! Вот о чем договорились Мухаммад – Посланник Аллаха и Сухайл бин ‘Амру». Сухайл возразил и сказал: «Если бы я свидетельствовал, что ты Посланник Бога, то не стал бы с тобой сражаться. Пиши свое имя и имя твоего отца». Эти слова Сухайла стали поводом для еще большего возмущения мусульман, со всех

---

<sup>267</sup> Та же книга, т. 2, с. 608.

<sup>268</sup> Тирмизи. *Сунан*, т. 5, с. 592.

<sup>269</sup> Шейх Муфид. *Иршад*, с. 64.

<sup>270</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 331.

<sup>271</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 610.

сторон раздались голоса протеста. Группа выдающихся сподвижников Пророка, встали со своих мест и начали громко протестовать и, обращаясь к ‘Али бин Абу Талибу, они потребовали: «Не пиши ничего кроме словосочетания «Мухаммад – Посланник Бога!»». В ином случае между нами и ими судьей будет меч. Почему в вопросах нашей веры мы должны согласиться на унижение?». А Пророк сказал: «Воистину, я – Посланник Бога, даже если вы отрицаете это». Тогда он успокоил мусульман, жестом призывая их к молчанию. Затем, обращаясь к Повелителю Верующих ‘Али, велел стереть слова «Посланник Аллаха». А он сказал: «О, Посланник Бога, моя рука не в состоянии стереть словосочетание, указывающее на вашу миссию». Пророк велел ему показать на бумаге эти слова, и сам стер их. После чего, обращаясь к ‘Али, сказал: «Ты сам также скоро будешь призван совершить нечто подобное и невольно согласишься на это». Пророк имел в виду инцидент в связи арбитражным судом во время битвы при Сиффине,<sup>272</sup> в ходе которого ‘Али сам вынужден был в тексте договора стереть рядом со своим именем словосочетание «Повелитель Верующих». После этого, по утверждению Ибн Исхака,<sup>273</sup> Вакиди,<sup>274</sup> Коми,<sup>275</sup> Табарси<sup>276</sup> и Нувайри<sup>277</sup> текст договора был подписан в нижеследующей редакции:

*Во имя Твое, о Боже!*

*Это договор о мире, подписанный Мухаммадом бин ‘Абдаллахом и Су-хайлом бин ‘Амру, которые договорились о том, что:*

*– Военные действия прекращаются на 10 лет, в течение которых люди будут находиться в безопасности, станут воздерживаться от проявлений враждебности, избегать измены и не будут грабить друг друга.*

*– Жизнь и имущество любого из сторонников Мухаммада, которые окажутся в Мекке для совершения хаджа, ‘умры или по торговым делам, должны быть в безопасности; жизнь каждого из курайшитов, которые*

---

<sup>272</sup> Здесь речь идет о сражении, которое произошло между ‘Али и Му‘авийей в 657 г. при Сиффине. В ходе сражения, когда победа стала склоняться на сторону ‘Али, Му‘авийа предложил передать решение спора, кому быть халифом, благочестивым арбитрам. Арбитры, подкупленные Му‘авийей, решили вопрос в его пользу. Раскол среди сторонников ‘Али и борьба с хариджитами не позволили начать новую войну против Му‘авийей.

<sup>273</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 332.

<sup>274</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 610.

<sup>275</sup> Коми. *Тафсир*, т. 2, с. 313.

<sup>276</sup> Табарси. *‘Илам ал-вар*, с. 97.

<sup>277</sup> Нувайри. *Нихайат ал-араб*, т. 17, с. 231.

*отправятся в Египет или Шам (Сирию) через Медину также должны быть в безопасности.*

*– Ислам в Мекке должен исповедоваться открыто, Господу все должны поклоняться открыто; никто не должен подвергаться преследованиям из-за его религиозной принадлежности.*

*– Любой, кто пожелает заключить союз с Мухаммадом, может сделать это; и любой, кто пожелает заключить союз с курайшитами, может сделать это.*

*– Если кто-либо из курайшитов перейдет на сторону Мухаммада без разрешения своего покровителя, он будет возвращен обратно.*

*– Но если кто-либо из сторонников Мухаммада перейдет на сторону курайшитов, он не будет возвращен Мухаммаду.*

*– Мухаммад и его сподвижники в этом году возвращаются в Медину, однако они могут прийти в следующем году и жить в Мекке не более 3 дней, при условии, что не возьмут с собой никакого оружия, кроме вооружения путника, то есть меча в ножнах.*

Первый экземпляр мирного договора остался у Пророка, а второй экземпляр был передан Сухайлу бин 'Амру. В это время люди из племени хаза'а встали с места и заявили, что являются союзниками Мухаммада, а люди из племени бану Бакр объявили себя союзниками курайшитов.

Некоторые мусульмане, видящие только внешнюю сторону договора и, не будучи осведомленными о глубинных его сторонах и которые не отличались также и достаточной степенью ответственности, проявили недовольство и заявили: «Этот мир для нас фактически является унижением. Почему мы должны возвращать обратно пришедшего к нам мусульманина, а они не обязаны возвращать нам ушедшего к ним нашего единоверца?». Из-за подстрекательства этой группы людей мусульманский караван был близок к состоянию смуты. По сообщению Халаби,<sup>278</sup> Пророк, обращаясь к протестующим лицам, сказал: «Если от них кто-то придет к нам, и мы вернем его им, то Господь в скором времени предоставит ему средство для спасения и избавления. Но если кто-либо покинет нас и уйдет к ним, мы в нем не нуждаемся, такой человек не принадлежит нам и ему подобает быть с ними».

### **Выход Пророка из состояния ихрама**

Посланник Бога после подписания мирного договора совершил жертвоприношение, обрил голову и вышел из состояния ихрама. Но некоторые

---

<sup>278</sup> Халаби. *Сира*, т. 3, с. 22.

мусульмане отказались следовать ему, сказав: каким образом мы должны совершать жертвоприношение и обрить головы, если нам не удалось совершить обход вокруг Каабы и шествовать между Сафа и Марвой?

Вакиди<sup>279</sup> передает, что ‘Умар с группой людей пришли к Пророку и сказали: «О, Посланник Бога! Разве ты не говорил, что мы скоро окажемся внутри Запретной Мечети?». Пророк в ответ изрек: «Разве я сказал, что именно в ходе этого путешествия? Помните, вы скоро окажетесь внутри Запретной Мечети». Затем, обращаясь к ‘Умару, сказал: «Разве вы уже забыли день битвы при Ухуда, когда вы поспешно спасались бегством, ни на кого не обращая внимания, а я вас звал?». Далее Пророк перечислил много случаев, когда они проявляли слабость, а Его Светлость остался твердым.

### **Явная победа**

Согласно преданию из книг Байхаки «Далайил ан-нубувва»<sup>280</sup> и Нувайри «Нихайат ал-араб»<sup>281</sup> исламский караван, охваченный тоской и переживаниями, двинулся в сторону Медины. Многие были огорчены и подавлены, думая о том, почему после шести лет могущества, гордости, величия и славы, попали в подобное положение? Именно в этом состоянии Милостивый Господь ниспослал мусульманам свою милость, утешал их и вывел из состояния депрессии. На полпути в Медину вдруг была ниспослана сура *Ал-Фатх* («Победа»): «Во имя Бога Милостивого и Милосердного. Мы даровали тебе явную победу».<sup>282</sup> По сообщению Нувайри,<sup>283</sup> ‘Умар сказал: «О, Посланник Бога! Разве это победа?». Пророк изрек: «Да! Клянусь Тем, в чьих руках моя душа, это – воистину, победа!». Архангел Джабраил поздравил посланника Бога с этой победой, мусульмане также стали поздравлять его. Говорят, что после ниспослания этой суры Его Светлость охватила неопишуемая радость. По преданию в «Маджма’ ал-байане»<sup>284</sup> и «Субул ал-худа»,<sup>285</sup> Пророк изрек: «Мне ниспослан аят, который для меня дороже всего мира». А по преданию Вакиди,<sup>286</sup> он сказал: «Этот аят для меня дороже всего, над чем светит солнце». После этого Его светлость, собрав мусульман, читал им нараспев аяты из

<sup>279</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 609.

<sup>280</sup> Байхаки. *Далайил ан-нубувва*, т. 4, с. 158.

<sup>281</sup> Нувайри. *Нихайат ал-араб*, т. 17, с. 234.

<sup>282</sup> Коран, 48: 1.

<sup>283</sup> Нувайри. *Нихайат ал-араб*, т. 17, с. 237.

<sup>284</sup> Табарси. *Маджма’ ал-байан*, т. 9, с. 109.

<sup>285</sup> Шами. *Субул ал-худа*, т. 5, с. 96.

<sup>286</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 617.

суры *Ал-Фатх*, которые подтверждали победу в Худайбийе. Мусульмане, услышав послание Господа, ликовали, и состояние депрессии их покинуло. Но были и такие, которые утверждали, что это – вовсе не победа, ибо нам не позволили посетить Дом Господа и забить жертвенных животных. Услышав их разговоры, досточтимый Пророк был сильно расстроен. И по преданию Байхаки<sup>287</sup> и Шами,<sup>288</sup> он изрек: «Это дурное слово! Воистину, мы одержали величайшую победу. Ведь язычники позволили вам (беспрепятственно) покинуть их землю и попросили мира, и увидели у вас то, чего не желали видеть. Бог сделал вас победителями и помог вам вернуться здоровыми и невредимыми. Так, это – величайшая победа».

### **Оценка Худайбийского договора**

1 – Самым значительным результатом этого мирного договора, который Бог назвал «верной победой», и о котором Пророк говорил в ответ на недовольства некоторых лиц, является то, что язычники официально признали исламское правление в Медине.

2 – Благодаря стабильной обстановке, созданной в результате этого мирного договора, Посланник Бога послал письма величайшим правителям той эпохи, призывая их в лоно ислама и объявив ислам мировой религией.

3 – Упомянутый мир предоставил мусульманам время для завоевания последнего бастиона иудеев – крепости Хайбар, а также стал основой для покорения Мекки, смирения языческих старейшин и ликвидации идолопоклонства.

4 – Заключением мира в Худайбие, Пророк, обезопасив мусульман от угроз с южной стороны, острие разьяснительной работы направил на север Аравии, в результате чего ислам распространился до границ Восточного Рима (Византии – М.М.).

5 – Величайшим достижением Худайбийского мирного договора явилось то, что мусульмане, получившие возможность беспрепятственно побывать в Мекке, при общении с горожанами разьяснили многие аспекты исламского учения и, в результате, в течение менее двух лет огромное количество мекканцев стали приверженцами ислама. Их количество даже превосходило численность всех принявших ислам с самого начала ислам-

---

<sup>287</sup> Байхаки. *Далайил ан-нубувва*, т. 4, с. 160.

<sup>288</sup> Шами. *Субул ал-худа*, т. 5, с. 96.

ского призыва до тех дней. По утверждению Табарси,<sup>289</sup> Имам Джа'фар Садик (мир ему!) говорил, что «еще до завершения срока действия мирного договора ислам стал религией почти всех мекканцев». Поэтому согласно преданию Кулайни,<sup>290</sup> Имам Джа'фар Садик (мир ему!) изрек: «Никакое событие по результативности не сравнялось с Худайбийским миром».

### **Последствия Худайбийского мира**

а) Вакиди<sup>291</sup> говорит, что после подписания Худайбийского договора между досточтимым Пророком и язычниками, когда Его Светлость вернулся в Медину, некий осужденный мекканцами мусульманин по имени Абу Басир, сбежав из темницы, отправился в Медину. Ахнас бин Шарик и Азхар бин 'Абдиауф написали Пророку письмо, в котором требовали согласно заключенному мирному договору выдать Абу Басира мекканцам. Письмо отдали двум лицам, которых звали Хунайс и Кавсар, и они на одном верблюде отправились в сторону Медины и вручили письмо Посланнику Бога. Его светлость, пригласив к себе Абу Басира, сказал: «Ты знаешь, что мы заключили с ними договор, и, с точки зрения нашей религии, мусульманину не подобает нарушать данное им слово. Скоро Господь подарит тебе и другим мусульманам, находящимся в заточении, спасение и удачу. Так что возвращайся к своему племени». Абу Басир сказал: «О, Посланник Бога! Ты отправляешь меня к язычникам, чтобы они меня мучили и заставили отречься от своей религии?». Пророк изрек: «Абу Басир, иди! Скоро Господь дарует тебе и другим заточенным мусульманам спасение». Тогда Абу Басир с теми двумя посланцами отправился в сторону Мекки, и, когда они достигли местности под названием Зу-л-Хулайфа, остановились отдохнуть. Абу Басир убил одного из них, а другой сбежал. Абу Басир захватив их вещи и верблюда, вернулся в Медину. Затем он пришел к Пророку и сказал: «О, Посланник Бога! Ваши предсказания оказались вещими, Бог даровал мне свободу. Вы отдали меня в руки врагов, но я защищался, чтобы не потерять свою религию». Пророк изрек: «Горе твоей матери! Если бы у тебя были последователи, то ты бы зажег пламя войны». Абу Басир попросил Пророка взять себе пятую часть добытых им вещей, но он не согласился и изрек: «Если я приму пятую часть этих вещей, то курайшиты могут подумать, что я не сдержал данное мною слово. Теперь ты сам разберись с ними. И иди куда пожелаешь!».

<sup>289</sup> Табарси. *Илам ал-вари*, с. 98.

<sup>290</sup> Кулайни. *Кафи*, т. 8, с. 326.

<sup>291</sup> Вакиди. *Магази*, т. с. 624.



Когда весть об убийстве Хунайса дошла до Сухайла бин ‘амру, он сильно расстроился и потребовал у Пророка оплатить дийа (плата за кровь). Но курайшиты и Абу Суфйан ему объяснили, что Мухаммад в этом событии никакой роли не сыграл, и он – вне подозрений; ведь он сделал все, что мог, отдав Абу Басира в распоряжение ваших посланцев.

Однажды Абу Басир, выехав из Медины, отправился в сторону берега Красного моря. Там он остановился в местности под названием ‘Ис, которая была расположена на пути караванов, отправляющихся в Шам (Сирию). Он убил караванщиков и захватил их имущество. Мусульмане, находившиеся в заточении в Мекке, в частности, и упомянутый нами ранее Абу Джандал, узнав о приключениях Абу Басира и о разговоре Пророка с ним, сбежали из неволи и отправились к нему в ‘Ис. Таким образом, Абу Басиру удалось сформировать боевую единицу из 70, а, по словам Табарси,<sup>292</sup> даже из 300 воинов. А Абу Джандала он назначил своим заместителем. Давление на курайшитские караваны усилилось. Абу Басир фактически создал автономную власть, которая не подчинялась ни Мекке и ни Мадинским властям. Поэтому он мог без всяких правовых и политических ограничений нанести курайшитам ощутимые удары.

Абу Басир вместе со своими соратниками совершали коллективные моления, читали и изучали Коран, а также исламские предписания. Курайшиты, заметив, что их торговые связи с Шамом прекращаются, а безопасность на торговых путях уже вовсе отсутствует, по рассказу Дийарбакри,<sup>293</sup> отправили к Пророку самого Абу Суфйана. Через него курайшиты смиренно просили Пророка, вызвать Абу Басира и его сторонников в Медину, а если отныне кто-либо из мусульман сбежит из Мекки в Медину, Пророк не обязан возвращать его мекканцам. Таким образом, по истечению короткого времени этот конфликтный пункт Худайбийского договора был отменен по просьбе самих же курайшитов.

Тогда Посланник Бога отправил Абу Басиру письмо, в котором требовалось, чтобы он вместе со своими сторонниками вернулся в Медину. Посланник Его Светлости доставил письмо Абу Басиру, когда адресат уже был при смерти. Абу Басир, взяв письмо Посланника Бога, поцеловал его и начал читать, и в это время душа его, покинув тело, подобно птице, улетела в небеса. Абу Джандал и его друзья совершили ритуальное омовение тела своего предводителя, затем прочитали погребальную молитву и похоронили его на том же месте, построив в знак уважения около его

---

<sup>292</sup> Табарси. *‘Илам ал-вари*, с. 98.

<sup>293</sup> Дийарбакри. *Та’рих ал-хамис*, т. 2, с. 25.

могилы мемориальную мечеть. Затем часть из ратников во главе с Абу Джандалом отправились в Медину к любимому всеми ими досточтимому Пророку, а остальные ушли к своим племенам.

б) По преданию из книги «Та'рих ал-хамис»,<sup>294</sup> после заключения Худайбийского мирного договора несколько женщин-мусульманок, испытывавшие в Мекке неимоверные муки, переселились в Медину и просили покровительства у Пророка. Вслед за ними пришли в Медину их мужья и опекуны и просили согласно мирному договору их возвращения. Тогда Господь, ниспослав аят 10 суры *Ал-мумтахана* («Подвергнутая испытанию»), велел испытать переселившихся женщин: если они действительно мусульманки, не возвращать их неверным, ибо мусульманка не может быть законной женой неверного. Кроме того, женщины не могли терпеть муки и истязания со стороны язычников. Поэтому, по преданию из книги «Маджма' ал-байан»,<sup>295</sup> Пророк изрек: «Договор относится к мужчинам, а не к женщинам».

### **Мировой призыв**

В результате подписания Худайбийского договора исламское правление в Медине было признано курайшитами и их союзниками, а после разгрома и усмирения непокорных племен, занимающихся разбоями, до значительной степени была обеспечена безопасность Медины и прилегающих к ней дорог. Пророк (да благословит Аллах его и его род!) по кораническим выражениям являлся «милостью для миров» и «печатью пророков». Его религия была предназначена не только для одной Аравии, а для всех народов земного шара. Следовательно, при создавшихся после Худайбийского мира условиях, Пророк приступил к осуществлению разъяснительного аспекта ислама, с целью его дальнейшего распространения. Пророк указывал на общемировой характер ислама с самых первых дней своей пророческой миссии. В пятом году пророческой миссии он, отправляя Джа'фара бин Абу Талиба и других переселенцев в Абиссинию, призвал Наджаши к принятию ислама. В сурах, ниспосланных в Мекку, встречаются разъяснения относительно мирного характера ислама. Так, в аяте 28 суры *Саба* говорится: «Тебя (о, Мухаммад!) послали Мы ко всем народам».<sup>296</sup> А аят 19 суры *Ал-Ан'ам* («Скот») гласит: «И этот Коран открыт был мне, / Чтоб им и вас увещевать, / И тех, которых

---

<sup>294</sup> Дийарбакри. *Та'рих ал-хамис*, т. 2, с. 23.

<sup>295</sup> Табарси. *Маджма' ал-байан*, т. 9, с. 274.

<sup>296</sup> Коран, 34: 28.

он достигнет». Очень тонким и изящным в этом аяте является словосочетание «тех, которых он достигнет (*ман балага*), указывающее на то, что призыв Корана достигнет людей в различных частях света, и они обязаны принять этот призыв и последовать ему. При этом известно, что пока этот призыв не дошел до людей, не имеющих о нем никакого представления, они и не обязаны выполнять его требования. Кроме того, следует отметить, что обращения Корана начинаются словосочетанием «О, люди!», которые адресованы всем людям, и в нем ни разу не встречается обращение такого типа, как «О, арабы!».

В ту эпоху, в период пророческой миссии мир состоял из нескольких великих государств и находился под влиянием двух сверхдержав – Иранской и Римской (Византийской) империй, под эгидой которых находились обширные владения мира того периода. Часть Восточных земель, таких как Ирак, Хира, а также часть Аравийского полуострова, например Йемен, находились под протекторатом или прямым подчинением Ирана. Под его политическим и культурным господством находились также и многие другие территории Азии. А Римская империя в тот период состояла из двух довольно крупных государственных образований – Восточного и Западного Рима. Эти две сверхдержавы считались центрами мировой политики и государственной воли. Поэтому Посланник Бога при разъяснении того, что его миссия имеет всемирное значение, начал с этих двух сверхдержав, одновременно он призвал к принятию ислама также и прилегающие к ним страны.

Конечно, этот призыв продолжался до конца жизни Его Светлости. Он с использованием доступных в ту эпоху средств, призывал правителей и сильных мира сего в лоно ислама. Но этот призыв начался с двух сверхдержав и соседних с ними стран. Ибн Хишам<sup>297</sup> пишет, что однажды после заключения Худайбийского мирного договора Посланник Бога, обращаясь к своим сподвижникам, сказал: «Воистину, Бог послал меня как милость для всех людей». Затем он поставил вопрос о призыве к исламу правителей различных стран мира. А по утверждению Ибн Са'да,<sup>298</sup> в один из дней месяца мухаррам седьмого года хиджри выехали из Медины шестеро посланцев, которые отправились с письмами во дворцы шести правителей стран того периода. А этими шестью правителями были: Наджаши (Негус), царь Абиссинии, Кайсар, император Рима (Византии – М.М.), Хосров Парвиз император Ирана, Мукаукис, царь Египта, Харис

---

<sup>297</sup> Ибн Хишам. *Сира*, т. 4, с. 254.

<sup>298</sup> Ибн Са'д. *Табакат*, т. 1, с. 258.

бин Аби Шимр, правитель Шама (Сирии) и Хаузат бин ‘Али, правитель Йамамы.

### Послание Наджаши, Абиссинскому царю

Текст послания Пророка, адресованного Наджаши, царю Абиссинии с призывом принять ислам, дошел до нас в двух вариантах. Первый – это то известное и упомянутое нами послание, в котором значилось имя Джа’фара бин Абу Талиба, и как было сказано в начале этой книги, относится к мекканскому периоду. Второй вариант послания, которое является менее известным, это тот, который, по мнению Байхаки<sup>299</sup> и ал-Хакима,<sup>300</sup> был составлен в нижеследующей форме:

«Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного! От пророка Мухаммада Асхаме, Наджаши (негусу, то есть царю – М.М.) Эфиопии. Мир тому, кто следует правильным путём, свидетельствует, что нет божества, кроме Одного лишь Аллаха, не имеющего сотоварищей, как не имеет Он ни супруги, ни детей, и что Мухаммад – Его раб и Его посланник. Обращаюсь к тебе как посланник с исламским призывом: прими ислам, и ты будешь спасён! О люди Писания! Придите к слову единому для нас и для вас, и давайте скажем, что не будем мы поклоняться никому, кроме Аллаха, и что никого не будем придавать Ему в сотоварищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ помимо Аллаха. Если же ты откажешься от этого, то понесёшь на себе бремя греха всех христиан твоего народа».

Данное послание было доставлено по адресу ‘Амру бин Умийа ад-Дамри. И по словам Ибн Са’да,<sup>301</sup> он был первым послом, отправленным из Медины.

Относительно призыва Наджаши к исламу существует одно серьезное историческое затруднение. Ибо, как уже нами было отмечено в начале этой книги, Наджаши принял ислам много лет тому назад в присутствии Джа’фара бин Абу Талиба, и даже известил об этом Посланника Бога отдельным посланием. Тогда он тепло принял Джа’фара и других мусульманских переселенцев и был ласков с ними, как со своими гостями. Так, почему он был призван к исламу вторично? Есть и некоторые высказывания относительно разъяснения этого вопроса. Некоторые авторы, такие как Муслим в своей книге «Сахих»,<sup>302</sup> Ибн Хазм в «Джаваме’ ас-сира»<sup>303</sup> и

<sup>299</sup> Байхаки. *Далайил ан-нубувва*, т. 2, с. 308.

<sup>300</sup> Ал-Хаким. *Мустадрак*, т. 2, с. 263.

<sup>301</sup> Ибн Са’д. *Табакат*, т. 1, с. 258.

<sup>302</sup> Муслим. *Сахих*, т. 3, с. 1397.

<sup>303</sup> Ибн Хазм. *Джавами’ ас-сира*, с. 25.

Ибн Тулун в «И'лам ас-сайилин»<sup>304</sup> утверждают, что этот Надажаши был не тот правитель, к которому переселились мусульмане. Прежний Наджаши принял ислам и умер мусульманином. Но Наджаши, к которому было адресовано послание Пророка, был неверным. Известно, что слово «Наджаши» означал титул абиссинских правителей. Некоторые исследователи в оправдание данного предположения говорят, что именно поэтому язык второго послания Пророка относительно резок. Но это, пожалуй, не достоверное объяснение, ибо в период призыва правителей к исламу в конце шестого и начале седьмого года хиджри Наджаши Асхама был жив. По сообщениям Ибн Джаузи,<sup>305</sup> и Макризи,<sup>306</sup> он покинул сей мир в начале девятого года хиджри, и Посланник Бога на расстоянии совершил заупокойную молитву. И, кроме того, как это указано в послании, его звали *Асхама*. Другим разъяснением может служить и то, что принятие ислама со стороны Наджаши в начальный период ислама было неофициальным. И как будто в седьмом году хиджри Посланник Бога просил его официально заявить о своем мусульманстве. Но данное разъяснение также не соответствует строгому тону послания. Халаби<sup>307</sup> утверждал, что возможно Пророк составил данное послание позднее, последующему Наджаши. Тем не менее, историческое затруднение по данному вопросу все еще сохраняется.

### **Послание римскому императору**

По рассказу Йа'куби<sup>308</sup> и Табари,<sup>309</sup> Посланник Бога призвал римского императора к исламу нижеследующими словами:

«Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! От Мухаммада, Посланника Аллаха, Ираклию, государю Рума.

Мир тому, кто следует правильным путём.

Прими Ислам, и ты будешь спасен, прими Ислам, и Аллах дарует тебе двойную награду, а если ты откажешься, то понесешь на себе бремя греха своего и своих подданных! О люди Писания! Придите к слову единому для нас и для вас, и давайте скажем, что не будем мы поклоняться никому, кроме Аллаха, и что никого не будем придавать Ему в сотоварищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ помимо Аллаха».

Носителем послания к римскому императору был Дихйа бин Джинаб ал-Калаби, который и раньше несколько раз был на приеме у Ираклия

<sup>304</sup> Ибн Тулун. *И'лам ас-сайилин*, с. 57.

<sup>305</sup> Ибн Джаузи. *Ал-мунтазам*, т. 3, с. 375.

<sup>306</sup> Макризи. *Имта' ал-асма'*, . 445.

<sup>307</sup> Халаби. *Сира*, т. 3, с. 249.

<sup>308</sup> Йа'куби. *Та'рих*, т. 2, с. 77.

<sup>309</sup> Табари. *Та'рих*, т. 2, с. 31.

и знал язык византийцев. Он, по поручению Его Светлости, доставил данное послание правителю Бусры, чтобы тот передал его императору. Император ранее дал зарок, что если одержит победу над иранцами, то предпримет пешее путешествие для паломничества в Иерусалим. Следовательно, в это время он находился в городе Химсе. Дихйа отдал послание правителю гассанидов Харису. Тогда по поручению Хариса, некий 'Ади бин Хатам сопровождал Дихйа к императору. Придворные посоветовали, чтобы Дихйа, увидев императора, пал ниц, и не поднялся, пока он не дал свое согласие принять его. Но Дихйа сказал: «Я никогда не поступлю подобным образом, и никому не буду поклоняться, кроме Господа». Тогда один из придворных посоветовал ему оставить свое письмо около трона, на котором восседал император. Дихйа поступил так, как ему объяснили. Император поднял послание и потребовал к себе переводчика, чтобы тот прочитал ему текст послания. После ознакомления с содержанием письма, он потребовал к себе византийских вельмож и представителей народа, заявив, что примет призыв Пророка. Но вдруг он столкнулся с яростным сопротивлением своего народа. И чтобы утихомирить народ, заявил, что он единоклубен с ними и просто хотел испытать их.

### **Послание иранскому шаху**

По преданию Табари<sup>310</sup> и Касталани,<sup>311</sup> Пророк составил послание, адресованное иранскому шаху, и вручил его для доставки 'Абдаллаху бин Хузафа ас-Сахми. Текст послания выглядел нижеследующим образом:

«Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

От Мухаммада, посланника Аллаха, Хосрову, государю Персии.

Мир тому, кто следует правильным путём, верует в Аллаха и Его посланника и свидетельствует, что нет божества, кроме Одного лишь Аллаха, не имеющего сотоварища, и что Мухаммад – Его раб и Его посланник.

Призываю тебя молиться Аллаху, ибо, поистине, я – посланник Аллаха ко всем людям, чтобы я увещевал тех, кто жив, и доказывал правоту этих слов неверным. Прими Ислам, и ты спасёшься, а если откажешься, то понесёшь на себе бремя грехов огнепоклонников».

И когда переводчик прочитал послание, Хосров взял и разорвал его, сказав: «Это кто пишет своё имя прежде моего?!». А когда весть о неуважительном отношении Хосрова дошла до Пророка, он сказал: «Да

<sup>310</sup> Та же книга, т. 2, с. 624.

<sup>311</sup> Касталани. *Ал-мавахиб ал-ладунийа*, т. 1, с. 442.

пусть, Господь разорвет его царство точно так же, как он разорвал мое послание».

Затем Хосров Парвиз поручил Базану, своему наместнику в Йемене: «Отправь двух отважных мужей, чтобы привели ко мне этого мужчину из Хиджаза». По другому преданию он сказал: «Заставьте его покаяться, если не согласится, то принесите мне его голову».

### **Послание правителю Египта**

По сообщению Байхаки<sup>312</sup> и Дийарбакри,<sup>313</sup> Посланник Бога (Да благословит Аллах его и его род!) написал Мукаукису, правителю Египта, послание такого же содержания, как и правителям Рима и Ирана, и призвал его к принятию ислама, напомнив, что если тот откажется, то будет нести бремя грехов всех коптов. Египет в тот период находился в подчинении Римской империи со столицей в Константинополе. Правитель Египта считался последователем христианства. Это послание доставил Хатиб бин Аби Балта'а. И когда он прибыл в Египет, Мукаукис жил в одном из своих дворцов в Александрии на берегу Нила. Хатиб на лодке добрался до дворца и вручил послание ему лично в руки. Узнав содержание письма, правитель Египта, обращаясь к Хатибу, сказал: «Если этот муж действительно Пророк, то почему не проклинает свой народ, который противился ему и выдворил его из родного города?». Хатиб на его вопрос ответил вопросом: «Разве ты сам не свидетельствуешь о том, что 'Иса, сын Марйама (Иисус сын Марии), был послан Богом, так почему, когда его народ мучил его и даже пытался распять его на кресте, он не проклинал и не просил, чтобы Бог уничтожил их?». Мукаукис воскликнул: «Браво! Мудрый муж пришел от мудрого мужа!». Тогда Хатиб увещевал его и сказал: «Учись на примере Фир'ауна (Фараона), который правил на этой земле, подумай, каким образом Господь покарал его и воздал ему по заслугам в этом и потустороннем мирах». Мукаукис с огромным уважением написал Пророку ответное послание, и выслал ему ценные дары. Несмотря на то, что Его Светлость, как правило, не принимал дары у язычников, от подарков Мукаукиса не отказался. Египетский Правитель, зная о пророчестве Его Светлости, тем не менее, по его же признанию, для сохранения своей короны и своего положения отказался быть последователем ислама. Пророк о нем говорил: «Проявил жадность и не мог отказаться от своего царства, несмотря на то, что его

---

<sup>312</sup> Байхаки. *Далайил ан-нубувва*, т. 4, с. 395.

<sup>313</sup> Дийарбакри. *Та'рих ал-хамис*, т. 2, с. 37.

царство будет непродолжительным». Говорят, что Мукаукис умер в период халифата ‘Умара, все еще оставаясь христианином.

### **Послания властителям Шама и Йамамы**

Касталани<sup>314</sup> и Халаби<sup>315</sup> пишут, что Пророк написал еще одно послание Харису бин Аби Шимру ал-Гассани, правителю Шама (Сирии), в котором призвал его принять ислам. Данное письмо было доставлено в Шам Шуджа’ бин Вахбом ал-Асади. В это время Харис в Гуте был занят приготовлениями для приема римского императора, который оправился из Химса в сторону Иерусалима. А Шуджа’ бин Вахб ждал два или три дня, перед тем, как был принят Харисом. Харис после чтения послания также проявил неуважение и, бросив текст послания в сторону, сказал: «Я пойду сражаться с ним». А после того, как император заставил его отказаться от своего решения, он изменил свое поведение, затем преподнес для Шуджа’ разные дары и сказал: «Передай от меня привет Посланнику Бога!». И когда Шуджа’ бин Вахб вернулся к Пророку, Его Светлость сказал: «Он скоро оставит царство». И в восьмом году хиджри Харис бин Аби Шимр ал-Гассани умер.

Ибн Са’д<sup>316</sup> и Касталани<sup>317</sup> говорят, что Посланником Бога было составлено послание также и для Хаузата бин ‘Али – правителя Йамамы. Доставка этого послания была поручена Салайту бин ‘Амру ал-‘Амири. Хавзат к посланию Пророка отнесся уважительно и корректно. Он тепло принял посла Его Светлости и одарил его разными ценностями.

Посланник Бога в течение последующих лет также написал послания другим правителям и властителям различных стран мира, призывая их к исламу.

### **Хайбарская битва**

Хайбар – это территория с плодородной землей и зелеными пастбищами на расстоянии 25 фарсангов к северу от Медины, на пути к Шаму. Данная территория в период раннего ислама являлась основным центром земледелия Хиджаза и прославилась своими пальмовыми рощами по всей Аравии. Из-за развитого сектора земледелия на этой территории жило огромное население. Табарси<sup>318</sup> свидетельствует, что население Хайбара

<sup>314</sup> Касталани. *Ал-мавахиб ал-ладунийя*, т. 1, с. 449.

<sup>315</sup> Халаби. *Сира*, т. 3, с. 255.

<sup>316</sup> Ибн Са’д. *Табакат*, т. 1, с. 262.

<sup>317</sup> Касталани. *Ал-мавахиб ал-ладунийя*, т. 1, с. 448.

<sup>318</sup> Табарси. *И’лам ал-вари*, с. 99.



в тот период составляло 14 тысяч человек. А по оценкам Вакиди<sup>319</sup> и других авторов в Хайбаре было 10 тысяч воинов, снабженных латами. Но Йа'куби<sup>320</sup> оценивает численность воинов Хайбара в 20 тысяч человек. Хайбарские иудеи жили в семи неприступных крепостях, построенных на горных вершинах из камня. По преданию Йакута Хамави,<sup>321</sup> оборонительная цепь укреплений Хайбара состояла из крепостей На'им, Камус, Шикк, Натат, Сулалим, Ватих и Катайба. Внутри крепостей имелись полноводные колодцы и большие запасы продовольствия, и в случае нападения неприятеля их обитатели имели возможность обороняться в течение целого года. Неприступные каменные крепости, огромная численность населения, обилие разнообразного оружия и даже наличие катапульты для метания больших камней превратили Хайбар в огромный силовой центр, под влиянием которого находились все иудеи Хиджаза, смотревшие на этот важный стратегический центр с надеждой. И большинство сражений и восстаний иудеев и даже курайшитов против власти Пророка тем или иным способом были связаны именно с Хайбаром. Поражение или победа Хайбара в сражении против мусульман для курайшитов считались весьма значительным и судьбоносным событием. Старейшины курайшитов, такие как Сафван, Сухайл и Абу Суфйан даже заключали пари по поводу исхода этого сражения.

Ибн Исхак<sup>322</sup> сообщает, что ранее Посланник Бога написал жителям Хайбара послание и призвал их к исламу, но они отказались. Теперь Худайбийский мирный договор способствовал стабилизации обстановки и обеспечению безопасности на юге, но на севере из-за хайбарских иудеев положение дел в этом плане оставляло желать лучшего. По сообщению Вакиди,<sup>323</sup> когда в Хайбаре узнали о казни иудеев из племени бану Курайза, иудеи устроили собрание, на котором их предводитель Саллам бин Мишкам сказал: «Мухаммад уже спокоен за мединских иудеев, теперь он двинется на вас». У него спросили: «А что нам делать?». Он ответил: «Мы со всеми иудеями Хайбара, численность которых велика, должны сражаться с ним, в этом деле мы должны также пользоваться поддержкой иудеев из Тайма', Фадак и Вади ал-Кура'». Основная проблема иудеев Хайбара заключалась в том, что после подписания Худайбийского мирного договора курайшиты и их союзники не могли оказать

---

<sup>319</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 634.

<sup>320</sup> Йа'куби. *Та'рих*, т. 2, с. 56.

<sup>321</sup> Йакут. *Му'джем ал-булдан*, т. 2, с. 409.

<sup>322</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 3, с. 193.

<sup>323</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 530.

им никакую военную поддержку. Иудеи могли воспользоваться только поддержкой таких племен, как бану Са'д и гатафан, которые не являлись союзниками курайшитов.

### **Передвижение в сторону Хайбара**

Посланник Бога назначил вместо себя ответственным за дела Медины Нумайла бин 'Абдаллаха ал-Лайси или Саба'а бин 'Урфата ал-Гифари, и в месяце сафар, а по версии Ибн Исхака,<sup>324</sup> в конце месяца мухаррам седьмого года хиджри во главе войска из 1400 воинов, у которых было 200 коней, отправился в сторону Хайбара. Войско состояло из тех людей, которые были участниками Худайбийских событий. Единственным человеком из числа участников Худайбийских событий, которому не пришлось участвовать в походе на Хайбар, был Джабир бин 'Абдаллах ал-Ансари. В походе на Хайбар участвовали 20 женщин, в том числе Сафийа, Умм Салма и 'Имара. Пророк вручил знамя войска Повелителю Верующих 'Али, и по преданию, отдельные знамена были вручены также Хубабу бин Мунзиру и Са'ду бин 'Ибаде.

Вакиди<sup>325</sup> передает рассказ Абу Рухма ал-Гифари, который говорил, что мы отправились в Хайбар в период, когда цвели пальмы, то есть в начале весны, когда жара еще не наступила; а Хайбар отличается очень жаркими климатическими условиями.

По сообщению Вакиди,<sup>326</sup> Пророк во главе войска двинулся из Медины и просил своих проводников, следовать путем, который отделил бы племя гатафан от Хайбара. Войско двинулось вперед, и прибыло на территорию Хайбара. В «Та'рих ал-хамисе»<sup>327</sup> говорится, что 'Абдаллах бин Умайя отправил своего посланника к иудеям Хайбара, сообщив, что Мухаммад выступает против вас, сопротивляйтесь ему. Когда эта весть дошла до Хайбара, иудеи отправили Кананата бин Аби-л-Хукика и Хавзата бин Кайса к племени гатафан, которые были их союзниками, и просили у них помощи при защите Хайбара от мусульман, обещав в случае победы отдать им половину урожая пальмовых рощ Хайбара. Но люди из племени гатафан, боясь мести мусульман, не приняли их предложения. А по другой версии, они согласились и двинулись в сторону Хайбара на выручку иудеям, но на полпути, опасаясь нападения мусульман на их семьи и имущество, передумали и вернулись обратно.

---

<sup>324</sup> Ибн Исхак. *Сира*, т. 2, с. 342.

<sup>325</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 660.

<sup>326</sup> Та же книга, т. 2, с. 638.

<sup>327</sup> Дийарбакри. *Та'рих ал-хамис*, т. 2, с. 43.

## Осада Хайбара

По рассказу Вакиди,<sup>328</sup> Посланник Бога отправил ‘Аббада бин Бушра впереди войска. По пути ему встретился один из иудейских шпионов из племени ашджа’. При допросе он признался, что иудеи Хайбара сильно напуганы и пребывают в состоянии страха. Исламское войско, достигнув Хайбара, ночью разбило лагерь. Несмотря на то, что иудеи были осведомлены о передвижении исламского войска, тем не менее, они не заметили его появления в пределах Хайбара. Утром, выйдя из крепостей по своим делам, они неожиданно для себя столкнулись с исламскими дружинами и закричали: «Мухаммад и его войска!». Затем они в состоянии сильного страха быстро укрылись в своих крепостях. Пророк славословил Господа и изрек: «Хайбар разрушен!». Иудеи сообщили своему предводителю Салламу бин Мишкаму, что исламское войско застало их врасплох. Саллам сказал: «Вы меня не послушались и допустили оплошность, когда следовало идти на него войной, теперь при сражении с ним не оплошайте!». Иудеи поместили своих жен и детей в крепости Катайба, а свои запасы – в крепости На’им. Воины заняли позицию в крепости Натат. Было решено, что лучники из всех башен выпустят по исламскому войску стрелы, а при необходимости будут сражаться с противником вне крепостей. Пророк, заметив решимость иудеев сражаться, обратился к своим сподвижникам с увещанием и призвал их к джихаду, известив их, что победа будет за ними.

*Перевод М.Махиулова*

---

<sup>328</sup> Вакиди. *Магази*, т. 2, с. 640.

Рустам Шукуров,

кандидат исторических наук,  
Москва, Россия

### **ИСЛАМСКАЯ УТОПИЯ: ПРОЕКТ СЧАСТЬЯ**

Исмаил Гаспринский (1851–1914) – выдающийся крымско-татарский просветитель, писатель и публицист, идеи которого изменили облик мусульманского интеллектуализма на всей территории Российской империи. Во многом благодаря его усилиям, в спектре русской публицистики к началу XX века возник и голос мусульманской России. Мусульманство Российской империи впервые заявило о себе как о зрелой культурной силе.

Выросший на стыке двух культур – традиционной мусульманской и современной европейской, – Гаспринский в своей интеллектуальной и общественной деятельности проявил недюжинные способности творца, создателя новых смыслов, генератора новых идей.

### **ТЮРКО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ**

Исмаил Гаспринский сыграл выдающуюся роль в разработке идентичности российских мусульман. Он был активным сторонником и пропагандистом идеи языкового, этнического и культурного единства тюркских народов, в особенности тех из них, что жили под властью Российской империи. Он сформулировал максимум «единство в языке, вере и делах», которая стала лозунгом культурного, а позже политического самоопределения тюркских народов империи. Таким образом, им было сформулировано ядро пантюркистской идеологии. Важным этапом в развитии пантюркизма были первые мусульманские съезды, проведение которых стало возможным благодаря революции 1905 года.

В августе 1905 года первый съезд мусульман России прошёл в Нижнем Новгороде. В январе 1906 года в Петербурге прошёл второй мусульманский съезд, который постановил создать Союз мусульман России. На нём председательствовал Исмаил Гаспринский. На третьем съезде в 1906 году Союз мусульман был преобразован в политическую партию, программа которой базировалась на идеологии пантюркизма (1).

И всё же главным делом его жизни стала выработка новой концепции образования. Гаспринского не удовлетворял интеллектуальный облик современного ему мусульманина и современного ему мусульманства как цивилизации. Он видел наиболее действенное средство культурного преобразования именно в модернизации исламского образования, в обновлении его состава и направленности.

...Исмаил Гаспринский получил начальное образование в медресе Бахчисарая, а также в русских гимназиях (в Симферополе, Москве), в военном училище Воронежа. В Воронеже он жил и воспитывался в доме М. Н. Каткова. Возможно, именно благодаря влиянию Каткова у Исмаила Гаспринского рано проявляется интерес к журналистике. Там же, в Воронеже, Исмаил познакомился с И. С. Тургеневым. Вместе с тем, знакомство с русской культурной элитой никак не «размыло» мусульманской и тюркской идентичности Исмаила. В 1867 году он пытается отправиться на Крит, чтобы присоединиться к турецкой армии, воевавшей против греческих инсургентов. Однако Исмаила задержала полиция и отправила назад в Бахчисарай. В Бахчисарае он преподаёт в медресе русский язык. В 1871 году Гаспринский отправляется в Париж, где поступает секретарём к И. С. Тургеневу и работает как корреспондент ряда русских газет. Через три года он возвращается в Крым, посетив по дороге Магриб, Египет, Турцию.

С 1888 года он издаёт газету «Тарджуман» («Переводчик»), которая сыграла выдающуюся роль в модернизации российского мусульманства, вырабатывает новые учебные программы, создаёт новые учебники, основывает в Крыму так называемые новометодные школы. Впоследствии они получают широкое распространение на российских мусульманских территориях вплоть до Самарканда и Ташкента, а также и в зависимом от России Бухарском эмирате. Благодаря этим новометодным школам на мусульманских территориях России в первые полтора десятилетия XX века зарождается новая генерация мусульманских интеллектуалов, которые были открыты европейской образованности, не порывая при этом со своей «мусульманской» идентичностью.

В своей просветительской деятельности Исмаил Гаспринский, по существу, воплотил идеи либеральных казанских богословов Абу Насра ал-Курсави (1776 –1812) и Шихаб ал-Дин Марджани (1818–1889), призывавших к структурному обновлению мусульманского знания. Наиболее яркая фигура в этом отношении второй из них – Шихаб ал-Дин Марджани, который преподавал в медресе при 1-й казанской мечети и приложил большие усилия для европеизации образования, освоения европейской науки. Он внедрил преподавание светских наук в школе, упорядочил работу в медресе, а сверх занятий в медресе преподавал математику, географию, астрономию интересующимся студентам, был сторонником изучения русского языка как источника знаний. При этом, что характерно, его политические пристрастия были, скорее, антироссийскими: он был сторонником Шамиля (2).

Однако именно Исмаилу Гаспринскому впервые в русском мусульманском пространстве удалось облечь идею культурного обновления во вполне осязаемые и функциональные формы – выработать содержание и методику нового образования (усул-и джадид) и опробовать его в педагогическом процессе. Преподавание велось на родном языке, вводились новые учебные предметы – такие, как арифметика, география, история, естествознание и русский язык. Важное новшество касалось обучения грамоте – применялся звуковой метод, который предполагал приоритет фонетической формы слова над его графическим выражением. Этот метод был впервые опробован Исмаилом Гаспринским в 1884 году в бахчисарайской школе. Ушли в прошлое такие традиционные методики обучения, как механическое заучивание непонятных ученику текстов, широкое использование в обучении арабского языка (ученики знали его достаточно хорошо).

Джадидские школы (соответствовали начальной и средней школе) начали распространяться с 1880-х годов на всех территориях России, где жили мусульмане, – в Приуралье, Сибири, Крыму, Туркестане и Азербайджане. К 1914 году число таких школ достигло пяти тысяч. В Бухарском эмирате (в г. Кагане) первая новометодная школа была открыта казанскими татарами. В этой школе преподавали татарский язык по звуковому методу и основы мусульманской веры по новым учебникам, однако в неё принимали только татар. В 1908 году в Бухару приехал сам Исмаил Гаспринский, в результате чего в татарскую школу стали принимать также и бухарцев (таджиков и узбеков). В том же, 1908 году в Ташкенте был основан джадидский мактаб имени Исмаила Гаспринского (3).

## ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Деятельность Исмаила Гаспринского была чрезвычайно многообразна, однако во всей его общественной и интеллектуальной работе отчётливо просматривается одна весьма примечательная черта – его выраженная обращённость в будущее, явственная проектность мышления, удивительная способность моделировать будущее. В бесстрашии перед будущим во многом и заключается величие его фигуры.

Чтобы понять, какую модель для будущего формировал Исмаил Гаспринский, или, другими словами, какую модель модернизации предлагал он для мусульманского общества, надо иметь в виду не только его политические и культурные манифесты и эссе. Возможно, в наиболее явственной и сжатой форме его идея проглядывает в его художественном произведении – в утопической повести «Обитель Счастья мусульман», опубликованной в 1906 году как приложение к его газете «Тарджуман». Футурологический проект Гаспринского тут обрисован со всей полнотой и непосредственностью.

Повествование ведётся от имени Муллы Аббаса, вымышленного автора публицистических заметок в газете «Тарджуман». Согласно повести, Мулла Аббас совершает свою очередную заграничную поездку, на этот раз в Испанию, чтобы увидеть знаменитые памятники мусульманского андалусского искусства. Однажды ночью в знаменитом дворце ал-Гамбра он встречает группу арабских девушек-мусульманок во главе с шейхом Джалалом, человеком, которого главный герой видел некогда в Париже. Вскоре выясняется, что эти девушки во главе с наставником на самом деле являются подданными некой таинственной мусульманской страны, затерянной в непроходимых горах Южной Испании. И попасть туда можно только по тайному подземному ходу. Эта мусульманская держава, именуемая Обитель Счастья, является последним осколком мусульманской цивилизации в Испании и существует вот уже 500 лет. Об этой стране никто во внешнем мире не знает, а сами её жители продолжают до поры ревностно хранить тайну её существования.

Мулла Аббас, прибыв в Обитель Счастья, встречается с людьми разных профессий и общественного положения. Он даже удостоивается аудиенции эмира – верховного правителя этого мусульманского государства. Мулла Аббас находит там высокоразвитое общество, ни в чём не уступающее передовым европейским странам. Очевидно, что описание Обители Счастья носило двоякий смысл: с одной стороны, это был проект будущего мусульманства, но с другой – и критика нынешнего состояния мусульманской культуры. Счастливое будущее предстаёт тут антитезой

удручающему настоящему. В этом смысле утопическая повесть Гаспринского может рассматриваться и как критика актуального состояния мусульманского общества начала XX века, цель которой – поиск глубинных причин упадка современного мусульманства.

Не исключено, что идея обращения к блестящей истории мусульманского Андалуса и сюжетный зачин были подсказаны Исмаилу Гаспринскому книгой Вашингтона Ирвинга «Альгамбра» (1832; переизд. 1851). В одной из новелл Ирвинг излагает местную легенду о таинственных маврах, скорее всего привидениях, которые время от времени появляются во дворце Альгамбра и могут указать место, где зарыты клады. Сам жанр «Обители Счастья» явно перекликается с европейскими фантастическими и технократическими утопиями XIX и начала XX века.

### **ТЕХНИЦИЗМ КАК ПАРАДИГМА**

Итак, обратимся к тому, какие черты идеального мусульманского общества Исмаил Гаспринский выделяет. Неудивительно, что наиболее значимые страницы повести посвящены состоянию образования. Один из ярких пассажей на эту тему облечён в форму диалога между муллой Аббасом и главой Обители Счастья эмиром Али. Как и во многих других случаях, Гаспринский развивает свою магистральную идею обновления образования через полагание антитез. Мулла Аббас сообщает эмиру о незавидном состоянии традиционного образования в Туркестане. Эмир, размышляя об услышанном, недоумевает, почему туркестанцы не «перенимают умение европейских народов, в частности русских». Только просвещение, говорит эмир, даёт власть над этим миром. Развивая эту мысль, он приводит в пример современный Китай – эта огромная держава, населённая 400 млн. людей, находится в оковах невежества и потому по своему значению уступает даже Бельгии, маленькой европейской стране.

Ниже Гаспринский поясняет, что он подразумевает под «умением европейцев». Мулла Аббас встречается со старейшинами Обители Счастья. И вновь в ответ на рассказы Муллы Аббаса о положении дел в Туркестане старейшины реагируют изложением развёрнутой просвещенческой программы: стране нужны врачи, химики, архитекторы, инженеры, специалисты в делопроизводстве и финансах, искусные чиновники и сановники. В медресе следует преподавать не только религиозные знания, но и медицину, геометрию, химию, натурфилософию, экономику и другие науки.

Повествование ведётся от лица муллы Аббаса.

– Скажите, не стремятся ли в Туркестане перенимать искусность и мастерство европейских народов, в частности русских?



– Нет, мой государь, – отвечал я. – Мы считаем, что и так первенствуем в науке, знании и искусстве.

– Увы, какое горестное известие! В каком отчаянном положении вы оказались! Всякий народ стремится к первенству, однако если при этом он не знает остального мира, то его дело безнадежно, тщеславие приведёт его к гибели.

Эмир обратился к шейху:

– Смотрите, шейх, сколь поучителен пример Китая. Китайцы только себя признавали людьми, интересовались только собственными науками и искусствами, почитали все другие народы грубыми варварами. Кроме себя знать никого не желали. И что же? Превратились в неразумных детей, огромный четырёхсотмиллионный народ теперь не более влиятелен, чем, положим, Бельгия в Европе. Как получилось, что четырёхста миллионов китайцев уподобились малолеткам?

– Вы правы, государь, – поспешил согласиться шейх Джалал.

Его величество продолжали:

– Пророк наш, владыка наш учил, что каждому нужно обретать предвечные знания – то есть знания о мире, бытии и Божественном деянии, что знания следует искать везде и всюду. И господин наш Али говорил, что мусульманскому народу предназначено овладевать знаниями и искусствами. Несмотря на их повеления, в большинстве мусульманских стран этот высший закон погран, и лишь немногие сохранили какие-то знания и мастерство.

... Если народ Туркестана не стряхнёт сон невежества, не откроет наконец глаза и, взглянув на мир и осознав свою полную непросвещённость, не станет усердствовать в обретении знаний, тогда горе вам, бесчисленные страдания выпадут на вашу долю! Все богатства Туркестана, промыслы и торговля сами собою попадут в руки более знающих, более искусных народов. Нынешнее состояние страны – начало её полного упадка. Если какой-либо человек, созидая, – не созидает, познавая, – не познаёт, если его труды бесплодны и никчёмны, как жить ему на свете? То же можно сказать и о народах...

Мулла Аббас беседует со старейшинами Обители Счастья о причинах упадка современной Средней Азии.

– Нам рассказывали, что бухарская земля славна науками и что Бухара – сад учёных мужей. Хотелось бы знать, каково устройство бухарских медресе и существует ли в бухарском государстве всеобщее образование?

Я рассказал всё, что вспомнил о преподавании в Бухаре и Туркестане. Тогда один из старцев, кивнув мне, молвил:

– Разве не нужны в ваших землях врачи, химики, архитекторы и инженеры? Разве ваши ханы и государи не нуждаются для управления своими странами в науках о делопроизводстве и финансах, в искусных чиновниках и сановниках? Судя по вашим словам, в медресе дают только религиозные знания. У вас не преподают медицину, геометрию, химию, натурфилософию, экономику и другие науки. Как я понял, среди правителей страны нет ни одного, кто бы ни был религиозным учителем. Не так ли?

– Да, господа мои, в нашем образовании других наук нет – только вера и шариат.

– Благодарение Богу, что не обделены вы религиозными науками. Но ваше знание однообразно и несовершенно. Как же вы существуете в этом мире? Это странно. Как вам удаётся править страной, защищать её от врагов? Почему вы отказались от изучения наук и искусств? В древнем Исламе они весьма почитались.

– Потому-то, господа мои, все и говорят об упадке знаний и наук в Туркестане.

– Какое прискорбное, какое опасное невежество... О Боже! Сын мой, да разве может человек идти с завязанными глазами? Не зная земли – пашите, не зная воды – пьёте, не зная мира – живёте в мире. Да исправит Всевышний такой грех, такое невежество. Крайне удручает меня ваше положение. Пусть большинство пребывает в неведении – но разве великим мира сего и сановникам невдомёк, что обязательных знаний, как бы они ни были необходимы, не достанет, чтобы выучить войско и сделать лекарство. Для управления страной нужны и другие науки и знания. Есть знания для веры, есть знания для повседневной жизни. Есть знания для духа, есть знания для тела. Увы, сын мой, никогда мусульмане не падали так низко, как сейчас. В нашей земле, ты увидишь, всё обстоит иначе.

– Как мне показалось, жизнь в Обители Счастья гораздо совершеннее европейской, – ответил я.

– Не печалься, сын мой, придёт время, обретёт и народ Туркестана милостью Божией знание и мудрость, встанет на путь прогресса. Как бы ни было велико и могущественно невежество, придёт и ему конец. Пусть ваше образование несовершенно, но зато вы имеете образование начальное – все у вас умеют писать и читать.

– Нет, господин мой: если читать умеет половина наших людей, то писать – только один из десяти.

– Вот как? Уж не преувеличиваешь ли ты, сын мой?

– Нет, господин мой, так и есть.

– Если так, то вы попали в большую беду. Постигаете, говоришь, нау-

ки вероучительные... Разве не слышали вы, что умение читать и писать, знание других наук – непреложная обязанность всех мусульман и мусульманок? Если слышали, то почему пренебрегаете этой обязанностью?

Мы подошли к большому нарядному каменному зданию, стоявшему прямо напротив славной мечети. «Это и есть наша школа», – указал на него шейх. Мы вошли внутрь. Огромные классы, в каждом из них множество вещей – от книг до различных орудий, используемых земледельцами и ремесленниками.

– Все дети от восьми до двенадцати лет ходят в эту школу. Мальчики и девочки учатся раздельно. Начальное обучение продолжается четыре года. Мальчики изучают в этой школе чтение, счёт, религиозный закон, а затем учатся земледелию, химии, философии, то есть предметам и искусствам, потребным для деревенской жизни и правильного ведения хозяйства. Девочек учат читать и писать, домоводству, шитью, рисованию, а также необходимому для материнства врачеванию и науке о здоровье...

...Шейх Джалал решил показать мне Большое Медресе (Медресе Кабир), главное учебное заведение страны. Покинув гостиницу после намаза, мы быстро добрались до сада в одном из городских кварталов, обнесённых оградой. В глубине сада высилось великолепное, как царский дворец, здание. Я не поверил своим глазам: «Неужели это медресе?» Но оказалось, что этот дворец и вправду принадлежал не царю, а наукам и искусствам. В медресе было три факультета: религиозных наук и философии, естественных наук и математики, политических наук и государственного управления.

Сначала мы посетили классы первого из упомянутых отделений. Мударрис читал лекцию о сокровенности.

Затем мы попали на занятия факультета политических и общественных наук. Всё, что лектор говорил о европейских делах, заслуживало самого пристального внимания. Я долго его слушал и старался понять как можно больше...

Но вот лекция закончилась. Покинув классную комнату, я пришёл к выводу, что все знания и представления, которыми я до сих пор гордился, подобны островкам, затерянным в безбрежном море, а размышления и чувства, навеянные моим пребыванием в Париже, показались путанными и нескладными. Много позже я с великим трудом заставил себя осмыслить и хотя бы частично усвоить эти новые для меня представления о Европе, в которую я некогда так стремился.

Мулла Аббас узнаёт об устройстве пенитенциарной системы в Обители Счастья.

Только мы достигли базарной площади, на которой располагалась гостиница, как моим вниманием завладела необычная картина: некий араб, восторженно здороваясь со всеми подряд, останавливал прохожих и, громко рассуждая, заводил с ними беседу. Мне подумалось, что он такой же странник, как и я, и я спросил о нём у шейха.

– Этот человек не так давно искупил своё преступление, – отвечал шейх.

– В чём же он провинился и какое наказание заслужил?

– Великое несчастье постигло этого человека... Был он продавцом зерна и обманул на полдинара одного из покупателей.

– И что же?

– Казий расследовал происшествие, и о преступном деянии несчастного объявили публично.

– А потом? Этого человека арестовали или секли плетьюми?

– Что ты, сын мой! В нашей державе нет ни тюрем, ни наказаний плетьюми. Нет в этом нужды.

– Благословен Господь! Возможно ли это?

– Но так и должно быть! Когда обнаруживается преступление человека, всякий становится для него чужим и посторонним, никто с ним не здоровается, и каждый в страхе сторонится его, как зачумлённого. Не исторгнутый из общины, он чувствует себя более одиноким и неприкаянным, чем, если бы оказался в заточении. Точно так же и супруга его, чтобы не тянулся к плову запятнавший себя бесстыдством и предательством, находится с ним в разводе до тех пор, пока он не искупит своего преступления. На это время женщина уходит в отцовский дом. Короче, пока бесстыдник не исправится, он пребывает вне рода человеческого. По собственной вине ставший изгнанником на родной земле, тщится он молитвами, служением другим и учением усовершенствовать свой нрав. Лишь тогда он возвращается и вновь принимается в жизнь общины. Отныне страсти и шайтан не одержат над ним верх, обретенная нравственная сила укажет ему благой путь. Встреченный тобою бедолага в молодости часто хворал и потому лишён был приличного воспитания и образования. В этом и кроется причина его преступления. В последние четыре года никто другой не нарушал в нашем государстве закон.

Речь идёт о супруге эмира Обители Счастья и вообще о положении женщин в этой стране.

У его величества эмира всего одна жена. Тут не принято, как у наших владык, собирать во дворце толпы наложниц и жён. Супруга эмира Хадиджа-бану участвует в государственных делах. Она печётся о воспитании и обучении женщин этой страны, она же охраняет их права и достоинство.

Женских школ в стране отнюдь не меньше, чем мужских, однако изучаемые в женских школах науки и искусства содержат преимущественно те сведения, которые нужны в жизни женщины. В преподавании, медицине и правоведении женщины усердствуют наравне с мужчинами. Разве не удивительно, что женщины допущены к судейской деятельности: есть, оказывается, черноглазые и белолицые, длиннокосые, безбородые и безусые красавицы-судьи! И эти дамы-судьи рассматривают попавшие к ним иски и разрешают тяжбы! Когда семейные ссоры, разводы, некоторые другие споры, возникающие между мужем и женой, а также иски женщин к мужчинам рассматриваются обычным судьёй, то перед исполнением приговор и заключение суда отправляют к женщинам-судьям, чтобы те проверили, не нарушаются ли права женщин. Над женщинами-судьями поставлен особый совет, состоящий из учёных дам и возглавляемый Хадиджой-бану. Права мужчин и женщин столь тщательно соблюдаются и зиждутся на такой справедливости и равенстве, что женщины в Обители Счастья совсем не похожи на наших туркестанских, которые не отличаются от животных, разве только обладают даром речи. Не похожи местные женщины и на европейек, превращённых в орудия разврата. Нет, не сравнить этих женщин ни с рабынями Азии, ни с очаровательными игрушками Запада. Нет тут одалисок, как в дворцах Кашмира, нет тут и блудниц, как во Франции.

Обитель Счастья – истинно исламская страна, поэтому нет в ней разделения на классы и сословия. Все равны между собой и разнятся друг с другом только природными дарованиями, только обретенными знаниями и славою. В этой стране благополучие почитается самым ценным богатством, а справедливость – высшим знанием и искусством. Итак, мужчины и женщины составляют два равноправных сословия, жизнь в обществе основана на том, что они исправляют и дополняют друг друга. В своих отношениях мужчины и женщины связаны договором. Невесту тут не покупают как вещь, родители не отдают её мужу как бесправную пленницу. Мужчина и женщина суть две равноправные стороны, их жизнь, чуждая насилию и несправедливости, укоренена во взаимной любви, обоюдном влечении, а также в строгом следовании законам.

В этом отношении меня более всего поразило следующее. В брачном договоре заранее оговаривается, будет ли жена работать в доме мужа и участвовать в занятиях мужа и его торговле, – если так, то определяется её доля в прибылях и убытках. Так что на следующий день после свадьбы накопленное мужем имущество и его деньги часто становятся собственностью и жены. Мусульманки Обители Счастья – хозяйки своих прав и самих себя не только на словах, но и на деле. Потому я и сказал, что их положение – неслыханное для Туркестана и невиданное для Европы.

Я был удивлён, услышав о следующем обычае: перед бракосочетанием женщины и мужчины приносят врачебные свидетельства о том, что не хворали раньше теми болезнями, которые переходят по наследству. Стариков не сочетают браком с молодыми девушками – такие браки запрещают, считая, что именно от них происходит разврат. Ташкентским богатым старцам-женихам, равно как и французским альфонсам, здесь нет места. Вероятно, благодаря столь необычным правилам я видел в этой стране только здоровых и крепких людей. Их нравственность и духовная сила исключительны – насколько мне известно, ничего подобного нет во всём мире.

– Но, положим, женщина или девица вышла замуж по любви, а потом любовь прошла, появилась неприязнь. Путь для измены открыт.

– Нет, у нас не бывает совместной жизни без любви. Сердцу не прикажешь, и, когда любовь остывает, человек подчиняется велению совести. Если даже слуг не берут насильно, то разве привяжешь силою женщину или друга? В день, когда луч любви гаснет окончательно, женщина извещает о своём решении покинуть дом мужа. Среди нас нет глупцов, надеющихся снискать любовь и привязанность посредством насилия и принуждения. Потому-то нет у нас и путей к изменам и незаконным вожделениям. Вы удивлены, господин мулла Аббас? Приведу примеры. Везде в мире по отношению к женщине допускается та или иная несправедливость, везде женщина обречена терпеть то или иное насилие. ... Лондон – величайший город в мире. Откуда же в нём появились, судя по переписи, сотни тысяч проституток? Только от ущербного образа жизни – можно ли в этом сомневаться?

Мулла Аббас восхищён пением одной из жительниц Обители Счастья.

– Я вижу, мой господин, вам нравится пение моей дочери. Туркестанская музыка, должно быть, так же приятна и хороша?

– Нет, мой господин, как раз наоборот. В Туркестане пение и музыка почитаются чем-то неприличным, препятствующим добронравию.

– Что за странная мысль? Конечно, музыку не следует использовать в

безнравственных и низменных целях, ведь она – зеркало наших тонких переживаний и самого духа человеческого, ясный образ гармонии и радости. Веселье твари от Бога, его нельзя почитать преступным. Пристойное музицирование, как и пение чистой незамутнённой души, ведёт человека от строптивости к покорности и почтению. Все, что имеет отношение к знанию и творчеству, – свято. Состояние человека – лишь печать их воздействия. Подобно тому, как знание проясняет ум, возвышенная музыка даёт излиться душе и чувствам, воспитывает их, смягчает сердце. Судья, наставляя людей в науках и законах, может привести общину к благоденствию. Но если судья учит дурному, то станет причиной её гибели. Умелый химик посредством своей науки может изготавливать лекарства, исцеляющие людей, но если изготовит яд и отраву, то создаст орудие всеобщего истребления. Нельзя думать, что музыка противоречит Исламу, – точно так же, как нельзя отречься от законовещения и химии. Да, туркестанские порядки совсем не похожи на наши. . .

#### *Толкование*

Было бы не совсем точным именовать футуристический проект Гаспринского «мусульманским» без ряда весьма существенных оговорок. Футуристические идеи Гаспринского развивались исключительно в плоскости социокультурной. Он выстраивал будущее не столько мусульманства, сколько тюркских народов, побуждая их к культуре, понятой как внеконфессиональный набор знаний о мире, а также техник для приведения этих знаний на службу человеку. Мусульманство занимает в схеме Гаспринского лишь место этической доминанты – традиции благочестия.

В проекте будущего Гаспринского преобладает технократическая компонента, именно поэтому его просвещенческая стратегия апеллирует к тюркским языкам и культурам, к «тюркизму» вообще, как той культурно-языковой среде, внутри которой и предполагается осуществить технократическую метаморфозу.

«Новый человек» в проекте Гаспринского может быть назван мусульманином лишь постольку, поскольку в те времена «мусульманство» было основным термином идентификации для российских тюрков. Фактически же проект Гаспринского – это проект национального тюркского обновления. Неудивительно поэтому, что Гаспринский оказался в числе зачинателей идеи пантюркизма, идеи культурного и политического единства тюркских народов, объединённых общим языком и родственными историческими судьбами. По мысли Гаспринского, тюркские народы, населяющие Россию (крымские и волжские татары, башкиры, тюркские народы Русского Туркестана), в силу своей культурной близости и мусульман-

ской идентичности вместе создают новые формы социальности и культурного бытия. При этом современные знания и технологии российским туркам следует воспринять из Европы, а точнее – из России. Соединение турецкой образованности, мусульманского благочестия и русского технократизма и должно было открыть дверь в будущее.

«Туркский» технизм Гаспринского оказался востребованным современным исламом, который нуждается в обновлении собственных техник, а также и в совершенно новых средствах интерпретации – богословских, научных, художественных, социальных. В этом смысле футурология Исмаила Гаспринского вполне может считаться частью модернизирующих тенденций в современной исламской культурной среде.

### ***Примечания:***

1. О выдающейся роли Исмаила Гаспринского в формировании пантюркистской идеи см., напр.: Горшков Н., Червонная С. Пантюркизм и панисламизм в российской истории и историографии//Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама. М. 2001. С. 83 и след.

2. См. содержательный очерк, посвящённый этим двум татарским богословам: Шарипова Р. М. Ислам доверяет разуму (татарские салафиты и джадиды)//Фундаментализм: Статьи. М. 2003. С. 79–89. См. также статьи Р. Хакимова и Л. Горяевой в «Отечественных записках». 2003. № 5.

3. См. подробные исследования В. Ганкевича, посвящённые просветительской деятельности Исмаила Гаспринского: «Джадидская реформа народного образования крымских татар в конце XIX – начале XX века» и «От исламского к светскому искусству (По страницам газеты «Тарджиман/Переводчик»)» (в книге: Ислам в Евразии... С. 378–400).



Фарда Асадов,

кандидат исторических наук,  
Институт востоковедения НАН Азербайджана

## ТРИ ПОХОДА ИСМАИЛА АС-САМАНИ В СТРАНУ ТЮРОК

История восточно-иранской династии Саманидов от возвышения, расцвета и до упадка постоянно и теснейшим образом была связана с тюрками Центральной Азии. Саманиды были для арабского халифата заградительным щитом от воинственных кочевников-тюрков и одновременно служили каналом экономической и культурной экспансии мусульманского мира на восток с середины IX века до момента, когда их столица Бухара в 992 году была завоевана Харуном б. Мусой Богра-ханом, представителем первой в мусульманском мире тюркской кочевнической династии Караханидов.<sup>329</sup>

Эти особенности истории Саманидов сделали их наследие важным элементом противоречивых концепций государственности и национальной идентичности в Центральной Азии в современную эпоху. В советское время правление Саманидов было признано этапом появления и развития таджикской народности в ходе освободительной борьбы с арабскими и тюркскими захватчиками. Подобная концепция удобно ложилась в схему исторических этапов формирования «социалистических наций» в Советской Средней Азии. После развала СССР в официальной идеологии независимого Таджикистана Саманидам прибавили еще и качество основателей первого таджикского государства, в котором были созданы идеальные условия для развития национальной культуры и определены традиции и политические границы таджикской государственности.<sup>330</sup>

Государство Саманидов особенно в период правления самого выдающегося представителя династии Исмаила б.Ахмада (892-907), безусловно, было самодостаточным политическим образованием со своей системой центрального управления, вассально-даннических отношений с пограничными областями и внутренней политикой. Однако не следует забывать, что из далекого Багдада было трудно оперативно реагировать на постоянные угрозы тюркских вторжений. Саманиды на протяжении

<sup>329</sup> В.В.Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. 1, М. 1963, с. 320.

<sup>330</sup> Kirill Nourzhanov. The Politics of History in Tajikistan: Reinventing the Samanids - Harvard Asia Quarterly. Vol. V, No 1, Winter 2001.

более чем столетия держали границу мусульманского мира и халифата против тюрок Мавераннахра. Они всегда искали официальной санкции багдадских халифов на правление и были, таким образом, частью политической организации халифата. По мнению В.В. Бартольда, современные Саманидам шиитские династии Зияридов и Буидов в большей степени, чем Саманиды, «старались удовлетворить персидским национальным стремлениям.»<sup>331</sup> Некоторые исследователи даже считают возможным утверждать, что Саманидам вообще не было присуще чувство иранской идентичности, хотя они и претендовали на происхождение от знатной персидской фамилии Бахрама Чубина.<sup>332</sup>

Очевидно, что наряду с общим признанием заслуг Саманидов в развитии институтов государственного управления и создании условий для расцвета искусства и культуры в Центральной Азии, в понимание своеобразия государства Саманидов оппоненты привносят вопрос о его этнокультурной принадлежности и прямой связи с современными государствами региона. Будучи замаскированным из реалий современных государственно-политических отношений этот вопрос больше отражает современные противоречия, чем помогает пониманию истории Саманидского государства. Нахождение столицы Саманидов Бухары и важнейшего культурного и экономического центра Самарканда вне пределов современного Таджикистана становится, таким образом, импортированной в современность реальностью исторического прошлого и с логической последовательностью вызывает чувство утраты у поборников таджикско-персидской идентичности государства Саманидов.<sup>333</sup>

Этнокультурная самодостаточность современных таджиков, несомненно, имеет свою границу с тюркской. Обозначаемые данными средневековых источников политические и культурные границы мира тюркских кочевников таят в себе соблазн быть истолкованными как границы таджикско-персидского мира.

Сведения арабских источников о событиях истории Саманидов, на первый взгляд, также легко могут быть использованы как аргументы в пользу мнения о доминировании персидского (или даже таджикского, согласно мнению некоторых современных идеологов) национально-культурного

---

<sup>331</sup> В.В. Бартольд. Туркестан, с. 284.

<sup>332</sup> Cyrus Shahmiri. The Samanid empire. [http://www.allempires.com/article/index.php?q=samanid\\_empire](http://www.allempires.com/article/index.php?q=samanid_empire)

<sup>333</sup> Здесь необходимо также и упомянуть, что тот же Самарканд в несколько более позднее время был столицей не менее могущественной державы Тимуридов, избранной прототипом узбекской государственности.

фактора в политике и идеологии государства Саманидов. Особенно это относится к известиям о столкновениях Саманидов с тюрками.

Среди четырех потомков основателя династии Самана-Хода (819-864), правителей Герата, Усрушаны и Шаша, Ферганы, наиболее известен в арабских источниках Нух б. Асад, правивший в Самарканде с 819 г. Эту известность он получил благодаря своим походам против тюрков. В правление халифа ал-Мамуна (813-833) его брат Абу-Исхак, будущий халиф ал-Мутасим (833-842), приходит к решению создать собственную гвардию из тюркских рабов и направляет к Нуху б. Асаду своих людей с поручением выкупать захваченных военнопленных-тюрков. Каждый год к ал-Мутасиму отправлялось определенное количество, пока у него не набралось 3 тысячи.<sup>334</sup> Арабский историк ат-Табари сообщает о рейде тюркского народа тугузгузов<sup>335</sup> в Усрушану в 205 г. хиджры (820-821).<sup>336</sup> В ходе этих событий в плен был взят тюркский воин Тулун и отправлен Нухом б. Асадом ко двору ал-Мамуна.<sup>337</sup> Карьера Тулуна, как известно, была невероятно удачной, пять его потомков последовательно правили Египтом на протяжении почти четырех десятилетий (868-905).

В 840 году Нух совершил победоносный поход в страну тюрков и установил контроль над ключевым торговым центром Исфиджабом,<sup>338</sup> в котором правила местная тюркская династия. Граница с тюрками была обозначена стеной, которую Нух построил «вокруг виноградников и пашен жителей.»<sup>339</sup> В этом Нух б. Асад все еще следовал старой традиции отгораживаться от воинственных кочевников так называемыми «длинными стенами.» Несомненно, эти стены имели реальное оборонительное значение, однако немаловажно было и то, что стена симво-

---

<sup>334</sup> Kitab al-Boldan auctore Ahmad ibn Abi Ya'kub ibn Wadih al-katib al Ya'kubi. – Leiden, 1892, p. 255

<sup>335</sup> Каждый раз использование этого термина в арабских источниках нуждается в уточнении, какой именно тюркский народ подразумевается в сообщении. Исследователи расходились во мнении об этимологии слова. Относительно многих сообщений арабских источников о тугузгузах, можно сказать, что в них идет речь об уйгурах. Однако в ряде других сообщений, в том числе и данном известии ат-Табари, подразумевать уйгуров под этим названием нет никаких оснований, хотя до падения уйгурского каганата оставалось еще два десятилетия. Не имея возможности в данной статье продолжить эти рассуждения, можно заключить, что тугузгузы в данном эпизоде были указанием на гуззов (огузов) или карлуков, игравших важную роль в межплеменных отношениях евразийских степей и в жизни уйгурского каганата.

<sup>336</sup> Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammad ibn Djarir at-Tabari cum allis ed. M.J. de Goeje. Ser. I-III – Leiden, 1879 – 1890, ser III, p. 1044.

<sup>337</sup> В.В.Бартольд. Очерк истории туркменского народа. - Соч., т. II (1) М. 1963, с. 555

<sup>338</sup> Вероятное месторасположение у современного селения Сайрам к востоку от Шымкента. (В.В.Бартольд. Очерк истории туркменского народа. - Соч., т. II (1) М. 1963, с. 548.)

<sup>339</sup> В.В.Бартольд. Туркестан, сс. 269-270.

лизировала грань между двумя мирами, вдоль которой царила взаимная враждебность и непримиримость.<sup>340</sup>

Племянник Нуха б. Асада, наиболее выдающийся представитель династии и истинный строитель государства Саманидов Исмаил б. Ахмад, совершил, согласно арабским источникам, две большие кампании против тюрков. Наиболее известен первый поход Исмаила, датируемый 893 годом (280 г.х.), в ходе которого был захвачен город Талас (Тараз), и вся местность от Исфиджаба до Таласа была отдана под управление исфиджабских правителей тюркского происхождения, признававших суверенитет Саманидов. Мусульмане убили 15 тысяч и взяли в плен 10 тысяч тюрков, в том числе и жену тюркского правителя Хатун.<sup>341</sup> Имевшаяся в городе христианская церковь была обращена в мечеть.<sup>342</sup>

Следующее крупное столкновение с тюрками произошло через 11 лет в 903 г. (291 г.х.). Свидетельства арабских источников об этом событии более туманны. В.В. Бартольд, труды которого по Центральной Азии можно без преувеличения считать энциклопедией по средневековой истории и культуре региона, многократно в своих сочинениях говорит о предыдущих столкновениях, однако по моим наблюдениям, только однажды упоминает об этом событии 903 г.<sup>343</sup> Согласно источникам, тюрки выступили в поход значительными силами. Их военный лагерь состоял из семисот шатров, каждый шатер принадлежал одному предводителю. Исмаил выставил против них верное войско со своим полководцем и отрядами добровольцев. Сражение закончилось победой мусульман, им достался лагерь неприятеля и богатая добыча.<sup>344</sup> Больше никаких особых деталей этого события не приводится.

В Мешхедском списке сочинения Ибн ал-Факиха ал-Хамадани «Ахбар ал-Булдан» сохранилось сообщение о крупном сражении Исмаила

---

<sup>340</sup> Ф.М. Асадов. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. – Баку: Элм, 1990, сс 3-8. Стена Нуха б. Асада, весьма вероятно, была одной из последних попыток возведения оборонительного вала против тюрков мусульманским населением Центральной Азии, и ее значение как политического и идеологического предприятия было, возможно, гораздо большим, чем военно-фортификационное значение.

<sup>341</sup> *Annales*, ser. III, 2138. Об этих же событиях сохранилось известие у Ибн ал-Асира (Ibn el-Athiri. *Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. Ed. C.J. Tornberg, vol. 1-14, Upsalie et Lugduni Batavorum, 1851-1876 – vol. V, p. 465) и ал-Масуди (Абу-л-Хасан Али ибн ал-Хусайн ибн Али ал-Масуди. Золотые копи и россыпи самоцветов. Составление, перевод с арабского, комментарии и указатели Д.В. Микульского. – М.: Наталис, 2002. с. 439). Арабские источники не указывают, какой тюркский город был захвачен. Необходимое уточнение вносит Наршахи (см. ниже).

<sup>342</sup> Мухаммад Наршахи. История Бухары. Перевод с перс. Н.Лыкошина, под ред. В.В. Бартольда. – Ташкент, 1897, с. 108.

<sup>343</sup> В.В. Бартольд. Исмаил б. Ахмад. - Соч., т. II (2) М. 1964, с. 522.

<sup>344</sup> *Annales*, ser. III, 2249; Ibn el-Athiri, vol. V, p. 391.

б. Ахмада с тюрками, сопровождаемое любопытными деталями. Географический труд Ибн ал-Факиха был завершён около 903 г., и, по преданию, состоял из пяти томов. Сохранившийся сокращённый список 1022 г. был издан де Гье в 1885 г в известной серии «*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*». Уже после этого издания, в конце XIX века в Мешхеде была найдена рукопись объёмом в 212 листов, первые 132 листа которой оказались ранее неизвестным сокращением указанного географического труда, получившим название Мешхедской рукописи Ибн ал-Факиха. В ней от полной редакции сохранились 11 глав, не вошедших в издание де Гье. Среди них были две главы, посвящённые тюркам. Из этих глав отрывок о путешествии Тамима б. Бахра к уйгурам был переведён на английский язык и исследован В.Ф. Минорским.<sup>345</sup> А в 1939 г. под заглавием «Рассказ о гуззах и «дождевом камне» С.Л. Волин опубликовал русский перевод отрывка, содержащего интересное нас сообщение.<sup>346</sup> Полный перевод на русский язык глав о тюрках Мешхедской рукописи Ибн ал-Факиха увидел свет в 1990 г.<sup>347</sup>

В рассказе сообщается, что Исмаил б. Ахмад выступил с двадцатью тысячами воинов против шестидесяти тысяч тюрков. Накануне сражения находящиеся в его войске тюрки предупредили, что тюркский колдун собирается наслать на мусульман град, способный уничтожить все войско. Исмаил устыдил своих воинов, усомнившись, что простой смертный способен на то, что находится в воле одного Аллаха. Однако перед началом сражения на мусульман стала действительно надвигаться огромная туча, из которой раздавались устрашающие звуки. В стане мусульман началось смятение, однако Исмаил, не обращая внимания на то, что творится вокруг, совершил два коленопреклонения и воззвал к Аллаху: «Я знаю, что Ты всемогущ, и никто, кроме тебя, не способен творить добро или зло. Эта туча, если прольётся дождем на нас, будет соблазном для мусульман и покажет силу многобожников. Отведи от нас ее зло своим могуществом и силой, о Всемогущий и Всесильный!» Исмаил продолжал молиться, пока не послышались радостные крики его воинов, возвестившие о том, что туча стала сыпать градом на тюркское войско, нанося огромный урон людям и лошадям. Примечательно, что когда воины предложили напасть на ослабевшего противника, эмир

---

<sup>345</sup> V.Mirnorsky. Tamim b. Bahr's Journey to Uyghurs. – *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol XII, pt. 2, 1948, pp. 279-305.

<sup>346</sup> Материалы по истории туркмен и Туркмении.: М. – Л., 1939, сс. 153-155.

<sup>347</sup> Ф.М. Асадов. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. – Баку: Элм, 1990, сс. 43-56.

запретил со словами: «Нет, потому что муки от Аллаха губительнее и горше».<sup>348</sup>

Этот рассказ обнаруживает больше сходства с сообщениями ат-Табари и Ибн ал-Асира о походе 291 г.х. (903/904 г.), чем с обстоятельствами первого похода 892 г. Семьсот шатров в тюркском войске могли принадлежать сотникам и ближайшему окружению тюркского предводителя, что позволяет оценить общее количество воинов примерно в 60 тысяч: сколько и указывается в сообщении Ибн ал-Факиха. В обоих случаях сообщается о захвате лагеря тюрков с богатой добычей. Однако есть и существенное расхождение: Исмаил не стоял во главе своего войска в походе 903 г., тогда как в нашем сообщении он центральная фигура рассказа, главное действующее лицо, обеспечившее победу мусульман. Это несовпадение деталей позволило автору этих строк предположить в своей ранней публикации, что, возможно, между двумя известными нам походами был еще и другой, о котором у Ибн ал-Факиха сохранились эти легендарные известия.<sup>349</sup> И все же молчание наших надежных источников об этом предполагаемом походе настораживает. Насколько достоверным можно считать сообщение Ибн ал-Факиха?

Эпизод с Исмаилом ас-Самани является частью рассказа о способностях тюрков вызывать дождь, град и другие стихийные явления, передаваемого со слов некоего Абу ал-Аббаса Исы б. Мухаммада б. Исы ал-Марвази. И.Ю.Крачковский считал, что это известный литератор и писатель IX века Абу ал-Аббас Джафар б. Ахмад ал-Марвази.<sup>350</sup> Ибн ан-Надим называет Джафара ал-Марвази автором первой книги из серии «Ал-Масалик ва-л-Мамалик.»<sup>351</sup> И.Ю.Крачковский сомневался в правоте Ибн ан-Надима, поскольку книга ал-Марвази увидела свет лишь после его смерти в 887 г., тогда как первая редакция «Китаб ал-Масалик ва-л-Мамалик» Ибн Хордадбеха относится к 847 г. Если же и нам согласиться с отождествлением первого передатчика нашего рассказа с Джафаром ал-Марвази, тогда придется согласиться и с тем, что Исмаил ас-Самани совершил три похода против тюрков, поскольку два других состоялись после смерти Джафара ал-Марвази.

Более настойчивые поиски в средневековой био-библиографической литературе помогают установить, что имя нашего рассказчика полностью совпадает с именем известного грамматиста и языковеда Абу ал-Аббаса

---

<sup>348</sup> Там же, с. 52; Материалы по истории туркмен и Туркмении, с. 155.

<sup>349</sup> Там же, с. 142.

<sup>350</sup> И.Ю.Крачковский. Избранные Сочинения. Т. IV – М.-Л., 1957, с. 127.

<sup>351</sup> Мухаммад б. Исхак б. ан-Надим. Ал-Фихрист. – Бейрут, 1964, с. 150.

Исы б. Мухаммада б. Исы ат-Тахмани ал-Марвази ал-Лугави.<sup>352</sup> Иса ал-Марвази много путешествовал по восточным областям халифата, неоднократно бывал на окраинах мусульманских владений в Центральной Азии. Его рассказы, в частности, о женщине, якобы не принимавшей пищу более 20 лет, приобрели широкую известность.<sup>353</sup> Иса ал-Марвази скончался в 293 г.х. (904/905 г.), т.е. менее, чем через два года после завершения Ибн ал-Факихом своей книги (903 г.) Так что, рассказ о дождевом камне Ибн ал-Факих мог слышать непосредственно из уст ал-Марвази. В более позднее время Йакут ал-Хамави приводит этот рассказ со слов самого Ибн ал-Факиха.<sup>354</sup>

Таким образом, можно считать цепочку передатчиков вполне надежной, а оригинальность рассказа также не вызывающей сомнений. Могли ли ат-Табари и Ибн ал-Асир оставить без внимания такое крупное столкновение Исмаила ас-Самани с тюрками, никак не меньшее, чем то, о котором они говорят для 903 г.? Если исходить от противного и предположить, что рассказ Исы ал-Марвази все же имеет отношение к известному походу 903 г., то необходимо объяснить те расхождения, которые обнаруживаются между рассказом Ибн ал-Факиха и известиями ат-Табари и Ибн ал-Асира.

Авторы хроник указывают, что Исмаил ас-Самани не стоял во главе войска. Из исследуемого рассказа, однако, создается впечатление, что он был главным лицом, обеспечившим победу мусульман. Обратимся к тексту: Исмаил в соприкосновение с тюрками так и не вошел. Он отказался от нападения на побиваемых градом тюрков. И мусульмане только наутро вошли в брошенный лагерь и захватили добычу. Сражения как будто и не было вовсе. Стихия повергла противника, и победа была дарована мусульманам за их веру и стойкость против искушения. Для серьезного историка ат-Табари, в сообщениях которого присутствует определенный отбор сведений, фантастические детали первоисточника, если им был Иса ал-Марвази, могли показаться неубедительными, и он привел лишь выжимку, которую считал достоверной. Ибн ал-Асир, в данном случае, брал сведения у ат-Табари. Возможно также, что был и другой, более достоверный первоисточник, который и использовал ат-Табари. Йакут ал-

---

<sup>352</sup> Тарих Багдад ау Мадинат ас-Салям ли-л-хафиз Аби Бакр Ахмад б. Али ал-Хатыб ал-Багдади. – ал-Кахира. Дж. IX, с. 171.

<sup>353</sup> Ибн ал-Имад ал-Ханбали, Шазарат аз-Захаб фи ахбар ман захаб – Бейрут [б.г.], дж. 2, сс. 210-211; Ал-Хафиз Мухаммад б. Ахмад аз-Захаби. Ал-Ибар фи хабар ман габар. – Ал-Кувейт, 1960-1961, дж 2. с. 96. Иса ал Марвази скончался в 293 г.х.

<sup>354</sup> Jacut'e geographisches Worterbuch aus den handschriften zu ... hrsg. von F. Wustenfeld. Bd. 1-6. – Leipzig, 1866-1873, bd. I, p. 840)

Хамави, не будучи историком и столь требовательным к материалу, включил этот рассказ в свой труд, видимо, без особых колебаний и со слов самого Ибн ал-Факиха.

Однако Иса ал-Марвази – реальное лицо, более того он известен как проживший много лет на границе мусульманских владений с тюрками. И живой контакт его с автором «Ахбар ал-Булдан» вполне вероятен. Следует разобраться в мотивациях появления этого сообщения, тем более, что сочинения арабских географов, хотя и собирали рассказы о чудесах дальних стран, однако в случаях, пересекающихся с историческими событиями и личностями, особенно при наличии цепочки передатчиков, отслеживаемой до вероятного очевидца события, заслуживают более пристального изучения.

Абу ал-Аббас ал-Марвази говорит, что слышал рассказ о сражении с тюрками будто бы из уст самого Исмаила б. Ахмада. Очень характерно, что перед тем, как дать слово Исмаилу, Абу ал-Аббас рассказывает о своих настойчивых поисках сведений о способности тюрок вызвать стихийные бедствия и приводит рассказ о встрече со старым чиновником, собиравшим сведения об упоминавшемся выше Нухе б. Асаде, дяде Исмаила. Этот чиновник не сообщил ему ничего нового и только сказал, что Нух б. Асад также интересовался этим вопросом по поручению правителя Хорасана Абдаллаха б. Тахира и самого халифа ал-Мамуна. Нух собрал старейшин и дружественных тюрок, чтобы спросить о причинах таких способностей их соплеменников, но никто не смог сообщить ничего конкретного. И только за этим следует рассказ Исмаила уже в передаче самого Исы ал-Марвази. Главный посыл рассказа: победу над необъяснимым могуществом тюрок дарует Исмаилу не его легендарная отвага и полководческий талант, а крепость его веры и могущество самого Аллаха.

Мотив защиты Аллахом мусульман перед лицом многочисленного противника в мусульманской традиции восходит к преданию о походе южно-аравийского правителя Абрахи против Мекки, известном как «поход слона». Фиксация этого предания происходила как комментирование сто пятой суры Корана, которая так и была названа «Слон». Коранический текст немногословен: «Неужели ты не видишь, как поступил господь твой с людьми слона?! Разве не обратил он их хитрость в ошибку?! Послав на них птиц, которые забросали их камнями твердыми, превратившими их словно в выеденную траву».<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> Коран, сура 105, аяты 1-5.



Мусульманское предание прибавляет много дополнительных подробностей. Христианский наместник Абраха намерился уничтожить Мекканский дом Аллаха, чтобы отвратить полонников от поклонения Каабе и направить их на поклонение церкви, построенной им в Сане, столице Йемена. Боевой слон сопровождал войско и должен был утратить мекканцев. Горожане оставили город, однако войско Абрахи так и не смогло разрушить Каабу: слон опустился перед ней на колени, а тут и налетели птицы, побили йеменцев и эфиопов камнями, и те бежали. Любопытен эпизод, который исследователи предания считают более поздним мусульманским добавлением, призванным выделить особую роль Абд ал-Мутталиба, деда пророка Мухаммада. На подходе к городу воины Абрахи захватили стадо верблюдов, из которых двести животных принадлежали Абд ал-Мутталибу. Мекканец выехал навстречу Абрахе просить о своих верблюдах. Йеменский предводитель удивился, что мекканец просит о верблюдах, но не о святыне, которую он вознамерился уничтожить. На это Абд ал-Мутталиб ответил: «Я хозяин верблюдов, а у храма (Каабы) свой хозяин, и он ее защитит!»<sup>356</sup>

Особый интерес может представлять также сравнение с другим, немусульманским преданием, связанным со сражением при Герате 589 г. Тюркский хакан Савэ большими силами вторгся в Иран. Против него выступил сасанидский военачальник, наместник Азербайджана Бахрам Чубин. Подробности сражения сохранились у арабских историков. Однако интересующее нас предание имеется только у Фирдоуси в «Шахнаме». Будто бы накануне битвы Бахрам Чубин видит во сне, что войско его разбито, а сам он бредет пешком, прося пощады. Несмотря на дурное предзнаменование, Бахрам все-таки начинает битву. И тут тюрки прибегают к колдовству. Бросая в небо огонь, колдуны вызывают ветер и черную тучу, из которой начинает сыпать на персов стрелами. Бахрам кричит, что это обман, что стрел на самом деле нет – и колдовство рассеивается, персы побеждают.

Л.Н.Гумилев, подробно исследовавший материалы о битве при Герате, считает рассказ о колдовстве тюркским преданием. Он приводит похожие эпизоды колдовства при сражениях тюрков как ранее для битвы при Герате, так и для более позднего времени.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> М.Б.Пиотровский. «Поход слона» на Мекку. (Коран и историческая действительность). – Ислам: религия, общество, государство: М., 1984, сс. 28-29.

<sup>357</sup> Л.Н.Гумилев. Древние тюрки. – Товарищество «Клышников, Комаров и Ко.»: М., 1993, сс. 83-84

Уместно вспомнить, что Саманиды претендовали на происхождение от героя Гератской битвы Бахрама Чубина из знатного рода правителей Азербайджана Михранидов. После победы над тюрками Бахрам возглавил восстание против шахиншаха Хормизда и захватил власть. Однако сын Хормизда Хосров Парвиз при поддержке византийцев вернул престол. Бахрам Чубин был вынужден искать убежища у своих недавних врагов тюрков.<sup>358</sup>

Сравнивая рассказ Ибн ал-Факиха с этими легендами, можно обнаружить следующие совпадения:

1. Устрашающее воздействие противника заключалось не столько в численности войска, сколько в необычных эффектах: необычное животное, призванное устроить мекканцев, туча, мечущая град и стрелы.

2. Предводитель получает предварительные сигналы и предупредительные о надвигающейся угрозе: Абраха предупреждает о намерении разрушить Каабу, Исмоила предупреждают тюрки из его войска, Бахрам видит сон.

3. Предводители уверены в отвращении угрозы: Абд ал-Мутталиб и Исмоил верят в божественное вмешательство, Бахрам Чубин также проявляет стойкость духа и не поддается на чары колдуна, правда, сила его религиозных убеждений тут ни причем.

4. Победа над врагом достигается могуществом Аллаха, практически без каких-либо действий со стороны правоверных. И только Бахрам единолично разрушает колдовство, а победа достается в результате сражения.

Можно прийти к заключению, что обстоятельства рассказа, сохранившегося у Ибн ал-Факиха, имеют отношение к походу 903 г. Сюжет и детали рассказа напластованы на реальные события и, по-видимому, связаны и навеяны легендами о способности тюрков вызывать дождь и град, а также кораническим сюжетом о защите Аллахом своих последователей. Более рациональное объяснение победы над колдовством в сюжете Гератской битвы, по-видимому, объясняется тем, что, несмотря на популярность преданий о Бахrame Чубине, он не мог считаться последователем единобожия.

---

<sup>358</sup> Там же, с. 132. Михраниды были одним из семи великих иранских родов. Их родовые владения располагались в Южном Азербайджане. Любопытно, что современник Бахрама Чубина, и очевидно, его родственник и единомышленник Михран бежал от преследований Хосрова II в Албанию (современный Азербайджан), где положил начало албанской ветви Михранидов, самый выдающийся представитель которых князь Джаваншир долго и успешно оборонялся от арабов, пока не пал в результате инспирированного Византией заговора через 90 лет после Гератской битвы (680 г.). См.: З.М. Буниятов. Азербайджан в VII – IX вв. – Баку, 1965, сс. 58-59, 86.

Однако вызывает любопытство то обстоятельство, что фантастический сюжет возник и был зафиксирован надежным источником вовсе не спустя много лет после сражения, а буквально сразу после событий. Это позволяет делать предположения о возможной мотивированности и направленности создания легенды.

Ко времени повествуемых событий отношения тюрок с оседлым мусульманским населением получили многостороннее развитие. Возобновились торговые отношения после активной фазы завоеваний и установления военного равновесия. Караванные маршруты возродились. Борцы за веру, так называемые добровольцы, проживавшие на границе с тюрками («ал-мутатаваин», или короче «ал-мутаваин»), не только сражались с оружием в руках, но и служили послами доброй воли по налаживанию мирных контактов. Одним из первых таких посланцев, прошедшим весь путь до столицы уйгуров в Каракоруме, был Тамим ибн Бахр ал-Мутаваин. Его миссия состояла, по нашим предположениям, около 808 г.<sup>359</sup> В самом Багдаде тюрки начинают служить в войске уже в правление халифа ал-Мамуна (813-833). У Саманидов, следуя практике сложившейся еще в доисламское время, тюркские воины состояли на военной службе, возможно, с самой ранней истории династии. Не случайно, что именно к Нуху б. Асаду обращался ал-Мамун с просьбой высылать тюркских воинов. В нашем рассказе говорится о тюрках в войске Исмаила, к тому же имевших родственников в стане противника. Тюрки селятся в городах Мавераннахра. В городе Фарабе несли гарнизонную службу отряд мусульман и отряд тюрок-карлуков, сообщает нам тот же Ибн ал-Факих.<sup>360</sup> Саманиды устанавливают взаимовыгодные отношения с местными тюркскими династиями. После захвата Исфиджаба, местный правитель-тюрк остается у власти и выплачивает Нуху б. Асаду лишь символическую дань в размере 4 даников (2/3 дирхама) и метлы.<sup>361</sup>

С этими интенсивными контактами происходит и культурное взаимодействие, усиливается тенденция исламизации тюрок. Принятие ислама тюрками происходит добровольно, через многочисленные миссии. Спустя некоторое время все новые, и новые группы тюркского населения принимают ислам. Очень показателен диалог Ибн Фадлана с тюркским проводником (921 г.): “Чего хочет господь наш от нас? Вот он убивает нас холодом, и если бы мы знали, чего он хочет, мы непременно это ему дали бы”. Тогда я сказал ему: “Скажи ему: Он [Аллах] хочет от вас, чтобы вы

<sup>359</sup> Ф.М.Асадов. Арабские источники, с. 31-33.

<sup>360</sup> Там же, с. 44.

<sup>361</sup> В.В.Бартольд. Очерк истории туркменского народа. - Соч., т. II (1) М. 1963, с. 548

сказали: “нет бога, кроме Аллаха”. Он же засмеялся и сказал: “Если бы нас этому научили, мы обязательно это сделали бы”.<sup>362</sup>

Расширение границ мусульманского мира, распространение ислама и служение халифу было важнейшим элементом идеологии государства Саманидов. Думается, именно Исмаил ас-Самани яснее других представителей династии понимал преимущества этого идеологического обеспечения для устойчивости своей государственности и династии. «Он всегда подчинялся халифу и во всю свою жизнь ни на один час не возмущался против халифа; все распоряжения халифа он исполнял в точности» – говорит об Исмаиле Мухаммад Наршахи в «Истории Бухары».<sup>363</sup> Однако, почему же Наршахи, который об истории Саманидов и, особенно, об Исмаиле б. Ахмаде сохранил для нас много подробностей из местных источников, не упоминает о походе 903 г. и не приводит легенды об испытании веры мусульман в сражении с тюрками?

Известно, что “История Бухары” в своем первоначальном виде была написана Наршахи на арабском языке для Саманида Нуха б. Насра около 943 г. В первой четверти XII в. она была переведена на персидский язык Абу Насром Ахмадом б. Мухаммедом Кубави. Предполагается, что при этом в тексте были сделаны сокращения, а также могли быть введены дополнения.<sup>364</sup> К началу XII в. принятие ислама тюрками Центральной Азии было свершившимся фактом. Саманидов сменила тюркская кочевая династия Караханидов, весьма вероятно, предводителей тех самых тюркских народов, с кем приходилось сталкиваться Исмаилу Саманиду. Сохранение этой легенды отражало ситуацию столетней давности и создавало бы недоразумение по поводу былого противостояния тюрков с мусульманами.

Чтобы понять обоснованность и целесообразность политики Исмаила распространять ислам и интегрировать тюрков в мусульманский мир, обратимся к интересному сообщению ал-Балазури. Правитель Хорасана, знаменитый Асад б. Абдаллах, чьим именем Саман-худат назвал своего сына, будущего деда Исмаила ас-Самани, прибыл в Самарканд в 724 г. и назначил туда наместником ал-Хасана ибн Аби-л-Амаррату. Тюрки часто нападали на Самарканд, и ал-Хасан не мог обеспечить защиту города:

---

<sup>362</sup> Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. (Перевод А.П.Ковалевского) – Харьков, 1956., с. 125.

<sup>363</sup> Мухаммад Наршахи. История Бухары, с. 115

<sup>364</sup> “История Бухары” Наршахи (к истории сложения текста и о задачах его издания) // Краткие сообщения института народов Азии. № 69. Исследование рукописей и ксилографов Института народов Азии. М. АН СССР. 1965 с. 158.: <http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Narsachi/otryv1.phtml?id=1418>

каждый раз бросался в преследование, но никак не мог настичь нападавших. В очередной раз испытал неудачу, он проклял тюрок: «О Аллах! Смети их с лица земли, ускорь их смерть и свяжи им ноги!» Далее ал-Балазури сообщает: «Самаркандцы в тайне ругали его за это и говорили: «Наоборот, Аллах завязал наши ноги, а их сделал быстроногими.»<sup>365</sup> Для жителей Самарканда, чей город всего лишь за десяток лет до назначения ал-Хасана был взят войсками Кутайбы б. Муслима (712 г.), арабский наместник был, очевидно, не ближе, чем тюрки, с кем их связывали долгие торговые контакты, а также сопротивление первым завоевательным походам арабов.

Асад б. Абдаллах был, безусловно, мудрым правителем. Он хорошо понимал, какими должны быть условия стабильности арабского влияния в регионе: это использование предыдущего опыта взаимоотношений между кочевыми тюрками и оседлым населением Мавераннахра, и распространение ислама через убеждение наряду с сильной местной властью. Вот как о нем говорит Наршахи: «По преданию, он был человек весьма добродетельный и храбрый. Он заботился о поддержке знатных и древних родов и почитал родовитых людей, как из арабов, так и из туземцев.»<sup>366</sup>

Исмаил б. Ахмад был наиболее успешным продолжателем этой политики, на которой он и строил влияние и могущество своей династии. Крупные общественные сооружения он предлагал превращать в мечети: в Таразе так поступили с церковью, а в Варахши он уговаривал сделать это с дворцом местного владетеля.<sup>367</sup> Характерным для политики Саманидов было отношение к крепостным стенам, возводившимся с давних пор для защиты земледельческих волостей от набегов тюркских кочевников. Выше говорилось о значении этих стен как пограничных символов. Исмаил первым из Саманидских эмиров отказался поддерживать эти стены вокруг земледельческого района Бухары, заявив, что пока он жив, он будет стеной Бухары.<sup>368</sup> Принято считать, что это стало возможным благодаря особой отваге и военной мощи Саманидов.<sup>369</sup> Однако, для жителей области, находящейся в непосредственной близости к границе, вряд ли наличие сильного войска под командованием эмира в столице гарантировало безопасность от неожиданных набегов. Большой гарантией,

---

<sup>365</sup> Ахмад ибн Йахйя ибн Джабир ал-Балазури. Завоевание Хорасана (Извлечение из сочинения “Футух ал-булдан”) – Дониш: Душанбе, 1987, с. 273.

<sup>366</sup> Мухаммад Наршахи. История Бухары, с. 77.

<sup>367</sup> В.В.Бартольд. История культурной жизни Туркестана. - Соч., т. II (1) М. 1963, с. 207.

<sup>368</sup> Мухаммад Наршахи. История Бухары, с. 47.

<sup>369</sup> Там же; Abdulmuhammad Hiloli. The importance of the Samaind state for the history of Islamic civilization. <http://members.tripod.com/~khorasan/Miscellaneous/SamanidState.html>;

действительно, могли быть укрепления и постоянная караульная служба. Имелись, по всей видимости, другие гарантии, снижавшие риски вторжения – долговременные договоры, практика торговых и политических контактов, присутствие тюркских поселенцев в пределах владений Саманидов и преобладание тюрок в их войске.

Многие исследователи согласны с тем, что в отличие от других современных им династий иранского происхождения, Саманиды имели более сбалансированную политику с тюрками и другими народами. Вместе с тем, слишком категорично звучит утверждение одного из исследователей, что было бы у Саманидов больше времени, они смогли бы создать образцовое интегрированное общество.<sup>370</sup> Политика Саманидов была направлена на установление такой модели государственности, которая, действительно, максимально интегрировала разнонаправленные факторы влияния для устойчивости их династийного управления. Но с другой стороны, положительный эффект культурной интеграции стирал различия между различными династиями в регионе, тюркскими и иранскими. Этот процесс не мог все время находиться на службе одной династии. Не только измена тюркской гвардии, но также и знати, и пассивное отношение населения, «также не сочувствоваших, ни деспотическим стремлениям Саманидов, ни бюрократической централизации»,<sup>371</sup> способствовали в конце X века тому, что государство Саманидов было сокрушено Караханидами. Приход тюркской династии был естественен и не означал никакого радикального изменения в развитии культуры и государственности в регионе. Достаточно вспомнить, что Наршахи писал свое сочинение при персах Саманидах на арабском языке, а Кубави при Караханидах перевел его на персидский.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Kirill Nourzhanov. The Politics of History in Tajikistan

<sup>371</sup> В.В.Бартольд. История Туркестана. - Соч., т. II (1) М. 1963, с. 123.

<sup>372</sup> Мухаммад Наршахи. История Бухары, с. 8. В предисловии автор перевода говорит: «Эта книга была сочинена на арабском языке ... Ввиду того, что (теперь) люди большею частью не питают склонности к чтению арабских книг, мои друзья просили меня перевести эту книгу на персидский язык; я согласился и перевел книгу в месяце джумади-л-аввал 522 г. (1128 г.).»

## О ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ ТУРЕЦКИХ ХИКАЙАТОВ

Влияние персидской литературы в турецком фольклоре тесно связано с влиянием книжной культуры и литературной традиции в целом. Наиболее ярко оно выражено в специфическом жанре турецкого фольклора — *хикайате*, или турецкой народной повести. Традиционным ареалом зарождения и распространения *хикайатов* принято считать северо-восток Турции и районы, граничащие с Ираном.

*Хикайат* представляет собой бытовавший некогда исключительно в устной форме, а впоследствии записанный прозаический текст новеллистического или фантастического содержания с поэтическими фрагментами. Такие повествования в устном или письменном виде являлись неотъемлемой частью городской культуры (и потому *хикайат* может быть назван также городской повестью), то есть в хронологическом отношении данный жанр является поздним: документально подтвержденные свидетельства устного исполнения городских повестей относятся к периоду приблизительно с XVIII в. по середину XX в., однако сами истоки городской повести как жанра турецкого фольклора исследователи склонны возводить к более раннему времени.

Главной особенностью жанра *хикайата* является его бытование одновременно в виде книги и в устном исполнении. Говоря о книжном бытовании городской повести, мы подразумеваем, во-первых, записи различных версий сюжетов *хикайатов*, поначалу рукописные (например: *Арзу ве Канбар*: 1779 г., *Исмаил-шах*: кон. XVIII–XIX вв., *Тахир ве Зухра*, датированная 1266 г.х., *Фархад ве Ширин*: 1757–1758 гг. (Дмитриева, 2002, с. 454–479)), во-вторых, издания текстов турецкой городской повести, осуществленные в XIX в., в виде литографий и типографским способом, рассчитанные на широкий круг читателей, прежде всего в городах. Что же касается параллельного устного бытования городских повестей, то исполнение *хикайатов* было обычным как для Стамбула самого начала XX в. и 1910–1920-х годов (Гордлевский, 1961а, с. 332–338; Гордлевский, 1961б, с.300–313, так и для маленьких городков Анатолии, где искусство *меддаха*-сказителя (то есть исполнителя повестей) сохранялось вплоть до 60–70-х гг. XX века (Başgöz, 1998а, р. 76–77).

О связи данного фольклорного жанра с литературной традицией Ближнего Востока<sup>373</sup> свидетельствуют, прежде всего, литературные источники турецкой городской повести, обнаруживающиеся в заимствованиях, как целых сюжетов, так и стилистических клише.

Одной из характерных особенностей турецкой городской повести является определенная разница в типах ее сюжетов, обусловленная различным происхождением повестей. Исследователи турецкого фольклора (П.Н.Боратав, Ф.Тюркмен, В.Эберхард) выделяют два их основных типа: так называемые «героические» (*kahramanlık*) и повести романического содержания (*sevgi*)<sup>374</sup>. К первому типу, как правило, относят цикл рассказов прозаической версии известного на Кавказе, Ближнем Востоке и Средней Азии огузского эпического сказания о Кёр-оглу, получившей широкое распространение в Малой Азии<sup>375</sup>, а также ряд других сюжетов, как, например, «Ильбейлиоглу» («İlbeylîođlu»), повесть о Шах-Исмаиле («Şah-İsmail»), «Бей Бёйрек» («Bey Bёyrek»), «Джелали-бей и Мехмед-бей» («Celali Bey ile Mehmet Bey»), «Кирманшах» («Kırmanşah»). Большинство этих повестей генетически связано с устной эпической традицией. Так, «Джелали-бей и Мехмед-бей» и «Кирманшах» продолжают сюжетные линии турецкого цикла «Кёр-оглу», не входя при этом в сам цикл повестей о Кёр-оглу, насчитывающий 24 рассказа (Boratav, 1973, S. 55); а повесть «Бей Бёйрек», также довольно широко известная в Турции, в сюжетном плане связана со сказаниями, составляющими огузский книжный эпос «Книга моего деда Коркута» («Китаб-и дедем Коркут»).

Ко второму, «романическому», типу турецких *хикайатов* принято относить те повести, в основе которых лежит сюжет, повествующий либо о жизни *ашика*-поэта, его любви и обретении им поэтического дара, либо о трагической (в основном) любви. Если повести героического типа вос-

---

<sup>373</sup> Помимо несомненного культурного влияния арабской и персидской литератур, выразившегося, прежде всего, в заимствованиях сюжета, городская повесть, скорее всего, испытала и влияние собственно турецкой литературы (точнее, надо, прежде всего, говорить об опосредованном арабо-персидском влиянии на нее через образцы турецкой литературы). В принципе, и сама форма смешанного прозопоэтического текста, а также ритмизованной прозы, не была необычной для турецкой литературы. Яркими образцами являются «Хумаюн-наме» и, в особенности, созданная немногим позже Саад-уд-Дином для своего ученика Мурада III (1574–1595) хроника правления первых девяти османских султанов «Тадж-ут-Таварих».

<sup>374</sup> Х. Г. Короглы же разделяет жанр турецкой городской (народной) повести на две категории: «повести книжного происхождения и заимствованные непосредственно из устного фольклора» (Короглы, 1982, с.8).

<sup>375</sup> См., например, следующие издания повестей: Kёrođlu ile Selma, 1959; Kёrođlu masalı. İstanbul rivayeti, 1939; Meşhur Kёrođlu (hikayesi), 1923; Meşhur Kёrođlu, 1201 (1888). Два издания повести о Кёроглу, получившие распространение в Турции, были упомянуты Б.А. Каррыевым (Каррыев, 1968, с. 88–89).



ходят, как правило, к устному эпосу, иногда — к рассказам о реальных событиях (так, П.Н. Боратав пишет о том, что герой народной повести «Ильбейлиоглу», согласно некоторым историческим сведениям был беим известного в свое время племени; см. Boratav, 1946, S. 33), то «романический» тип городских повестей интересен, в первую очередь, тем, что опирается не столько на ранее бытовавший устный фольклор, сколько на книжные источники и на литературную средневековую персидскую или арабскую традицию. В качестве примера можно привести бытовавшие в Турции повести «Лейла и Меджнун», «Ферхад и Ширин». Эти сюжеты пришли в турецкий фольклор из произведений Низами Гянджеви («Хусрау и Ширин»), Амира Хосрова Дехлеви (поэмы «Ширин и Хусрау», датированные 1299 г., «Маджун и Лайли», являющиеся откликами на соответствующие произведения Низами), Абдаррахмана Джами («Лайли и Маджун»), «Сейфильмулюк» (этот сюжет перешел в турецкий фольклор из «Тысяча и одной ночи»). Существует предположение, что грамотные сказители заимствовали данные сюжеты из классической литературы, а потом они прошли этап «фольклоризации» на родном языке рассказчика.

Хотя четкую грань между героическим и романическим типами *хикайатов* порой трудно провести, существует ряд закономерностей, прослеживающихся довольно отчетливо; в особенности это касается характера так называемых формульных словосочетаний и стилистических клише, которые варьируются в зависимости от типа городской повести; принято считать, что эти формулы отсылают к устной традиции и играют роль, аналогичную формулам в эпическом поэтическом тексте (Лорд, 1994). Проблеме формулы в непоэтическом фольклорном тексте посвящено множество исследований<sup>376</sup>. Необходимо отметить, что использование формульных словосочетаний в непоэтическом фольклорном тексте (как правило, эпическом) является достаточно распространенным явлением, в том числе и в литературных традициях Ближнего и Среднего Востока. Так, в арабской традиции исследована природа формульных словосочетаний в народной арабской повести жанра *сират* «Сират Антара», написанной особым слогом арабской прозы, основанным на внутреннем ритме и рифме слов и словосочетаний, — *садж* (Куделин, 1978, с. 93). В собственно тюркской, и уже — турецкой — традиции формула в эпическом прозаиче-

---

<sup>376</sup> Так, И. Башгёз поднимает проблематику формулы в письменном фольклорном тексте турецкой городской повести, полагая, что формула не является исключительной особенностью устного эпического текста (но существует и в письменном прозаическом, каким может являться турецкая городская повесть), а наличие формул в прозаическом тексте не обязательно отсылает к устной традиции (Başgöz, 1998a, p.150).

ском письменном тексте исследовалась на примере книжного эпоса и, в частности, на примере «Китаб-и дедем Коркут» (Аникеева, 2003).

Формула в прозаическом нарративе, каким является городская повесть, понимается Башгёзом как устойчивое, повторяющееся словосочетание, передающее основную идею (*formula thought*) в одной или нескольких фразах<sup>377</sup>; формула, по Башгёзу, является сочетанием формальных и семантических элементов; ей свойственна краткость и запоминаемость, подобно пословице или поговорке, иногда – ритмическая организация (Başgöz, 1998b, p.131, 141). Исследователь выделяет несколько так называемых *formal patterns* (имеются в виду способы ритмической организации формул) и видов самих формул, обусловленных их местом в сюжете и композиции народной повести (например, зачин и концовка *хикайата*, описания жилищ, красоты героини и героя, детства героя, пробуждения в нем любви и дара *ашика*-поэта).

В героическом типе турецкой городской повести наиболее устойчивы формулы, которые указывают на устное бытование и происхождение *хикайатов* (и более раннее происхождение по сравнению с повестями романтического типа) — это формулы смены эпизодов, обращения рассказчика к слушателям, тогда как в повестях романтического содержания формула может быть заменена книжной цитатой или литературным клише. Надо отметить, что даже в достаточно большом по объему тексте газиантепской версии «Кёр-оглу» (Köroğlu, Antep rivayeti)<sup>378</sup> сохраняются лишь формулы зачина и смены эпизодов, – при том, что этот текст представляет собой не запись, осуществленную собирателем в процессе исполнения сказителем текста перед слушателями, а самозапись текста сказителя в его авторской редакции.

*Хикайат* романтического содержания отличает заметно большее, чем в героической повести, количество клише, имеющих книжное происхождение. Эти клише нельзя назвать эпическими формулами в строгом смысле слова, поскольку они, как правило, не имеют ритмической организации; будучи основанными на лексических заимствованиях из арабского или

---

<sup>377</sup> «The formula in prose narrative, then, can be defined as a traditional, artistic unit of verbal repetition which expresses a given essential idea (formula-thought) in one or more phrases» (Başgöz, 1998b, p.132)

<sup>378</sup> Эта версия представляет собой собранные и записанные тексты цикла «Кёр-оглу», бытующие в устной форме в окрестностях Газиантепа (юго-восток Турции). Эти тексты были записаны не собирателем, но самим исполнителем по просьбе Хюсейна Баяза: сказитель Гани-Ага исполнял «Кёр-оглу» в кофейнях Османие, Аданы, Кайсери; работу по записи текстов он завершил в течение двух лет (1964 г.). Записанный текст газиантепской версии имеет достаточно большой объем (двенадцать тетрадей) и состоит из восьми больших частей-эпизодов.

персидского языков, они указывают на арабскую и (или) персидскую литературную традицию. Зачастую само использование большого количества лексических и грамматических заимствований из персидского языка (в меньшей степени — из арабского) в разговорной, по сути дела, речи сказителя, при рассказывании *хикайат* становится знаком, при помощи которого он подчеркивает «литературность» истории. По сообщению Башгёза, *меддахи* зачастую цитируют при рассказывании *хикайат* многие образцы книжной литературы – вплоть до Корана (Başgöz, 1998a, p.80).

Так, к книжной традиции, связанной с влиянием ислама (независимо от того, существует текст в записи из устного источника или издан в виде литографии)<sup>379</sup> прежде всего, отсылают, к примеру, концовки городских повестей:

«История наша подошла к концу; да будет милость [Аллаха] всем лежащим в черной земле. Душам Гюль, Али Шира Невайи и Хюсейна Байкары, и душам умерших *ашиков* — Фатиха. Да упокоит Господь [души] каждого [из них]. Аминь».

*Hikâyemize erdi hâtime, rahmet olsun gelmiş, geçmiş cümle kara toprakta yatana. Gerek Gül'ün, Ali Şir Nevayi'nin ve Hüseyin Baykaranın ruhuna ve gerek cümle nâmurad ölmüş aşıkların ruhuna Fatihâ. Hepsini Mevlâ garîk-i rahmet eyleye! Amin!*

(Gül ile Mir Ali Şir hikâesi)

«Тахир и Зухра, Ферхад и Ширин, Лейла и Маджнун, Арзу и Канбер, Варака и Гюльшах — все они были истинными влюбленными. Каждый [из них] пришел к кончине. Их удивительная история является наставлением Душам этих влюбленных – Фатиха»

طَاهِرٍ اِيْلَه زُهْرَه فَرْهَادٍ اِيْلَه شِيْرِيْن لَيْلَا اِيْلَه مَجْنُوْنٍ اَرْضُوْ اِيْلَه قَنْبَرٍ وَّرَقٍ اِيْلَه كُوْلَشَاةٍ بُنْلَرِ...  
بِرْبِرْلَرِيْنَه حَقِيْقَتْ اُوْزُرَه عَاشِقْلَرُ اِيْدِي عَاقِبَتْ هَرْبِرِي نَامِرْدُ كِتْمِشْلَرِيْزِ دُنْيَاَدَه مَرَّ اَدْلَرِيْنَه اِيْرْمَه مِشْلَرِيْزِ  
بُوْیْلَجَه بُوْ فَنَّا دُنْيَاَدَه اَخْرِيْتَه كِيْدُوْب بُوْ قِصَّه عَجِيْبْلَرِيْنِي صُكْرَهْدَنْ كَلَنْلَرَه حِصَّه مَنْدَاوْلَمَقْ اِيْجُوْنْ يَادِكْرُ  
قِيُوْب كِتْمِشْلَرِيْزِ بُوْ عَاشِقْلَرِيْنِ رُوْحَلِ ی اِيْجُوْنْ فَاتِحَه<sup>380</sup>

...Tahir ile Zuhra, Ferhad ile Şirin, Leyla ile Mecnun, Arzu ile Kanber, Varaka ile Gülşah bunlar birbirlerine hakikat üzre [=üzere] aşıklar idi akibet her biri nâmerad gitmişlerdir dünyada<sup>381</sup> meradlerine ermemişlerdir böylece Bu fana dünyada âhirete gidüb Bu kıssa-i aciblerini sonradan gelenlere hisse

<sup>379</sup> Как правило, повестей, в основе которых лежит сюжет о трагической любви.

<sup>380</sup> после данной концовки в литографированном издании, как правило, следуют сведения о том, где и когда была напечатана данная литография

<sup>381</sup> В литографии опечатка. Должно быть: دُنْيَاَدَه

olmak için [=için] yadigâr koyup gitmişlerdir Bu aşıkların ruhlara (ruhlarına) için [=için] Fatiha

(Hikaye-i Tahir ile Zuhra, 1266 г.х.)

بُنُلُرْ بِرَبْرِ لَرِينَهْ عَاشِقْ اِيْدِيْ بُوقِصَّهْ عَجِيْبَلَرِيْنِيْ صُكْرَ هَدَنْ كَنْلَرَهْ حِصَّهْ اَوْلَمَقْ اِيْجُوْنْ يَادِكْرْ قِيُوْبْ  
كِنْمِشَلَرِيْرْ عَاشِقَلَرِيْنْ رُوْخَلَرِيْنَهْ فَاتِحَهْ

*birbirlerine aşık idi. İşte bu kissa-i aciblerini sonradan gelenlere hisse (= наставление) olmak (?) için [=için] yadikâr koyup gitmişlerdir aşıkların ruhlarına Fatiha*

(Tahir ile Zuhra, 1889)

Прямой отсылкой к существующей фольклорной и литературной традициям является обязательное упоминание других известных героев народных повестей, пришедших в турецкий фольклор из памятников ближневосточной литературы и других героев, чьи трагические любовные истории образуют сюжеты турецкой народной повести: Фархада и Ширин, Лейлы и Меджнуна; а также Вараки и Гюльшах и Арзу и Канбера (последние являются персонажами уже сугубо турецкого фольклора).

Другим важным элементом концовки *hikâyatı* является утверждение мира земного как тленного и преходящего, противопоставленного потустороннему, согласно исламу, ожидающему человека, после смерти. Этот элемент концовки напоминает конечную формулу в сказаниях, составляющих памятник огузского книжного эпоса — «Китаб-и дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута»):

«Где те воины-беки, кого я прославил, кто говорил: (Весь) мир — мой? Их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир? Земная жизнь, ты приходишь и уходишь; последний твой конец — смерть, земная жизнь!», (пер. В.В. Бартольда).

*Kanı dediğim Beg erenler; dünya benim deyenler?*

*Ecel aldı, yer gizledi*

*Fani dünya kime kaldı*

*Gelilmlü, gidimli dünya*

*Son ucu ölümlü dünya*

(OSG, S. 29–30 и далее)

Будучи классическим примером книжного эпоса и единственным письменным эпическим памятником огузских народов, «Книга моего деда Коркута», чье формирование восходит к X в., а письменное оформление приблизительного к XIV в., является не только ценным источником по истории расселения огузских племен в Закавказье, но и сосредотачивает в себе многие элементы культурного влияния литературных традиций региона.

Сохранение в тексте повести большого количества общих мест или клише, имеющих явно книжное происхождение, опровергает предположение об ее исключительно устном бытовании в прошлом и ее родстве с жанрами фольклорными (как полагает Х.Г.Короглы (Короглы, 1982, с. 10)), но свидетельствует о значительном влиянии на повести романического содержания произведений письменной литературы (даже если данные произведения не явились их непосредственным источником — как это было в случае с народными повестями о Лейли и Меджнуне, Фархаде и Ширин или повестью о Сейфильмулке).

Таким образом, формулы, заимствованные из книжных источников, являются способом, при помощи которого турецкая городская повесть демонстрирует близость к литературной традиции; такие стилистические клише сохраняются как в записях турецких народных повестей, полученных от *меддахов*-рассказчиков, так и в литографированных и типографских изданиях *хикайатов* XIX–начала XX вв. В то же время в изданиях турецких народных повестей, осуществленных после реформы орфографии и уже массовыми тиражами<sup>382</sup>, как было сказано, наблюдается четкая тенденция к упрощению языка повествования: так, наряду с постепенным исчезновением лексических заимствований из арабского (в меньшей степени персидского) языка, можно наблюдать и исчезновение этих стилистических клише, что означает, в конечном счете, разрыв с традиционными бытовавшими на Ближнем и Среднем Востоке повествовательными прозаическими жанрами литературы.

---

<sup>382</sup> См., например, издания серии «Halk Kitapları» («Народные книги», Анкара), болгарского издательства «Народна просвета» (София): Ferhat ile Şirin. Ankara: Ayıldız Matbaası, 1965 (Сер. Halk Kitapları). Ред. Talip Ayrıdın; Ferhat ile Şirin. Halk hikayesi. Sofya: Narodna Prosveta, 1959; Kerem ile Aslı. Halk hikayesi. [Eflatun Cem Güney]. İstanbul, 1959; Hurşit ile Mahmihi. İstanbul: Bozkurt Kitap ve Basımevi, 1947.

## *Литература:*

*Başgöz, 1998a — Başgöz I. The Tale-singer and His Audience: An Experiment to Determine the Effect of Different Audiences on a Hikâye Performance // Turkish Folklore and Oral Literature. Selected Essays of İlhan Başgöz. Ed. by Kemal Silay. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1998. P. 76–129.*

*Başgöz, 1998b — Başgöz I. Formula in Prose Narrative Hikâye // Turkish Folklore and Oral Literature. Selected Essays of İlhan Başgöz. Ed. by Kemal Silay. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1998. P. 130–150.*

*Hikaye-i Tahir ile Zuhra, 1850 — Hikaye-i Tahir ile Zuhra (زُهْرَه ايله طاهر حكاية). İstanbul: Amira, 1266/1850.*

*Boratav, 1946 — Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeciliği. Ankara, 1946.*

*Boratav, 1973 — Boratav P.N. 100 soru'da türk folkloru. İstanbul, 1973.*

*OŞG — Dedem Korkudun Kitabı. Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Milli eğitim basımevi, 2000.*

*Tahir ile Zuhra, 1889 — Tahir ile Zuhra (زُهْرَه ايله طاهر). İstanbul, около 1889. (на полях повести об Ашике Керубе).*

*Дмитриева, 2002 — Дмитриева Л.В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук. М.: Вост. лит. РАН, 2002.*

*Гордлевский, 1961a — Гордлевский В.А. Стамбульские меддахи // Избранные сочинения. Т.2. Язык и литература. М., 1961. С.332–338.*

*Гордлевский, 1961b — Гордлевский В.А. Из настоящего и прошлого меддахов в Турции // Избранные сочинения. Т.2. Язык и литература. М., 1961. С.300–313.*

*Каррыев, 1968 — Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.*

*Короглы, 1982 — Короглы Х.Г. Турецкая народная повесть // Эмрах и Сельви. Необыкновенные приключения Караоглана и другие турецкие народные повести. М.: ГРВЛ, 1982. С. 5–20.*

*Куделин, 1978 — Куделин А.Б. Формульные словосочетания в «Сират Антара» // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М.: ГРВЛ, 1978. (Сер. Исследования по фольклору и мифологии Востока).*

*Лорд, 1994 — Лорд А.Б. Сказитель. М.: Вост. лит. РАН, 1994. (Сер. Исследования по фольклору и мифологии Востока).*

К.Л. Сыроежкин,

доктор политических наук,  
профессор, Казахстан

### ПАРАДОКСЫ ИСТОРИИ

*Куттыкадам С. Казахская драма. На сцене и за кулисами. История современного Казахстана. – Алматы: «Vox Populi», 2010 – 304 с.*

Назвав свою книгу «Казахская драма», автор снабдил ее двумя подзаголовками, которые достаточно точно отражают как содержание событий, описанных в книге, так место и роль автора в этих событиях. Книга написана в оригинальном ключе – автор собрал в ней свои статьи в казахстанских и российских СМИ, которые были написаны как реакция на поворотные моменты в истории независимого Казахстана, снабдив их небольшими комментариями.

И хотя читающая часть населения (преимущественно старших и средних возрастов, для которых имя Сейдахмета Куттыкадама – не пустой звук) почти не найдет для себя новой информации (особенно в наш век Интернета), книгу можно считать удавшейся.

Во-первых, это не просто сборник авторских статей, хотя даже в таком виде книга была бы весьма полезной, поскольку эти статьи сегодня можно найти лишь в личных архивах небольшого числа людей. В книге просматривается единый сюжетный ряд, и, на мой взгляд, сквозная мысль – опыт истории полезен лишь для тех, кто умеет извлекать из него соответствующие уроки. Если этого нет, мы обречены наступать на одни и те же грабли.

Во-вторых, книга подтверждает две старые истины: 1) большое видится на расстоянии; 2) новое – это изрядно подзабытое старое. В книге масса тому подтверждений. И с сожалением приходится констатировать,

что написанные много лет назад статьи во многом оказались пророческими.

В-третьих, это одна из немногих книг по политической истории Казахстана. И хотя с некоторыми выводами автора можно поспорить, с ним трудно не согласиться в главном – сегодняшняя политическая реальность сформировалась не сразу, и во многом это не только плод усилия властей, но и имеющих место иллюзий, а главное – безразличия со стороны всех нас.

С присущим ему умением говорить просто о сложном, С. Куттыкадам, что называется, «зрит в корень». За каждым конкретным событием в истории страны стоят конкретные личности, и если интересы этих личностей, мягко говоря, не отвечали интересам государства, мы получали вместо рыночных реформ «привхатизацию», вместо демократической модернизации – авторитарный откат, а вместо новой генерации профессиональных управленцев – советскую номенклатуру в новом издании.

«Корень зла» автор справедливо видит в специфике процесса приватизации и в отсутствии «кадровой революции». И то, и другое явилось той первоосновой, на базе которой сформировались негативные тенденции в политической и социальной сферах, о которых сегодня так много говорится.

К сожалению, в Казахстане, как и в большинстве постсоветских стран, трансформация собственности на средства производства (то, что мы называем приватизацией), призванная решить задачу создания механизма конкуренции и свободного рынка, настоящих экономических и правовых отношений, формирования свободных персонифицированных собственников, и, в конечном счете, массового среднего класса, фактически эту задачу не решила. Общество оказалось расколотым на меньшинство собственников и большинство не собственников в духе прав-привилегий в сфере собственности и иных отношений. Государство, объявив себя юридическим собственником средств производства, само создало условия для возникновения симбиоза власти и собственности, столь характерного для феодальной стадии развития общественных отношений.

А поскольку настоящими участниками процесса приватизации стали лишь некоторые, но никак не все, желающие, а отбор «некоторых» осуществлялся не стихийно, а вполне управляемо – государство как власть и как исходный собственник определяло, кому, как, сколько, для чего и на каких условиях предоставляется собственность, то государственный аппарат не только сохранил все рудименты бывшей номенклатурной системы, но и приобрел новые черты. По четкому замечанию казахстанского



исследователя Н. Амрекулова, «клан (в отличие от партий, профессиональных общностей и т.д.) вновь стал *господствующей формой группирования элит*». <sup>383</sup> Два этих элемента и были привнесены в сегодняшнюю кадровую систему. А потому хотим мы того, или нет, но даже новая генерация кадров, приходя в эту систему, вынуждена играть по ее правилам.

Отсюда возникают проблемы, связанные с закрытостью политической системы и доминированием в кадровой системе не принципа профессионализма, а принципа личной преданности. Как возможное следствие – коррупция на всех эшелонах административно-управленческого аппарата и ее превращение в своеобразную системообразующую вертикаль, о чем С. Куттыкадам предупреждал еще в 1996 году (с.69, 112-113).

Сегодняшний вывод автора жесток, но справедлив: «В нашем же случае чиновники превратились в безраздельных хозяев государства, с народом они обращаются, как со своими слугами. Причем в чиновники берут, в основном, наиболее хамовитых и нечистых на руку... То есть, у нас, в основном, бесчестных поставили над честными, и они быстро развратили большинство чиновников. Эта вседозволенная власть (в пределах ранжированных полномочий) искушает не только молодежь и обывателей, но и даже редких людей, которых можно отнести к интеллектуалам» (с.266). «Причем мы наблюдаем интересную картину, весь негатив и ошибки власти валятся на президента, а почти всеми огромными выгодами пользуются чиновники» (с.97).

Не менее жестко автор оценивает и казахстанскую оппозицию. Здесь ему можно поверить на слово, он – активный участник создания ряда политических движений и партий. И те, кто интересуется процессом формирования партийной системы в Казахстане, найдут для себя массу интересной информации на страницах данной книги. Как и многие «оппозиционеры» первой волны, С. Куттыкадам разочарован: «Наша оппозиция, как это ни странно, движется в фарватере власти. Работы на опережение практически нет» (с.173-174). При этом, как в 1990-е и начале 2000-х годов, «вожди оппозиции из-за амбиций и стремления к единоличному лидерству, никак не могут прийти к согласию» (с.86).

И в этой оценке автор абсолютно прав. В наших условиях «оппозиционность власти» превратилась в профессию. Причем, довольно неплохо оплачиваемую. Если бы лейтмотивом оппозиционной деятельности было искреннее желание послужить народу и государству, а не личностные ам-

---

<sup>383</sup> См.: Амрекулов Н. Размышления о главном. Пути к устойчивому развитию. Алматы, 1998, с.71

биции и «обидки», то процесс налаживания внутриэлитного диалога мог бы быть более конструктивным.

Однако социологические замеры свидетельствуют о низком рейтинге политических партий у населения страны, они не пользуются массовой поддержкой. Пока общепризнанным является тот факт, что в Казахстане политические партии так и не стали полноправным субъектом процесса принятия политических решений. Как и прежде, главным остается вопрос, действительно ли казахстанские партии способны представлять и выражать общественные интересы, могут ли они быть реальным субъектом политического процесса, соответствует ли партийная идентификация граждан складывающейся социальной стратификации общества?

Верным себе остается С. Куттыкадам и в заключительной части книги, в которой дается его оценка достигнутых результатов 20-летнего развития независимого Казахстана и предлагается некоторая альтернатива.

Вывод, который им делается, довольно жесткий: «Увы, за двадцать лет независимости мы построили государство, которое не отличается ни прочностью конструкций, ни изяществом форм, ни удобством проживания для граждан» (с.265). Главная причина этого – не только копирование западных рецептов на начальном этапе реформ и влияние геополитических процессов на развитие Казахстана, но так и не случившаяся «кадровая революция», отсутствие грамотного, компетентного, честного, исполнительного и преданного чиновничества, возникновение вместо этого новой генерации номенклатуры с элементами клановой и родовой архаики (с.266).

Как это ни печально, но с этим приходится согласиться. Правда, имея в виду, что здесь Казахстан отнюдь не представляет исключения из общего правила транзита на постсоветском пространстве. Аналогичная ситуация существует практически во всех независимых государствах бывшего Союза ССР.

Почему произошло именно так, а не иначе, однозначно сказать сложно. Здесь накладывается совокупность факторов, в том числе и иллюзии о возможности демократической модернизации в условиях отсутствия массового среднего класса и сформированного гражданского общества. Распределение «общественной собственности» лишь среди избранных породило клановость, новую номенклатуру и коррупцию. А коррупция среди элит вскормила популизм, не позволяющий трезво смотреть на социально-экономическую и политическую реальность.

Тем не менее, история доказала, что становление либеральной рыночной экономики может происходить достаточно успешно и без немедленной политической демократизации режима, по крайней мере, на ранних

стадиях этих процессов. Об этом свидетельствует, в частности, опыт Китая.

Этот же опыт показывает, что хотя по мере становления рыночной экономики роль авторитарной власти не убывает, но ее функции и формы реализации меняются. Вопреки убеждениям радикальных либералов значение государства в переходном обществе не должно минимизироваться. Оно может лишь видоизменяться, что одновременно ведет к трансформации правительственных функций и структур. Применительно к экономике это проявляется в замене прямых методов управления косвенными, директивного планирования – индикативным планированием и прогнозированием, в переносе центра тяжести государственного присутствия с микроэкономического уровня на уровень макроэкономического регулирования, в возрастающей замене административных средств регулирования экономических процессов рыночными.<sup>384</sup>

При этом, как показывает китайский опыт, решающий успех рыночных реформ обеспечивает отнюдь не приватизация, а вводимый государством на этапе социально-экономического перехода механизм конкуренции. Не менее значимы и еще два обстоятельства. Во-первых, об эффективности и полезности реформ следует судить не по тому, насколько они соответствуют неким, абстрактным, пусть самым прекрасным идеалам, а по тому, насколько они, с одной стороны, приближают решение конкретных задач в рамках общей стратегии, а с другой – способствуют повышению уровня благосостояния граждан. Во-вторых, реформатор должен обладать способностью видеть негативные последствия реформ, учиться на своих ошибках, исправлять их и преодолевать частичные кризисы.

Что касается политических реформ. Безусловно, сложно спорить с тем, что демократия, при всех ее издержках, является одной из наиболее перспективных форма политической организации общества. Другой вопрос, что демократия – это не застывшая форма, а постоянный процесс, в результате которого и создаются условия для народовластия. Как справедливо подчеркивает российский исследователь А.Ю. Мельвиль, «Практика демократических транзитов «третьей волны» показывает, что формальная «инаугурация» демократии, т.е. провозглашение демократических институтов и процедур «электоральной демократии», отнюдь не предопределяет общий исход трансформационных процессов. Формальные электоральные процедуры зачастую представляют собой не ключевой компонент «элек-

---

<sup>384</sup> Мельвиль А.Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций. – *«Полис»*, 2004, №2, с.71

торальной демократии» как промежуточной фазы на пути к демократической консолидации, о чем так любят говорить оптимисты «глобальной демократизации», но совершенно иной политической феномен – а именно трансформацию одной разновидности недемократического режима в другую, нередко завершающуюся консолидацией «новой автократии».<sup>385</sup>

На эту специфическую особенность постсоветского транзита обращает внимание и С. Куттыкадам, подчеркивающий, что «опыт СНГ убедительно доказал неэффективность для наших стран президентской формы, ибо эта форма быстро преобразилась в авторитарный мундир» (с.271). Является ли альтернативой президентской форме парламентская республика – вопрос неоднозначный. Для эффективной реализации этой модели демократического институционального набора недостаточно, необходимо еще и развитое гражданское общество, которое декретом не создашь.

Более того, нельзя не признать того обстоятельства, что именно жесткая президентская вертикаль спасла многие государства СНГ от окончательного распада. Проблема в том, что произошедший раздел собственности привел, к возникновению предпосылок для процесса формирования полицентризма, одновременного существования множества самостоятельных центров власти-собственности, по своей сути запрограммированных и ориентированных на утверждение (в меру возможности) своей независимости, на отрицание, или хотя бы максимальное ограничение суверенитета объединяющего их государственного целого. И в этих условиях своевременный авторитаризм был предпочтительнее преждевременной демократии.

Плохо это или хорошо, вопрос спорный. На этапе транзита, по видимому, другого не дано. Однако проблема состоит в том, что наличие самостоятельной президентской власти не способствует формированию других властных сдержек и противовесов, и когда системостабилизирующая функция президента подходит к своему логическому завершению, политическая система оказывается в тупике. И вопрос не в личности президента. Сложность в том, что на сегодняшний день постсоветские государства пока не готовы к конкуренции элит, а потому вопрос о полноценной конкурентной демократии отодвигается по времени.

Для этого мало просто желания построения демократического общества. Необходимы соответствующие условия. А потому, на мой взгляд,

---

<sup>385</sup> Мельвиль А.Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций. – «Полис», 2004, №2, с.71

первая и основная задача сегодняшней политической реформы заключается в необходимости преодолеть тенденции консервации сложившихся экономических и политических взаимоотношений, основанных на сращивании интересов и собственности чиновно-бюрократического аппарата и капитала соответствующих уровней (местечкового, регионального, республиканского, ТНК). Иными словами, речь идет о сломе всех элементов, создающих условия для превращения коррупции в системообразующую вертикаль, и создание реальных свободно-рыночных отношений с адекватным их политическим и юридическим оформлением.

Вторая задача – ограничение влияния компрадорских групп и компрадорской деятельности и их замена группами, работающими на внутренний рынок и производственной деятельностью. Отсюда необходимость сформировать совершенно новую систему сдержек и противовесов, которая бы позволяла достичь консенсуса между интересами государства и финансово-промышленных групп, одновременно не позволяя ни одной из них становиться доминирующей.

Третья задача – движение в сторону правового государства, формирование новой системы сдержек и противовесов, или, как «программа минимум», – незамедлительное принятие таких «правил игры», которые бы гарантировали от передела собственности при смене политического лидера.

При этом необходимо отдавать себе ясный отчет в том, что в силу сложившейся в Казахстане структуры власти и собственности, доминанты во властной вертикали принципа «власть – собственность», любая попытка ускорить процесс политической модернизации неизбежно приведет активную часть общества к формулированию политических интересов и к борьбе за них со всеми вытекающими отсюда последствиями для стабильности политической системы, в том числе и к возникновению перспективы передела собственности. Поэтому необходимой и достаточно срочной представляется выработка новых «правил игры», гарантирующих незыблемость права частной собственности и удаляющих чиновника от бизнеса. Необходимо снять сомнения в том, что с изменением характера политического режима и укреплением роли парламента возможен передел собственности.

Решение этих задач обеспечивает не только выход на качественно иной уровень социально-экономических и политических отношений в обществе, детерминируя их не волей отдельных лиц, а необходимостью достижения консенсуса элит. За счет создания более уравновешенной системы представительства политических и экономических субъектов (элит) в государственных органах естественным образом укрепляется авторитет

власти и расширяется социальная база ее поддержки, а, следовательно, укрепляется политическая стабильность. Не менее значимо и то обстоятельство, что реализация этих задач будет способствовать активизации «замороженной» в настоящее время тенденции к формированию полноценного гражданского общества, а следовательно – и среднего класса, как его основы.

Камалов А.,

д-р истор. н.,  
главный научный сотрудник Института  
востоковедения им Р.Б.Сулейменова МОН РК

## **С.Г. КЛЯШТОРНЫЙ. РУНИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ УЙГУРСКОГО КАГАНАТА И ИСТОРИЯ ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЕЙ**

Несмотря на некоторый спад в развитии уйгуроведческих исследований в России, связанный с падением Советского Союза, российские ученые продолжают публиковать фундаментальные труды по истории и культуре уйгуров. К таким трудам относится вышедшая недавно в свет книга известного российского тюрколога С.Г. Кляшторного «Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей» (2010).

Автор книги Сергей Григорьевич Кляшторный является известным специалистом по древнетюркской рунической письменности и истории древнетюркских народов. Сергей Григорьевич недавно отметил свое восьмидесятилетие: он родился 4 февраля 1928 года в городе Гомеле (Белоруссия). Всю свою профессиональную жизнь Сергей Григорьевич посвятил работе в стенах Академии наук, куда он пришел после окончания восточного факультета Ленинградского государственного университета. Сергей Григорьевич является учеником таких корифеев советской тюркологии, как С.Е. Малов и А.Н. Бернштам. С 1963 г. по настоящее время он является заведующим Сектором тюркологии и монголистики Института восточных рукописей Российской Академии наук (бывшее Ленинградское отделение Института востоковедения РАН).

С.Г. Кляшторный известен как автор фундаментальных исследований по истории древних тюрков. Мировую известность принесла ему первая его книга «Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии» (1964 год), которая в настоящее время переведена на многие языки мира. Казахстанцы хорошо знают книгу С.Г.Кляшторного «Казахстан. Летопись трех тысячелетий» (1992), написанную им совместно с Т.И. Султановым. С.Г. Кляшторный также является соавтором серии обобщающих трудов по истории Центральной Азии, изданных в России в последние десятилетия: «Степные империи Евразии» (1994), «Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье» (2000),

«Государства и народа Евразийских степей от древности к Новому времени» (2009). Статьи С.Г. Кляшторного, написанные в течение многих лет, были переизданы в сборнике «История Центральной Азии и памятники рунического письма» (2003).

С.Г. Кляшторный поддерживал тесные связи с уйгуроведами Казахстана, оказывал помощь в подготовке научных кадров Отделу уйгуроведения, а в 1986-1996 годах – Институту уйгуроведения Академии наук Казахстана. В начале 1990-х годов под его научным руководством были подготовлены кандидатские диссертации по истории уйгуров и Восточного Туркестана А. Анваровым и автором настоящих строк (А.Камалов). В период существования Института уйгуроведения С.Г. Кляшторный принимал активное участие в научных исследованиях уйгурских историков Казахстана. Он был соавтором таких книг, как: «Краткая история уйгуров» (1990), «Восточный Туркестан глазами русских путешественников» (1988), «Восточный Туркестан глазами западных путешественников» (1991). С.Г.Кляшторный также опубликовал очерк по тюркской рунической письменности и уйгурским памятникам для коллективного труда по древней и средневековой истории Восточного Туркестана под руководством академика Б.А. Литвинского (Москва).

Особенностью новой книги С.Г. Кляшторного «Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей» (Санкт-Петербург, 2010, 328 страниц) является то, что она целиком посвящена уйгурам орхонского периода. Книга носит источниковедческий характер и состоит из двух частей, посвященных соответственно публикации рунических памятников Уйгурского каганата (744-840) и истории уйгуров в контексте общей истории кочевников Евразии. Она включает предисловие (стр. 6-7), введение (стр. 8-26), две части (стр. 27-328), список сокращений и иллюстрации.

Вводный раздел представлен большим очерком истории открытия и изучения древнетюркского рунического письма и созданных на нем памятников.

Первая часть книги под названием «Рунические памятники Уйгурского каганата» (стр. 28-101) посвящена публикации текстов четырех рунических памятников Уйгурского каганата. Три из четырех публикуемых здесь уйгурских памятников были открыты самим С.Г.Кляшторным в ходе работы Советско-Монгольской экспедиции в 1969-1990-х годах. С.Г. Кляшторный дает транслитерацию, перевод на русский язык следующих уйгурских памятников: Терхинской (756 г.) и Тесинской (753 г.) надписей, надписи из Могойн Шине-Усу (760 г.) и Сэврэйского камня (763 г.). Пу-



бликация каждой надписи предваряется подробным очерком, рассказывающим об открытии, изучении и содержании текстов и завершающимся подробными текстологическими комментариями. Эта часть книги опирается на ранее изданные ученым тексты надписей, но пересмотренные с учетом высказанных в научных дискуссиях поправок, уточнений и новейших открытий области древней истории уйгуров.

Следует заметить, что всего известно пять камнеписных памятников эпохи Уйгурского каганата, из которых С.Г.Кляшторный включает в книгу только четыре. Не включенным оказался текст последнего памятника орхонских уйгуров – Карабалгасунской уйгуро-согдийско-китайской трехязычной надписи (821 г.). Уйгурская (тюркская) часть Карабалгасунской надписи почти полностью разрушена, от нее остались лишь фрагменты, а публикация согдийской и китайской версий является компетенцией иранистов и китаеведов. Несмотря на то, что фрагменты уйгурской версии Карабалгасунского памятника не публикуются С.Г.Кляшторным, сведения этого памятника используются им при освещении истории уйгуров.

Вторая часть книги С.Г. Кляшторного названа «Огузские и тюркские племенные союзы и государства в кочевом мире Евразии (1-е тыс. до н.э. – 1-е тыс. н.э.)» (стр. 102-320). Здесь, по словам самого автора, он «рассмотрел в контексте общей истории евразийских степей, раннюю историю племенных союзов огуров/огузов, главными среди которых в течение нескольких веков были «десятиплеменные уйгуры», историю созданных ими государственных образований» (с. 7). Последний раздел этой части содержит краткую характеристику письменных уйгурских памятников из Восточного Туркестана и Ганьсу (с. 276-321).

Говоря о первой части книги – источниковедческой, хочется отметить, что большую ценность представляет публикация пересмотренных и обновленных чтений уйгурских рунических текстов из нынешней Монголии. С момента их издания, в течение нескольких десятилетий тексты были предметом научных дискуссий. В реконструкции текстов Терхинской и Тесинской надписей принимали участие монгольские ученые М. Шинеху и С. Харджубай (последний живет в настоящее время в Казахстане). Однако С.Г.Кляшторный считает ненаучными предложенные ими интерпретации, основанные на сравнении с лексикой и грамматикой современных языков (монгольского и казахского) (с. 82).

В 1970-1980-х годах уйгурские рунические надписи стали предметом изучения турецкого ученого Талата Текина. Он издал свои версии чтения и интерпретации Терхинской и Тесинской надписей. В частности, он

предложил другой порядок чтения отдельных частей Терхинской стелы. По его мнению, чтение каменных кусков памятника должно начинаться с восточной стороны стелы. С.Г. Кляшторный отвергает такую вероятность, приводя веские научные обоснования (с. 34). В последующем уйгурские тексты были заново изучены японцами А. Катаяма и Т. Одзава, но они лишь повторяют Т. Текина (с. 83).

Один из четырех уйгурских памятников, рассмотренных С.Г. Кляшторным – надпись Могойн Шине-усу, был открыт экспедицией Г. Рамстетта - С. Пельси еще в 1909 г. Густав Рамстетт издал его текст в 1913-1914 годах под названием «Селенгинский памятника», а в 1959 году текст памятника был опубликован в посмертном издании С.Е. Малова под названием «Памятник Моюнчура». Близость этого памятника к Терхинской надписи и наличие в них полностью совпадающих частей позволили С.Г. Кляшторному пересмотреть существующие чтения текста Могойн Шину-усу. Новое прочтение этого памятника дается в книге С.Г.Кляшторного.

Историческая часть книги С.Г. Кляшторного не ставит целью осветить все исторические события Уйгурского каганата. Он рассматривает историю древних уйгуров в более широком контексте истории Евразии. История древних уйгуров тесно переплетена с историей других тюркских племен. Чтобы понять место и роль ранних уйгурских племен, необходимо обратиться к истории предков уйгуров – гуннов, тегрег (гаочэ/теле) и собственно тюрков. Ведя читателя по основным этапам истории предков уйгуров, С.Г. Кляшторный вносит новое видение и обосновывает свои концепции истории древних тюркских народов.

Еще в 1980-х годах, публикуя текст Тесинской надписи, С.Г.Кляшторный впервые в науке обратил внимание на историографические сведения уйгурских памятников. Он отметил, что Уйгурский каганат, созданный в 744 году, согласно уйгурским авторам, был, по меньшей мере, третьим государством, созданным орхонскими уйгурами. Эти данные уйгурских памятников были подтверждены сведениями других письменных источников.

При обращении к истории Уйгурского каганата С.Г. Кляшторный обращает особое внимание на рождение городской культуры среди кочевых уйгуров. Он также описывает крепость Пор-Бажын в современной Туве как западную ставку первых уйгурских каганов, которая называлась Касар-Коруг – «заповедная земля Касар».

С.Г. Кляшторный показывает преемственность между Уйгурским каганатом и последующими уйгурскими государствами в Восточном Турке-

стане и Ганьсу. В завершающей части книги ученого мы находим краткую характеристику уйгурских памятников из Восточного Туркестана.

Тем самым, книга, начинающаяся с уйгурских рунических памятников из Монголии, логично заканчивается обращением к памятникам из Восточного Туркестана. Освещение истории последующих уйгурских государств в Восточном Туркестане не входило в задачу ученого. Он обращается к ней лишь в связи с описанием уйгурских письменных памятников. История Уйгурского Турфанского княжества подробно освещенная в трудах многих других ученых, из которых достаточно назвать имена немецких тюркологов Аннемари фон Габен и нашего современника Петера Циме.

Новая работа С.Г. Кляшторного представляет большой научный вклад в изучение истории и культуры уйгуров. Она обобщает научные открытия в области тюркских рунических памятников уйгурской эпохи, предлагает пересмотренные и комментированные тексты уйгурских памятников и рассматривает основные этапы истории древних уйгуров в тесной взаимосвязи с историей древних кочевых народов Евразии.

А.Галиев,  
д-р истор.н., ИВ МОН РК,  
Казахстан

### **ПУТЬ В НАУКУ**

**(к 50-летию венгерской исследовательницы  
Агнеш Биргалан)**

Несомненно, что путь в науку известной венгерской исследовательницы, специалиста по народам алтайской группы (в первую очередь, монголоязычных и тюркоязычных) Биргалан Агнеш, не был случаен. Во многом, интерес к истории и филологии народов Центральной Азии был предопределен извечным вопросом, терзавшим мадьяр: «Откуда есть пошла земля Венгерская?». Вопрос трудно назвать чисто риторическим, – современные венгры являются единственным угроязычным народом Европы. Именно эта изолированность заставляла задуматься над истоками. Известно, что предки венгров пришли на места нынешнего обитания откуда-то с Востока. И поэтому туда обращали свои взоры самые пытливые из мадьяр.

Жившее в течение веков среди венгров поверье о могучих родственниках народов в глубинах Азии подвигло брата Юлиануса в 1237 г. совершить поездку далеко на восток. Под влиянием этого рассказа вырос известный тюрколог Иштван Мандоки Конгур, чья жизнь больше напоминает легенду или жизнь такого же одержимого ученого, открывателя Трои, – Шлимана. Среди тех, кто совершал путешествия в поисках предков в глубины Азии, можно назвать супругов Уйфальви, Арминия Вамбери, Шандора Кёрёши Чома, графа Дьёрдя Алмаши, Дюла Принца, Вильмоша Диосеги, антрополога Тибора Тота, писателя и исследователя Михая Бенкё и многих других.

Тема поиска прародины венгров определила появление сборника статей “По следам предков в Центральной Азии” (Oseink nyoman Belso Azsiaban. Budapest.Nemzeti Tankonyvkiado.). Авторами сборника, вышедшего под редакцией известного в Венгрии ученого Агнеш Бирталан, являются специалисты в области урало-алтаистики – Алиса Шаркози, Шомфай Кара, Давид, Гаспар Чаба, Хайнал Ласло, Ракош Аттила и другие. Все статьи написаны по материалам, собранным авторами – участниками Венгеро-Монгольской экспедиции в 1991 и 1998 годах. Ценность данного сборника заключается в том, что в научный оборот впервые вводится новый материал по истории, культуре, языку народов Центральной Азии, так и в интерпретации, осмыслении этого материала.

Будучи участницей 36-й международной конференции РИАС, состоявшейся в Алматы в 1993 г., А. Бирталан установила прочные отношения с казахстанскими коллегами. Благодаря этим связям, многие специалисты из Венгрии смогли продолжить свои изыскания совместно с учеными из Алматы. В 2000 г. при Центрально-Европейском университете Агнеш Бирталан организовала Летнюю школу, посвященную проблемам религии в Центральной Азии, и впервые привлекла в качестве лекторов исследователей из Казахстана и Монголии. А уже в 2004 и 2005 гг. Летнюю школу в Будапеште возглавил алматинский тюрколог А. Камалов и центральноазиатские ученые уже читали лекции для своих западных коллег. В работе этой школы приняла участие и А.Бирталан.

Агнеш Бирталан долгое время возглавляла Департамент Внутренней Азии в Будапештском университете им. Отвоша Лоранда и направляла работу ученых в области изучения истории, фольклора, языка тюрко- и монголоязычных народов. Она подготовила много исследователей, успешно защитивших диссертации и получивших степень PhD. Но, кроме того, она помогает и молодым ученым, студентам из Центральной Азии, приехавшим в Будапешт грызть гранит науки.

Многочисленные работы А. Бирталан, изданные не только в Венгрии, и не только на Западе, но и в Центральной Азии, в том числе и в Казахстане, посвящены самым различным вопросам тюркологии и монголистики. Одной из таких, наиболее актуальных проблем для Центральной Азии является оценка деятельности величайшего воителя, – Чингисхана. Неслучайно, что вокруг столь значительной фигуры возник мистический ореол, и за возникшим мифом уже не видно реальности. Пожалуй, в Казахстане (что уже с ехидством отмечается в литературе) не осталось ни одного дилетанта, который бы не попытался объяснить все реалии казахской истории, не приплетя туда Чингисхана. И поэтому не кажется случайным, что

многие работы Агнеш Бирталан, посвящены тому, чтобы дойти до истины в оценке деятельности основателя монгольской империи.

Несомненно, что огромный вклад внесли работы Бирталан, посвященные проблемам шаманизма тюрков (в том числе тувинцев), монголов и корейцев. Полевой материал, подвергшийся тщательной обработке и анализу, помогает лучше понять это универсальное явление. Непосредственно в поле А. Бирталан изучала быт и традиции казахов Монголии. Богатый иллюстративный материал нашел отражение в выпущенном в Германии CD, что является неоценимым источником для этнологов и диаспорологов.

Необходимо отметить, что много времени и сил Агнеш Бирталан отдает пропаганде искусства, культуры, устного народного творчества народов Центральной Азии. Она переводит на венгерский язык и публикует образцы эпоса, мифы, легенды. В качестве примера, можно назвать прекрасно изданные юмористические рассказы о популярном среди иранских и тюркских народов Центральной Азии Ходже Насреддине.

Многочисленные труды А. Бирталан, посвященные различным вопросам монголоведения и тюркологии, значительно обогатили современное востоковедение, но А. Бирталан продолжает свои изыскания и ее еще ждут новые открытия, а нас, – ее новые монографии.

# ИРАН-НАМЕ

## ЗНАКОМСТВО С ИРАНОМ

### ИРАН СЕГОДНЯ

#### Святой город Кум

Одним из удивительнейших городов мира является в наше время довольно небольшой город Кум. Это родина Исламской Революции – беспрецедентного в двадцатом веке, да и во всей человеческой истории события, к которому можно по-разному относиться, но которое, безусловно, заслуживает пристального интереса в общемировом масштабе.

Мне кажется, человек, ступающий на кумскую землю и не знающий всего этого, все равно почувствует в атмосфере этого города нечто сосредоточенное и торжественное. Кум совершенно не похож на цветущий Исфаган, поэтически вольнодумный Шираз или бесшабашный Керман.

Говорят, что г.Кум существовал еще в домусульманскую эпоху. но все же считается, что он возник уже после принятия ислама. После раскола мусульман на суннитов и шиитов сюда начали съезжаться последние, спасаясь от преследования суннитских халифов омейядской и аббасидской династий, которые правили в 8-12 в.в. Несколько раз эти правители (в частности, убийца имама Резы халиф Мамун, а потом и его сын) направляли сюда войска и сжигали город дотла.

Однако, несмотря на преследования, жители Кума оставались верны шиитской вере. Отличие этого направления от суннитского ислама заключается в том, что в дополнение к фундаменту общемусульманской традиции в шиизме введено еще понятие «ахл аль-бейт» – Семьи Пророка, духовной аристократии. Костяком этой аристократии являются двенадцать имамов, прямых потомков Пророка Мухаммада, а также их близкие родственники.

Непорочная Фатима была сестрой имама Резы, потомка Пророка в восьмом колене. Святой Фатиме было всего семнадцать лет, когда она отправилась в огромное вынужденное путешествие из Мекки в Мерв, где в

почетной ссылке томился ее брат. Само появление этой девушки в различных городах халифата было живым укором властям, напоминая жителям о том, как посмел халиф обойтись с ее братом, имамом мусульман. Поэтому люди Мамуна напали на караван, перебили большинство спутников Фатимы, сама же она была, по некоторым данным, отравлена и тяжело заболела. Не чувствуя в себе сил достичь своей цели – далекого Хорасана – она приказала немногим оставшимся в живых слугам доставить ее в город Кум, ибо была наслышана от своего отца о святости этого места и искренней любви его жителей к Пророку и его роду.

Повод верблюдицы Фатимы принял в руки сам старейшина города – у его дома верблюдица сама опустилась на колени. Это означало, что честь принимать высокую гостью выпало именно старейшине, Мусе ибн Хазраджу.

Всего лишь 17 дней прожила Непорочная Фатима в Куме, проведя это время в молитвах о своем брате и в исповедях, обращенных к Всевышнему. По преданию, прах непорочного человека может придать земле только другой непорочный, поэтому навстречу похоронной процессии неожиданно выехали из пустыни два всадника с закрытыми лицами, совершили намаз, читаемый по умершим, опустили тело в могилу и, не сказав ни слова, покинули место погребения. Это были имам Реза и имам Джавад, которые еще час назад находились в Хорасане за тысячу с лишним километров.

После смерти пресвятой Фатимы в 816 г. город разрушался еще несколько раз монголами и афганцами, как и большинство других городов Ирана.

В первой половине 20 века иранская нация и государство переживало сильнейший кризис, ставивший под вопрос само дальнейшее существование Ирана. Русские и англичане фактически поделили страну. В 1915 году русская армия вошла в пригород Тегерана, жители столицы стали в массовом порядке уезжать в Кум. Здесь был основан «Национальный комитет защиты», Кум превратился в центр сопротивления европейской агрессии. Обсуждался вопрос о переносе сюда столицы Ирана, но действия русских и британцев помешали этому.

Сейчас в Куме основан всемирный исламский университет имени аятоллы Хомейни, где учатся тысячи студентов со всего мира. Сам знаменитый аятолла тоже учился, жил и преподавал в этом удивительном городе – сейчас там могут показать вам его скромное жилище, состоящее из пары комнат.



Самое интересное, что можно увидеть в Куме – яркие, красочные религиозные мистерии, собирающие со всего Ирана и других стран тысячи паломников. Это действительно незабываемое зрелище: караваны разряженных верблюдов, процессии, под барабанный бой и оглушающий рев труб стекающиеся к храму, древние воины в окровавленных одеждах, пленные женщины в паланкинах... Прямо на улицах проходят представления тазиэ – религиозного театра. Самые торжественные мистерии устраиваются на Ашуру – в ознаменование событий, связанных с гибелью имама Хусейна, но можно попасть и на другие, более мелкие мероприятия.

Внешний вид Кума на фоне окружающей природы также крайне необычен. Здесь начинается пустыня Деште-Кевир – самая большая в Иране, она занимает около 300 тысяч кв.км. Здешние пейзажи воистину имеют неземной вид – земля утыкана сотнями маленьких красноватых холмов, массивные желтые горы поднимаются со всех сторон, так что город находится словно в чаше.

### **Иранская кухня**

Иран – горячая тема в наше время, но сложно думать об Иране только в политическом контексте. И любой заинтересованный в кулинарии человек не сможет проигнорировать богатую кухню Ирана. Иранская кухня унаследовала не менее две с половиной тысячи лет истории кулинарии, с ароматом шафрана и розовой воды. Блюда древнего персидского двора (до 30-х годов XX века Иран назывался Персией) включали в себя ароматные гуляши с корицей, мятой и гранатами, замысловатые фаршированные фрукты и овощи, нежное запеченное мясо – блюда, которые повлияли на кулинарию даже таких далеких стран как Индия и Марокко. Во многом персидская кухня – кухня-мать.

#### **Наследие империи**

История иранской кулинарии восходит к 6 веку до нашей эры, когда Куруш Великий, лидер племени, называвшегося «парсы» (персы) создал империю, протягивавшуюся от Индии до Египта и частей Греции. Эта широкая единая территория стала «проводником» культуры и кулинарии, и такие родные персидские ингредиенты как шафран и розовая вода стали популярны по всей империи. Персы также торговали со странами Дальнего Востока: караваны, идущие по шелковому пути из Китая к территории современной Сирии, привозили цитрусовые, баклажаны и рис из Азии, Среднего Востока и Средиземноморья.

Персидская империя со временем сдалась Александру Великому и позднее перешла арабам (которые обратили персов в ислам), но все новые правители благонаравно относились к персидской ароматной кухне. Арабы даже перенесли отличительные сладко-кислые ароматы Персии в Северную Африку, и затем в Средние века по Европе расходились такие экзотические персидские приемы как позолота (окрашивание продуктов золотом или серебром, что стало популярно на королевских банкетах).

С XI до XV века н.э. персидская культура процветала, несмотря на турецкое и монгольское правление. Эта эра была обогащена поэзией и искусством, кухня была богата насыщенными соусами и пилафами, пестрящими орехами и сухофруктами, которые стали основой кулинарии северной Индии.

Современная персидская кухня все еще не забыла своих древних истоков. Рис на почетном месте, готовят его с золотистой корочкой из топленого масла, шафрана и йогурта. Баранину и курицу маринуют и запекают под грилем, как шашлыки, или смешивают в гуляшах, которые называются *khoshes*, с фруктами и кислыми добавками, например, с соком лайма. В изобилии используется корица, кардамон и другие специи, так же как и многообразие свежих пряных трав. К каждому обеду подают соленья и лепешки. Десерты готовят из розовой воды и фисташек, а освежающие напитки, шербеты, делают из растворенных фруктовых и травяных сиропов.

### **Иранская женщина**

Дарвиль, путешествовавший по Ирану во времена Фатх Али шаха Каджара, пишет:

«Иранская женщина, бесспорно, самая красивая женщина на свете. Хотя путешественники оставили много сообщений о красоте грузинок, черкешенок, я все же убежден, что иранская женщина не только имеет преимущество перед ними, но с ней им не сравниться ни по красоте, ни в совершенстве. Здесь меня могут обвинить в необъективности суждений, но насколько позволяют возможности, я приведу ниже описание исключительной красоты иранской женщины и ее украшений. Иранская женщина тонка и изящна, хорошо сложена. Ее красота – это дар природы. В ее внешности очень мало искусственности и наделанности. Обычно у иранских женщин, на удивление, белое тело, но это можно объяснить тем, что они скрывают свое лицо под хиджабом, который защищает его от лучей палящего солнца. Иранцы очень ценят длинные косы. Черные косы иранских женщин от природы очень густые и порой достигают до самой

земли. Хотя они расчесывают свои волосы постоянно, это продиктовано страстью, а не необходимостью.

У иранской женщины высокий и белый лоб, сросшиеся, черные брови, большие, миндалевидные, черные, изумительные глаза. Необыкновенно длинные ресницы делают их взгляд очень интересным. У них прямой, пропорциональный нос, рот очень маленький. Пословица говорит: глаза соблазнительной женщины больше, чем ее рот. Безусловно, мы не преувеличиваем в приводимых примерах. У большинства описываемых женщин не настолько крупные глаза и для наведения красоты они несколько раз в день наносят на них сурьму при помощи палочки из слоновой кости. Они очень любят это средство макияжа. Однако, на мой взгляд, именно оно делает их черты более резкими и снижает их способность обольщения. У иранских женщин белые и отполированные зубы, хотя большинство из них употребляют кальян. Все же даже в преклонном возрасте незаметно, чтобы их зубы становились пожелтевшими. Подбородок иранской женщины небольшой, и чаще всего с ямочкой на нем. Если и говорить об изъяне в красоте иранской женщины так это круглая форма ее лица. Но именно эта форма является одним из главных критериев, при котором женское лицо считается красивым. Бледный цвет лица является другим недостатком красивой иранской женщины. Полагается, что результат их изолированности от остальных. Но вышеупомянутые женщины очень легко скрывают этот недостаток от взгляда посторонних. У иранской женщины очень красивая шея. Притом, что они не привлекают к этой части тела внимание. Они постоянно следят за красотой своих рук и кистей, нанося на них хну, что позволяет сохранить руки мягкими, полными и белыми, как слоновая кость».

Эпоха Мозафараддина шаха Каджара

Дальмани из собственных наблюдений во времена Мозарафаддина шаха Каджара пишет:

«У иранских женщин глубоко посаженные, хмельные глаза. Они будто обладают магнетизмом и способностью притягивать металлы. Иранская женщина одним своим кокетливым взглядом способна привлечь к себе внимание мужчины и влюбить его в себя. Можно сказать, что жизнь женщины сосредоточена в ее больших, миндалевидных глазах. Красивая иранская женщина может передать все свои мысли и чувства одним движением бровей и ресниц. Украшенное лицо, насурьмленные веки придают ей мощь и особенную власть. Особенно привлекает строение ее глаз: красивая радужная оболочка, янтарная роговица, черный зрачок. Благодаря этому черты лица становятся особенными. Дугообразной и ров-

ной формы брови растянуты до самых висков. Женские губы страстные, темно-красного цвета, а лицо обычно белое, как само молоко. И если эта белизна не дана ей от природы, то она доводит его до этого цвета иными средствами. Чаще всего женщины украшают свое лицо искусственными родинками, подобно той, что располагается над бровями в виде звезды. В основном женщины невысокого роста, обладают пышностью и солидностью. Это особенно касается женщин племен и сел. Они всегда заняты работой, носят на своих головах тяжелые грузы, и поэтому привыкли ступать неспешно, что, в свою очередь, придает им некоторую почтенность. Напротив, городские женщины, привыкшие не работать, приложив немного усилий, тут же устают и становятся несчастными. Женская грудь, особенно девственная грудь, очень скоро теряет свою форму, а тело из-за опущенной груди приобретает печальный вид. Голова и ноги некрасивой формы. Однако ногти, обычно длинные, всегда выглядят ухоженными и накрашенными. Ноги же крупные в размере и грубые, в основном, некрасивой формы».

### **Бахтиарские женщины**

Дальмани – путешественник времен Мозарафаддин шаха – пишет:

«Принимая во внимание, что бахтиарские женщины носят широкие платья, то невозможно сказать ничего определенного относительно их телосложения. Вместе с тем у них украшенные фигуры. Их руки и ноги напоминают мужские, маленькие и изящные, а их большие глаза притягивают внимание. К сожалению, их лица со временем, после замужества, теряют свой прежний вид. Кожа на теле грубеет от большой нагрузки на полях, при уходе за стадом. Они, как и другие иранские женщины не защищены от заражения оспой, у них некрасивые лица. Когда они достигают возраста принятого для европейского замужества, то становятся подобны старым женщинам. Кроме того, они никогда не украшают себя».

Черты лица сельских девушек

Свен Хедин, путешествуя по пустынным районам во времена Мозарафаддин шаха, оставил описание людей этих районов. Он пишет о девушках одной из пустынных деревень Ирана:

«Два часа я сидел на мешке муки перед домом сельского старосты. Я рисовал старосту, женщину и девочку. На девочках были надеты легкие, красного цвета платья, а на головах платки. Ноги были либо вовсе голые, либо обуты в плохую деревянную обувь. Две девушки, на мой взгляд, были очень красивые. Возможно, это оттого, что здесь все носят чадру и редко можно увидеть женское лицо. У них черные волосы, не выющие-

ся, чаще растрепанные и заплетенные. Цвет их глаз темно-коричневый ближе к черному. От черных ресниц падает тень на их глаза, делая их еще чернее. У них белые, здоровые зубы, которые сверкают благодаря красным губам». «Их руки в очень плохом состоянии из-за многочисленной, тяжелой работы. Говоря о них, можно добавить и тот факт, что у них очень грязные ноги. Девочки немного застенчивы. Но у них блестят глаза цвета угля. Хотя они и скрывают свою радость, все же их глаза красноречиво говорят об озорстве. Понемногу они собрались в моем художественном ателье, и с заходом солнца работа была завершена. Все лица были нарисованы».

### **Внешний вид деревенских женщин**

Свен Хедин пишет:

«Эти женщины некрасивы. Напрасно я искал среди женщин вокруг меня, многословных и глядевших на меня с открытыми ртами хоть одно выразительное и мечтательное лицо (...)

Я отправился на поиски девушки пустыни, которая подобна пустынному весеннему цветку, привлекательна и спесива. Наоборот, они грубы, а цвет их лица неприятен. Они могут быть молодыми. Но при таком описании они выглядят старыми и морщинистыми. На их телах заметны болячки черного цвета, полученные в результате оспы и других тяжелых заболеваний. Редко в их глазах скрыта искорка огня. Их рты ни о чем не говорят, они очень полные. У них крупные носы, бесформенные, прямые волосы заплетены. Кроме того, все их лицо закутано в платок и некрасивую шаль, которые когда-то были цветными, но теперь потеряли свои былые краски. Главный элемент их одежды – это чадра (верхнее покрывало), которое закрывает все тело женщины. Под чадрой женщина надевает на голову платок». «...Женщина прядет нити. Печет хлеб в глиняной печке с разведенным огнем. Они латают свои одежды. Маленьким детям поют колыбельные или играют со взрослыми ребятами».

### **Женские украшения**

Адам Уилариус пишет:

«Женщины не надевают на головы шляпы или другие особенные украшения. Их волосы заплетены и свисают спереди или сзади. Вокруг щек и подбородка один или несколько жемчужных рядов. В действительности, часть их лица скрыта под жемчугом, что придает им особенную прелесть».

«Незамужние девушки носят золотые колечки в правой ноздре своего носа, украшенные драгоценными камнями так, как это носят татарские

женщины. Пальцы украшены золотыми кольцами, они также носят браслеты выше локтей».

Времена шаха Сулеймана Сафави  
Шардан пишет об этом:

«У иранских женщин разнообразны украшения. На головах они носят драгоценную диадему, устанавливая ее над своим лбом. Если же нет драгоценной диадемы, то используют обычные цветы. Россыпь драгоценных камней над самым лбом достигает бровей. Жемчужная нить проходит над ушами и огибает подбородок». «Женщины в разных областях носят кольцо на левой стороне носа, которая свисает подобно серьге. Оно тонкое и массивнее, чем средний палец, а в нижней его части располагаются два круглой формы жемчуга, а между ними круглый рубин».

\*\*\*

Влияние иранской архитектуры на сооружения в Центральной Азии

В Бухаре сохранились многочисленные здания в исторической части города, в том числе символический для этого города Минарет Келан. Этот минарет вместе с мечетью Келан и медресе Мир-Араб составлял единый комплекс центра старого города. Минарет высотой в 48 метров был построен в 12 веке. Это кирпичное строение, покрытое в верхней части голубым декоративным кафелем. Интересно, что подобный кафель мы часто встречаем в различных районах Ирана.

Бухара была столицей иранского государства Саманидов и Тахиридов. Историк 10 века Якуби в книге «аль-Болдан» (Страны) пишет, что «Бухара – это город, население которого состоит преимущественно из персов и арабов». Также, по словам другого историка Масуди, жившего в 11 веке, «Бухара была литературно-культурной столицей Ирана после прихода ислама». Именно поэтому архитектура этого города так сильно напоминает иранскую архитектуру.

Комплекс под названием «Накшбандия», по аналогии с иранскими архитектурными комплексами, включает в себе медресе, мечеть и гробницу, возведенные вокруг центрального двора с живописным садом. Сад с различными деревьями разбит на четыре части, по традиционной схеме иранского сада. Двери и стены комплекса украшены арабесками, опять же очень похожими на аналогичные надписи на иранских архитектурных зданиях. В числе других характеристик иранского происхождения можно выделить присутствие специальных водоносных сооружений с питьевой водой для посетителей. Также, посреди центрального двора устроен пруд прямоугольной формы для омовения молящихся.

Симметричное расположение элементов в здании медресе, наличие деревянных украшений на потолке залов и эйванах (верандах), отсутствие изображений человека и животных также свидетельствует о влиянии иранских архитектурных стилей в более поздний период, в 14-15 веках. Кирпичные украшения являются плодом влияния более поздней иранской архитектуры эпохи Тимуридов.

В Центральной Азии в прошлом строилось множество больших караван-сараяв, общественных бань и городских базаров. В сооружении этих зданий большую роль играли властители и местные купцы, причем большинство зданий было возведено на вакуфных землях и на вакуфные деньги.

Одним из городов, который достиг наибольшего процветания при Тимуридах (потомках монгольского завоевателя Тамерлана), стала Хива. В этом городе находится крепость, высота стен которой превышает 10 метров. Ичан-кала была последней стоянкой для караванщиков, которые отправлялись из Хивы в города на территории современного Ирана. Крепость сооружена в стиле иранских цитаделей с минаретами по четырем углам. Градостроительная структура крепости и сохранившихся в ней сооружений также напоминает иранские архитектурные стили.

Примечательно, что Хива в силу своей архитектурно-градостроительной ценности внесена в список исторических городов мира.

В сфере влияния иранской архитектуры и зодчества также находился Афганистан. В этой стране построено множество мечетей в оригинальном ирано-исламском стиле, что говорит о существенном присутствии иранских мусульман в этом районе.

Так, сын Тамерлана, Шахрох-Мирза, супруг Гоухаршад, сделал город Герат, в современном Афганистане, столицей государства Тимуридов в 1401 году. 15 век стал «золотой эрой» Герата, так как в этом городе собралось большое число лучших художников и зодчих со всей Азии. В те времена строились роскошные дворцы и великолепные мечети, которые и до сих пор украшают Герат. Так, по распоряжению Гоухаршад-бигем, жены Шахрох-мирзы, в этом городе были построены медресе и мечеть с 12 минаретами, из которых до наших дней сохранилось 5 минаретов.

Медресе Гоухаршад в Герате, отличающееся четырьмя эйванами, было построено архитектором Кавамаддином Ширази. Этот выдающийся иранский архитектор построил также мечеть Гоухаршад по приказу супруги султана в 1413-14 гг. Эта мечеть, как и медресе Гиясия Хергерд, а также гробница Улугбека в Самарканде, является творением иранского зодчего Кавамаддина Ширази. Форма купола, кирпичные украшения на

потолке, кафельное покрытие голубого и красного цветов на белом фоне, все это говорит о непосредственном влиянии иранской архитектуры в других исламских землях.

Другим примером влияния иранского искусства можно назвать Минарет Бахрамшаха в г. Газни в Афганистане. Бахрамшах жил в 11 веке, и названный его именем минарет все еще стоит. Великолепные украшения на минарете удваивают его архитектурную красоту, делая его весьма похожим на минарет, возведенный за сто лет до этого вблизи г. Кермана, на юго-востоке Ирана.

В исламский период караван-сарай проектировались таким образом, что вокруг центрального двора располагались комнаты для отдыха караванщиков, а за ними находились широкие конюшни для содержания вьючных и верховых животных. В большинстве караван-сараяев также строилось два или четыре эйвана на иранский манер. Такие караван-сарайи можно встретить в Пакистане, Афганистане, Индии и ряде областей Средней Азии. К примеру, в районе Таш-Гуркан в Афганистане сохранились караван-сарайи, архитектура которых во многом напоминает строение иранских, в частности в г. Гяз, в центре Ирана. Отличительные кирпичные и прочие украшения свидетельствуют о том, что эти строения являются творениями иранских мастеров.

ИРАС



# ИРАН-НАМЕ

## ТРЕБОВАНИЯ К АВТОРАМ ЖУРНАЛА

### УВАЖАЕМЫЕ АВТОРЫ!

За прошедший период выпуска журнала «Иран-наме» технические сотрудники журнала испытывали определенные трудности при компьютерной обработке и верстке журнала.

В связи с этим, будем признательны, если обратите внимание на следующие технические требования при оформлении статей:

1. Статья по тематике должна соответствовать формату журнала, который является научным востоковедческим журналом на русском языке для стран СНГ.

2. Статья должна быть набрана в Microsoft Word.

3. Шрифт статьи – Times New Roman.

4. Номер шрифта – 12 кегль.

5. Обязательно указывать источники, используемые при написании статьи в виде списка литературы в конце статьи, с указанием в тексте в круглых скобках номера источника в данном списке, или в виде примечаний, ссылок и сносок.

6. Особое внимание обратить на сноски:

В связи с техническими трудностями при осуществлении верстки журнала, просим сноски производить постранично, с нумерацией сносок по всему тексту статьи от первой до последней страницы. Концевые сноски неприемлемы.

7. Не производить нумерацию страниц статьи.

Кроме того, редакция журнала сообщает, что за публикацию статей в журнале «Иран-наме» авторский гонорар не выплачивается, т.к. издание журнала не является коммерческим, а производится на средства Культурного представительства при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан.

Мы дорожим каждым автором и стремимся к тому, чтобы все материалы, отвечающие формату нашего журнала, были опубликованы, поэтому

надеемся на сотрудничество при оформлении научных статей должным образом. Ведь мы с вами выполняем одну задачу – содействие развитию востоковедной науки и укреплению научных и культурных связей.

*С уважением:*

***Редакция журнала***



