



Хаким Фаршид
ЭХО ХОРАСАНА
СКВОЗЬ ВЕКА И ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ



Приложение к журналу "Апокриф"

№ 10

16-31 октября 2010



АПОКРИФ



Приложение № 10. 16-31 октября 2010

**ЗА ЮМОР И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ!
ДЕЛАЙ ЧТО ЖЕЛАЕШЬ —
ЖЕЛАЙ НЕВОЗМОЖНОГО!**

Журнал издаётся с 2006 года.

*Копирование и распространение
всего журнала и его отдельных ма-
териалов разрешено и приветству-
ется при условии ссылки на автора
материала и указания электронного
адреса журнала*

<http://cardshouse.castalia.ru>).

*Мнение редакции может
не совпадать с мнением авторов.*

Copyright:

© Орден Белой Обезьяны, 2010;
© Клуб «93 in 39: Цитадель Хаоса»
(рабочая группа по организации
Лагеря Ordo Templi Orientis
в Калининграде, 2010;
© Калининградский
эзотерико-информационный центр
«93 in 39», 2010;
а также авторы журнала.

Редактор, корректор, верстальщик:

Fr. Nyarlathotep Otis.

236 000 Калининград,
ул. Нарвская 17, 11.

<http://cardshouse.castalia.ru>

<http://vkontakte.ru/club16318448>

E-mail: 93in39@gmail.com

Помощник редактора —
Darth Comahon

Оформление обложки:

Fr. Nyarlathotep Otis,

по эскизу Хакима Фаршида

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

• 5 •

1. К вопросу о топонимии

• 10 •

2. Социальная среда и география

• 24 •

3. Хорасан — территория загадок

• 40 •

3.1. Источниковедческий подход

• 40 •

3.2. Завоевание Хорасана

• 47 •

3.3. Убийство Йездегерда (Яздгорда, Yazgord)

• 48 •

3.4. Титулы царей Хорасана

• 48 •

3.5. Описание Хорасана

• 49 •

3.6. Деление Хорасана на округа

• 50 •

3.7. Градостроение Хорасана

• 50 •

3.8. Общая характеристика Хорасана

• 62 •

3.9. Маршруты по Хорасану

• 63 •

4. Хорасан: от инклюзивной модели культурного бытия
к воцарению монотеизма

• 75 •

4.1. Загадки индийской цивилизации

• 75 •

4.2. «Таинственность» китайского мышления

• 81 •

4.3. Греческий элемент

• 88 •

4.4. Буддийский элемент

• 96 •

4.5. Зороастризм

• 115 •

4.6. Арабо-исламское проникновение
в ирано-арийские просторы

• 126 •

Вместо заключения:

Наследники Хорасана

• 138 •

ХАКИМ ФАРШИД

доктор исторических наук, политолог

**ЭХО ХОРАСАНА
СКВОЗЬ ВЕКА
И
ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

Москва, 2003

ред. — Калининград (журнал «Апокриф»), 2010

1-е издание:

ФАРШИД Х.

Эхо Хорасана сквозь века и тысячелетия. — М.: Компания Спутник +, 2003 — 225 с.

ISBN 5-93406-591-2

Farshid Hakim. The Khurasan's echo through the centuries and millenniums. — M: Sputnikplus, 2003 — 225 p.

Работа посвящена раскрытию темы историко-культурного наследия древнего Ирана, Хорасана, зарождения зороастризма (как веры), формирования самобытной культуры и цивилизации (на почве этой веры) и её эволюции на фоне взаимодействия стыкующихся с этой цивилизационной почвой (зороастризмом) культур и цивилизаций — буддийской, греческой, индийской и китайской, с подробным анализом их философско-конфессиональной канвы; также сделан анализ появления ислама в этом регионе.

Книга рассчитана на всех, кому небезразличны судьбы народов Востока.

Настоящая редакция монографии осуществлена специально для журнала «Апокриф».

© Литературный редактор — Fr. Nyarlathotep Otis, 2010.



ХАКИМ ФАРШИД — доктор исторических наук, политолог. По первоначальной профессии — геолог (выпускник Кабульского политехнического института 1979; в ноябре того же года приехал в Москву на партийную учёбу, в конце 1980 г. вернулся на родину). В 1984 г. отправлен на партучёбу в Институт общественных наук при ЦК КПСС, а в 1986 — на повышение квалификации (экстерном проходил трёхгодичную партучёбу с 1986 по 1987, получил диплом выпускника ВПШ по специальности «партийная журналистика»). В Афганистане работал преподавателем ИОН при ЦК НДПА, одновременно — инструктором ЦК, спичрайтером руководства страны (1981-1986). В 1987 поступил в аспирантуру, диссертацию защитил в самый разгар развала СССР, в 1992 году, в переименованной Академии Общественных Наук при ЦК (тогда в Российском госуправлении при Правительстве, ныне Академия госслужащих). 6 ноября 1992 года принят на работу в Посольство Ирана, где проработал до конца 2007 года. С 14.07.2000 года — гражданин РФ, женат на русской.

Введение

Правду обычно узнаёшь слишком поздно.

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена давно ставшей историей, но отнюдь не забытой теме — Хорасану, чьё политико-географическое название, как и его историческое наследие стало предметом споров — как в плоскости чисто научного обобщения, так и в практике выяснения исторической идентификации целых народов, населяющих эту территорию либо имеющих каким-то образом соприкосновение с её историческим наследием. **В силу известных причин, в первую очередь, геополитического характера, исследуемая географическая среда окутана всевозможной путаницей, вызывающей у читателей ассоциацию с неким иллюзорным пространством, придуманным рядом квазиисториков.** Вспоминается как-то невольно библейское изречение: «Vanitas vanitatum»¹ [суета сует]. Поскольку произошла подмена исторических названий и имели место всякого рода фальсификации и искажения исторических фактов, историография, относящаяся к этому региону, вызывает определённые сомнения и требует методологически чётко выраженного топонимического подхода. Поэтому **наше изложение носит сугубо поисковый характер и опирается исключительно на обилие фактологических материалов.** При раскрытии темы основной упор сделан нами на освещение историко-культурного и геополитического аспектов. В этой работе прослеживается зарождение древней веры, вошедшей в историю как маздаяснийская, или зороастрийская, формирование (на почве маздаяснийской веры) самобытной культуры и цивилизации и её эволюция на фоне взаимодействия и взаимопроникновения различных культур и цивилизаций, состыковывающихся с этой цивилизационной почвой (зороастризм) — буддийской, греческой, индийской и китайской²; также предлагается подробный анализ их философско-конфессиональной канвы. Далее исследуется проникновение ислама в это социокультурное пространство и возникновение в результате новой синтезированной культуры и цивилизации, известной как мусульманская. При подробном описании географии и градостроения Хорасана, как и его делимитации, делается акцент преимущественно на арабскую литературу ввиду причастности арабов к территориальному переделу завоёванных просторов. По своему основному замыслу наше исследование нацелено на воспроизведение ключевых сюжетов историко-культурного бытия, позволяющих восстановить истинную объективную картину прошлого, способствующую правильному пониманию и, следовательно, адекватному восприятию исторических реалий, а как следствие — их объективной, непредвзятой оценке, поскольку национальная идентификация в случае историко-культурной общности должна привести не к обособлению, не к отчуждению коренных народов от общего культурного наследия, а к формированию

¹ Библия (Еккл. 1:2). По замыслу автора в поддержку инициативного предложения тогдашнего президента Ирана С. М. Хатами объявить 2001 год годом диалога между цивилизациями, настоящая монография одновременно вышла на двух языках: на русском и на фарси. Идя навстречу президенту Хатами, автор изложил свои соображения по поводу механизма и диалектики феномена диалога культур и цивилизаций в процессе их взаимодействия и взаимопроникновения. Ныне экземпляры этой монографии на двух языках — русском и фарси — находятся в библиотечном фонде Центра диалога цивилизаций Ирана. В персидском переводе Священного писания (издательство Бейрут, 1904 г.) эта фраза Ветхого завета из Книги Екклесиаста, или Проповедника, переведена следующим образом: «Всё дезавуируется». Само слово «Екклесиаст» переведено как «Общество Соломона».

² По словам академика Бартольда, со времени Александра Восточный Иран [т. е. Хорасан], даже независимо от установления в нём более прочного, чем в Западном [т. е. Персия], влияния греческого искусства, получил перед Западным новое преимущество вследствие установления гораздо более оживлённых, чем прежде, сношений с Индией, со II в. до н. э. также с Китаем. — См.: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Восточноиранский вопрос. М.: Изд-во «Наука», 1965, стр. 421.

и закреплению в их сознании восприятия ассоциативного отношения к самому историко-культурному наследию собственной географической среды.

Расположенная на обширной возвышенной местности, именуемой вследствие расселения в ней арийских племён Иранским нагорьем, эта географическая среда некогда считалась общей прародиной первобытных арийцев. В нашем повествовании генезис самого географического понятия подвергнут достаточно подробному анализу. Здесь же предварительно отметим, что слово это происходит от древнего названия страны — *Airyā*, впервые засвидетельствованного греческим автором, Эратосфеном как *Ariane*, деформированного со временем в **Иран**. Различают **Восточный**, **Западный** и, иногда, «внешний» **Иран**. В соответствующей литературе **Хорасан** засвидетельствован как восточная часть плато. Взаимоотношение между указанными частями, особенно между Восточным и Западным Ираном, с давних времён отличалось особой сложностью, свидетельствующей об относительно самостоятельном, неравномерном развитии исторической жизни в этих краях.

Сам характер нашего изложения требует несколько «вольного», более смягчённого обращения к историческим фактам, порою даже и неоднократного возвращения к одним и тем же сюжетам и эпизодам, в связи с чем точно придерживаться определённого хронологического критерия либо ограничиться конкретными географическими рамками фактически представляется невозможным. В общей сложности, **хронология нашего изучения растягивается с глубокого прошлого, с периода заселения древних арийских племён на обширных просторах, именуемых первоначально *Airyāna Vaejah* — страной арийцев, — и появления среди них Пророка Зороастра (приблизительно за 6 веков до нашей эры) до распада «Великого Хорасана» на отдельные государства (XIII в. н. э.)**. При раскрытии темы стоит затрагивать и вопросы этногенеза, предполагающие углубляться, по мере возможности, в очень отдалённые эпохи. В цивилизационно-культурологическом измерении нашей темы нельзя избегать констатации одного факта, имеющего принципиальное значение для выработки правильной ориентации при обнаружении определённой культурной неоднородности, сложившейся под влиянием географического фактора в иранском культурном ареале. Речь идёт о некотором различии в культуре Восточного Ирана и Западного, географически более близкого к Передней Азии, собственно Месопотамии, считавшейся во все времена исконным очагом культуры, и развитии в Восточном Иране, под влиянием общения с Индией и Китаем, самостоятельной от Передней Азии культуры, оказывавшей в дальнейшем влияние на переднеазиатские области. Кстати, эти различия и раньше вызвали полемику, отчасти очень резкую, среди учёных. Поэтому не случайно, что ещё в начале прошлого века (в 1916 г.) немецкий учёный, Hartmann, утверждал, что восточные области [Арианы], а именно трапедия с углами Мерв — Самарканд — Герат — Балх, «постоянно и во всех отношениях» (Unablässing, in Allen Beziehungen) оказывали живительное влияние на западную часть мусульманской Азии, и этому северо-востоку молодой ислам с самого начала был обязан лучшими своими силами¹. В то время как E. Herzfeld [in: Khorasan] придерживается совершенно противоположного мнения, пытаясь доказывать, что Восточный Иран до греко-бактрийского царства не имел никакого самостоятельного культурного значения. Успех греческого искусства в этой местности объясняется именно тем, что греки имели перед собой девственную почву (Jungfräulicher Acker). При Сасанидах восток Ирана снова во всём уступал западу, так же как и в первые века ислама, до III в. х., или IX в. н. э.²

Сложнее всего изложить ход взаимодействия между ними: в эпоху Ахеменидов Восточный Иран, согласно заключению Херцфельда, не представлял никакого значения для истории державы и народа. Подчинение Восточного Ирана было закончено при Дарии, и дальнейшее гос-

¹ Hartmann Martin. Die Trade ten, s. 148 <Anm. 1>.

² См.: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 417.

подство Ахеменидской державы ознаменовано для восточных областей эпохой продолжительного мира (Lange Friedenszeit). Бартольд, однако, полагает, что это мнение основано только на отсутствии письменных известий о войнах на востоке и опровергается другими данными¹. Из источников следует, что при Александре Великом ряд восточноиранских областей, включая Хорезм и пограничные области Индии, находился во власти собственных государей, не подчинившихся персидскому царю. Неслучайно в литературе встречается упоминание об усилении бактрийско-сакского влияния в политической жизни Восточного Ирана, отражённого и в эпических рассказах, о чём сообщают и классические авторы, такие как Ктесий, Харес Митленский. В дальнейшем сближение греков с Индией и успехи в Индии греко-бактрийских царей создали «греко-буддийское» искусство, впоследствии, после установления сношения с Китаем, получившее широкое распространение в Средней Азии и на Дальнем Востоке. **Гораздо менее ясен до сих пор вопрос, какое влияние оказала греко-буддийская культура на западную часть Ирана.** Быть может, распространение элементов индийской, греко-бактрийской и потом буддийской культур на западе Иранского нагорья могло произойти благодаря постепенному политическому объединению Ирана под властью династии восточноиранского происхождения, парфянских Аршакидов. Ещё во II в. до н. э. они сражались с греко-бактрийскими царями и отнимали у них такие области как Маргиану и Ариию. Наличие монет, выпущенных при Аршакидах с названиями указанных областей, может быть расценено как подтверждение значимости этих завоеваний. Сведений о мирном культурном обмене между Аршакидами и их восточными соседями очень мало. Известно лишь одно: когда китайцы в конце II в. до н. э. ознакомились с государством Аршакидов, эта держава переживала лучшую эпоху своего расцвета.

По мнению ряда специалистов, труднее предположить влияние востока на иранскую письменность. В своём повествовании мы также уделяем внимание этому вопросу, а пока отметим, что у арийцев собственного алфавита никогда не было, отчего они при изложении своих мыслей прибегают к заимствованным алфавитам — клинописному, арамейскому, затем арабскому. Состояние культуры парфян едва ли позволяет предполагать у них до их вторжения в Мидию существование письменной литературы. В эпоху Аршакидов (I в. н. э.) был восстановлен текст Авесты, считавшийся утерянным во время восточного похода Александра Македонского. Однако, по обыкновению, эту работу, как и вообще все заслуги Аршакидов перед древней верой арийцев, связывают с эпохой их царствования над Мидией.

Подобно Ахеменидам, Сасаниды порою пренебрегали своими восточными окраинами и ради достижения успехов на западе, в Передней Азии, мирились с территориальными потерями на востоке. Всё же восток, благодаря торговле с Индией и Китаем, имел для них несравненно большее значение, чем для Ахеменидов. Быть может, отчасти и по этой причине **в эпоху Сасанидов Восточный Иран превращается в центр буддизма в Иране.** Сведения китайских источников указывают на опережение темпов развития Восточного Ирана по сравнению с прилегающими окраинами, так как городская культура тогда ещё стояла выше в буддийском Иране, чем в областях к северу от него. Главный город буддийского Ирана, Балх, выступал крупнейшим культурным центром, какого не было в других местностях Средней Азии, не было, вероятно, и на западе самого плато к востоку от Месопотамии. Ещё при Сасанидах в Хорасане возник город Нишапур, ставший впоследствии знаменитым центром торговой жизни. Арабский историк Якут отзывался о нём как о «самом цветущем из городов божьих»². В то время как западные области Иранского нагорья в рассматриваемый период находились в гораздо большего пренебрежении. Согласно арабским источникам, даже на пути через Хамадан, главном пути, прорезывавшем в те отдалённые времена персидское государство с запада на восток, постройки Сасанидов доходили

¹ Там же, стр. 420.

² Якут, Му'джам, IV, 858.

только до перевала Эльванд, составляющего западную границу плато¹. В центре Персии вместо города Исфахана, которому была суждена небывалая слава и будущность в эпоху ислама, при Сасанидах и в первые века ислама был только небольшой город Джей, к востоку от современного города².

В истории Сасанидской державы мы не видим картины постепенного упадка. Прошло всего два десятилетия между высшей точкой расцвета могущества империи Сасанидов, когда их войска занимали все азиатские области Византии и Египта и осаждали Константинополь, и трагедией, постигшей её в результате арабского нашествия.

Вытеснение из Самарканда и других местностей «внешнего Ирана» [Мавераннахр, ставший затем Русским Туркестаном] буддизма произошло, по всей видимости, в конце VI — нач. VII вв. Так что в первые века ислама, наряду с зороастризмом, здесь были распространены только религии, принесённые с запада, из государства Сасанидов — христианская, еврейская и манихейская, что указывает на многоконфессиональное свойство социокультурной среды Мавераннахра. Аналогичным образом, нельзя говорить о религиозной однородности Хорасана в первые годы распространения ислама, ибо на самом деле религиозного единства здесь не было.

Немало места уделяется нами роли Хорасана в развитии ислама как феномена веры и цивилизации. В этом плане мы нацелены на адекватное выделение его цивилизационного значения в мировой истории. Хорасан при исламе обретает новый облик: начиная с аббасидского «бунта», Хорасан на самом деле превращается в настоящий очаг идейно-возрожденческого восстания и освободительного движения различных арийских и неарийских народов.

Что касается гибели Хорасана, то причины этой трагедии кроются в надвигавшихся над всеми арийскими просторами опустошительных военных бурь (рубеж XIII–XIV вв.), приведших в конечном итоге к окончательной его парцелляризации. Об ужасе этих варварских набегов нам особо говорить не приходится, ибо эта тема в соответствующей литературе достаточно освещена.

В ходе нашего изложения нам приходится вступать в умеренную научную полемику с приверженцами мнений и позиций, не соответствующих реальному положению вещей либо явно искажающих исторические факты, тем самым мы уточняем собственный подход к осмыслению историко-культурного наследия Хорасана. При всём при этом наше исследование отнюдь не представляет собой окончательное приобретение науки и потому открыто для дискуссии. Мы в большом долгу перед всеми учёными, чьи труды незаслуженно оставлены неотражёнными в цитируемых нами источниках.

Автор особо признателен своей супруге, Фаршид Людмиле Георгиевне, воистину милому созданию, чьи вдохновение, поддержка и терпение стали залогом появления в свет настоящего издания.



¹ Ибн ал-Факих, 229; Якут, Му'джам, IV, 985.

² Благодаря иранскому географу-исфаханцу, Ибн Русте, осталось подробное описание Джея, из которого видно, что периметр города составляла 6 000 арабских локтей, т. е. несколько больше 3 км; с этим можно сопоставить пространство сасанидского Мерва, определяющегося размерами городища Гяур-кала, квадрата, сторона которого равна двум вёрстам. — См.: Ибн Русте, 160 и сл.



1. К вопросу о топонимии

*Когда ему провозглашают
Наши аяты, он говорит:
«Это — побасенки древних».*
Коран (68:15)¹

В настоящей поисковой работе тему топонимического подхода при изучении объекта исследования — т. е. Хорасана (страны восхода солнца)² — никак нельзя обойти, так же как нельзя не затрагивать всё ещё углубляющийся процесс исторической идентификации национальной государственности в ряде стран, охваченных каким-то образом изучаемым нами пространством или прилегающих к нему и некогда подвергавшихся на длительный период его культурному воздействию. Сама строгость такого подхода, вытекающая из логики происходящих на этом пространстве бурных [социально-политических] потрясений, приведших к образованию новых независимых (а точнее, к реставрации давно забытых) государств, объясняется настоятельной необходимостью в объективной оценке сложившейся здесь ситуации.

Подобно индивидууму, очутившемуся в растерянности, узнав о смутности своей генеалогии и потому столь необычно рвущемуся в поиск «своей подноготной», титульные национальности вышеупомянутых суверенных территорий, отчуждённые от своих корней, словно мчатся за своими «историческими» предками, дабы определить своё родословие. Более того, **новым блюстителям власти в этих краях буквально не терпится, апеллируя к истории, вернуть новым национальным государствам былую славу.** Не исключено, что подобная гонка за реставрацией былого могущества сопровождается множеством наслоений и искажений конъюнктурного характера, а сама «реставрация» в ряде случаев перемешивается с ловкой подменной исторических фактов, вплоть до фальсификации истории. Разумеется, в таких условиях, когда целые народы спешат «уходить в прошлое», игнорирование вопросов топонимики и исторической идентичности равносильно оставлению приспособленцам иллюзорных надежд прибегнуть к подмене исторических фактов, фальсифицировать и без того весьма запутанную в свои ранние эпохи историю.

По сути дела, тема исторического развития народов на Востоке весьма скользкая, а в пределах рассматриваемого нами пространства она приобретает особую остроту. Помимо очевидной антропологической близости большинства коренных народов сопредельных с Хорасаном территорий, их роднит ещё и множество схожих сюжетов историко-культурного порядка. Что же касается их древней истории, то она, особенно в свои ранние времена, порядком насыщенная сугубо мифологизированными преданиями, нередко поддерживавшимися приверженностью религиозным ценностям, явно перемешана с доисторической смесью, что заставляет подходить к ней с определённой осторожностью. Видимо, прав Ричард Фрай, предупредивший: «Следует всё время учитывать, что самый подход к истории на древнем Востоке существенно

¹ Коран, сура [глава] 68 — Калām [перо], аят [стих] 15, — по: Коран: Пер. с арабск. и коммент. М.-Н. Османова. — М.: Ладомир, Восточная литература, 1995.

² Дабы избежать путаницы с выражением «страна восходящего солнца», применяемым по отношению к Японии. Подобную версию можно встретить и у французского востоковеда, Рене Груссе: «Нам известно, что Хорасан в переводе с персидского означает место восхода солнца», [судя по персидскому переводу его книги] La Face de L'Asie. Rene Grousset et George Deniker, editions Payot, Translated by Gholam-Ali-Sayar, Tehran, 1995, p. 87; хотя афганский исследователь Мохаммад Али в своей книге, вышедшей [только] на английском языке, «Ариана или древний Афганистан», касательно Хорасана предлагает версию «The land of rising sun», см: Mohammad Ali, Aryana or Ancient Afghanistan, Kabul: Government Printing House, 1957, p. 1.

отличается от нашего (т. е. европейского). То, что мы воспринимаем как легенды и мифы, составляло часть религиозных воззрений и трактовалось как действительно «реальное», достоверное, в совершенно ином значении, чем для нас»¹. Картину можно заполнить приведением аргумента, выдвинутого афганским исследователем, доктором Али Резави-Газнави, вступившим в полемику с критиками автора исторической монографии «Афганистан за последние 5 веков», М. М. Садди́ка Фарханга: «Все историки сходятся во мнении о том, что Пишдади́ды представляют собой не исторический, а мифический [доисторический] период, и Джамши́д, чьё имя упоминается в Большой истории Табари, переводимой [с арабск. на персидский язык] Мухаммадом Бал'ами, скорее является мифической личностью, нежели исторической, прожившей, по версии, выдвинутой в книге “Табакат-е Насери”, 900 лет»².

Как правило, историческая идентификация, нацеленная на объективное восстановление родословия национальной государственности, должна быть призвана привести к торжеству исторической справедливости, т. е. способствовать формированию национального самосознания граждан. В своих отвлечённых трактовках феномен идентичности может принимать различные формы, наполняясь при этом конкретным содержанием. При возведении чисто национальных (равно как и клановых или племенных) интересов, когда общечеловеческие идеи и ценности отодвигаются на задний план, делается весьма расчётливый уклон на воинствующий национализм. В прошлые эпохи национальная идентичность ставилась выше самого человеческого существования, в результате чего принималось как данное, что все мужчины (а также некоторые женщины) будут готовы пожертвовать своими жизнями ради целей нации. Некоторые американские социологи, не одобряя такую тенденцию, склонны считать, что ведущим державам удалось преодолеть её³. Как предлагает А. А. Гусейнов, «важно видеть различия между идентичностью социокультурной и идентичностью духовной»⁴. По его мнению, на уровне социокультурной идентичности человек определяет своё особенное место в этом мире, выясняя, кто — «свой», а кто — «чужие». Здесь его выбор ограничен: язык, нацию, этнос, конфессиональную среду человек получает по наследству. Поэтому идентичность первого порядка (т. е. социокультурная) обособляет, изолирует человека, жёстко связывая его с определённой общностью. Идентичность второго порядка (т. е. духовная) означает самоопределение индивидуума как личности: во времени, в истории, а не только в пространстве.

Что касается ситуации в изучаемых нами краях (вполне условно обобщаемых нами общим понятием — «арийские просторы»), то, судя по имеющимся фактическим материалам, можно отметить следующее. Исконные обитатели этих территорий (арийских просторов), являвшихся в стародавние времена как географически, так и антропографически, по образному выражению Р. Груссе, «средней империей»⁵, с самого начала своего историко-культурного развития были приобщены как к оседлому, так и кочевому образу жизни. Однако в духовном плане их социокультурная среда формировалась в основном под влиянием двух вер — стародавней, исконной веры, известной как зороастризм, и привнесённой бедуинскими племенами из пустынь Саудовской Аравии веры, называемой исламом. Хотя на эту почву, правда, в некоторых периферийных местностях, пускали корни и другие веры, такие как буддизм (который был тогда распространён

¹ Фрай, Ричард. Наследие Ирана. Москва: Главная редакция восточной литературы, Издательство «Наука», 1972, стр. 22-23.

² См.: Фарханг Мир Мухаммад Саддик. Афганистан за последние 5 веков. Тегеран: «Ирфан», 1995. — Приложение, т. II, стр. 1042-1043 (на дари).

³ Джон К. Гэлбрейт полагает, что подобный подход в большинстве развитых индустриальных стран сегодня в значительной мере преодолен. См.: Переосмысливая грядущее. Питер Ф. Дракер, Лестер К. Туроу, Маршалл Гольдман, Джон К. Гэлбрейт, Фрэнсис Фукуяма. — В журнале «Свободная мысль», 1998, № 8, стр. 8.

⁴ Диалог культур в глобальном мире. — См.: «Свободная мысль», 1998, № 8, стр. 126.

⁵ Груссе Р. Указ. соч., стр. 75, 92.

во всех странах к северу и югу от хребта Гиндукуша)¹, восточные ответвления христианства, частично иудаизм, а также некоторые местные культы. Тем не менее, доминирующую роль в формировании и исторической эволюции социокультурной среды (по всему арийскому пространству) играли именно зороастризм и ислам.

В целом, ход историко-культурного развития коренных народов рассматриваемых краёв (всех арийских просторов) условно можно делить на следующие периоды, отличающиеся друг от друга характером веры, взаимоотношениями между краями и жизненной ориентацией людей.

1. **Период «имперского» самоутверждения**, когда «лихорадка» отождествления с необъятной «исторической родиной» заражала целые народы огромного пространства стремлением раствориться в зарождающейся цивилизации, охотно жертвуя при этом самобытностью. Пожалуй, этим можно объяснить появление весьма условного (в геополитическом смысле) понятия «Большого Ирана», имеющего, согласно справедливому замечанию Ричарда Фрая, «только историко-культурное значение»² и охватывающего всю территорию, на которой в историческое время говорили на иранских языках, с одной стороны, и культуру, которую можно считать преимущественно иранской, — с другой. Именно в этом плане некоторые края Трансоксианы (Transoxiana), Северо-западной Индии, Закавказья и Месопотамии, равно как и плоскогорье, включающее территории современных государств Ирана и Афганистана, относятся к «Большому Ирану»³.

Быть может, **эта полумифическая родина у многих народов ассоциируется с эпохой правления Ахеменидов**, которые основали «глобальную» империю (термин Р. Груссе), отличавшуюся высокой организованностью, централизованностью, предоставлением свободного волеизъявления своим подчинённым народам и проявлением толерантности по отношению к их религиозным верованиям. Обеспечением мира и согласия в древнем мире, длившегося более двух столетий (с 539 по 330 г. до н. э.), они установили порядки и эпоху, которую, согласно заключению Р. Груссе, по многим признакам следует считать «золотым веком» в истории древнего Востока⁴. Жаль, что этому «золотому веку» не было суждено продолжаться больше двухсот лет, так как своими смертоносными воинами грек Александр Великий в ходе знаменитого Восточного похода сверг своего персского противника Дария, и в результате Ахеменидская империя была потоплена в крови. На этом и заканчивается эпоха Ахеменидской империи, и арийские просторы оказываются под копытами коней греков. Превосходное описание этого эпизода истории, изложенное в жанре повествовательной литературы, мы находим в уникальном (как по объёму — его труд состоял из 30 томов, — так и по своему стилю) произведении историка Хорасана, занимавшего при Газневидах один из высших правительственных постов, Абу-л-Фазла Байхаки — «История Мас'уда»⁵. Или таковой [т. е. полумифической родиной] могла оказаться довольно обширная родина Сасанидов, правивших без малого 416 лет (с 224 по 640 г.). Ведь именно при них исконная религия первобытных народов Ирана — зороастризм — получила статус официального вероисповедания страны, а язык Авесты — чудотворного священного писания, с которым связано зарождение маздеистской цивилизации на древнем Востоке, — был вознесён в ранг официального языка религии по всей территории империи.

¹ Бартольд В. В. Сочинения, т. III — Работы по исторической географии, стр. 363.

² Фрай Р. Указ. соч., стр. 21.

³ Там же, стр. 20-21.

⁴ См.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 82. По словам иранского исследователя, доктора Мухаммада Моина, при Ардашире Бабакане, родоначальнике Сасанидов, храм огня был отображён на монетах как национальная символика, см.: Моин Мухаммад. Маздаясна и персидская литература, 2-е издание, стр. 9.

⁵ См.: Байхаки Абу-л-Фазл. История Мас'уда (1030-1041), пер. с персидского, введ., коммент. и прил. А. К. Арендса. Издание 2-е, Дополнение. М.: Наука, 1969, стр. 163 и сл.

Как бы то ни было, именно в эпоху Сасанидов зороастризм, став государственным культом, фактически начинает доминировать в сфере духовной жизни. Более того, положение узаконения этой веры предоставило её жрецам исключительную возможность реструктурироваться как чётко оформленная иерархия, безусловно функционирующая согласно собственному Кодексу, в вертикаль власти, возносясь над императорским двором. Таким образом, создавалась благоприятная почва для превращения зороастрийских жрецов в мощную, влиятельную прослойку, представители которой на протяжении более четырёх столетий решали судьбу страны.

Словом, Сасаниды целеустремлённо подготавливали предпосылки для того, чтобы зороастризм мог становиться «поистине национальной религией»¹. Скажем больше, **тезис о неотделимости имперской власти от религии в этой стране впервые при них воплотился в жизнь**. Идеалы Сасанидской империи были пронизаны той духовностью, которая была сконцентрирована в священном писании — Авесте, в то время как сама зороастрийская вера во многом предопределяла образ мыслей и действия подданных империи, указывая направление социального развития общества; весь сасанидский истеблишмент олицетворял торжество этой веры, стало быть, и этой цивилизации.

В истории Сасанидской державы, однако, мы не видим картины постепенного упадка. Не прошло и двух десятилетий между высшим расцветом могущества Сасанидов, когда их войска занимали все азиатские области Византии и Египта и осаждали Константинополь, и катастрофой, связанной с арабским нашествием. Собственно, это событие и привело к крушению зороастрийского Ирана, а заодно и к раздроблению арийских просторов на отдельные государственные образования.

2. Период арабского проникновения, когда Сасанидская держава вследствие молниеносного нашествия бедуинов Аравийского полуострова потерпела крушение, по аналогии того эпизода, когда Ахеменидская империя, не выдержав натиска войск Александра Великого, с такой же скоростью рухнула. В итоге последнему Сасаниду, злосчастному Йездегерду (правильнее — Яздгорду, Yazgord) III, пришлось обратиться в бегство, ища укрытие в окрестностях Хорасана. Вскоре там он и был умерщвлён собственными сторонниками. С его смертью Сасанидская держава лишилась центральной власти. Местные наместники оказались перед лицом бедуинских завоевателей. Бедуины — арабские кочевые племена, объединённые новым религиозным рвением и охваченные стремительно возрастающей волной «конфессионального экстремизма», мчавшиеся за расширением географии новой веры, — буквально обрушились на территорию иноверной Сасанидской державы. В мае 637 г. Сасанидская армия была уничтожена «воинами ислама» — т. е. теми же арабскими бедуинами, — а персидский полководец Рустам погиб в битве при Кадисии. Вскоре бедуины захватили столицу Сасанидской империи г. Ктесифон. Второе столкновение — при Джалале, в конце того года, — также закончилось разгромом персов. В 642 г. битва при Нихаванде окончательно решила судьбу Сасанидов: бедуины оказались в центре Эраншахра. В следующем году пал Хамадан, и арабы превратили его в передовую базу для последующих походов на прилегающие территории, главным образом по следующим направлениям: на север — в Азербайджан, на юг — в Исфахан, и на юго-восток — в Керман. Просторы пустынь в центре Персии им были не помеха, куда им по сравнению с необъятными пустынями самого Аравийского полуострова. И аравийские кочевники, превратившиеся в воинов ислама, через эти просторы упорно продвигались ещё дальше и дальше, на манящий своим неиссякаемым богатством Восток, в сторону загадочного Великого Хорасана — родины Зороастра.

Ход последующих событий хорошо известен. О них мы напишем несколько позже. Вспоминается весьма созвучное замечание Р. Фрая, сделанное им при рассмотрении этого во-

¹ См.: Груссс Р. Указ. соч., стр. 90.

проса: «драматичная внезапность восхождения ислама на небосвод истории поразительна»¹. Однако более поразительно, на наш взгляд, драматичное бессилие сложившихся цивилизаций перед стихией стадильно и культурно неразвитых носителей этой новой веры — аравийских бедуинов, покоривших, причём на длительное время, более развитые общества. В момент формирования Исламской империи народы Месопотамии, Египта и Ирана опережали в своём историко-культурном развитии бедуинов Аравийского полуострова. Кстати, если вхождение в исламский ареал народов Египта и Месопотамии могло быть воспринято как попытка формирования арабского сообщества, то для народов Ирана оно имело совершенно иной исход — подрыв исторической идентичности ввиду фатальной парцелляризации их «исторической родины».

В известной степени свержение Сасанидской державы уподобляют падению Персидской империи (вследствие вторжения воинов греческой империи). Эти два события могут быть сравнимы только по своему значению, но их нельзя отождествить. Персидская империя пала вследствие столкновения геополитических интересов двух империй, в условиях, когда сложившаяся цивилизация в Греции — стране покорителя мира, Александра Великого, — отнюдь не уступала цивилизации Персии периода Ахеменидов. Арабы же периода 637-642 гг., пришедшие из необитаемых знойных пустынь Хиджаза и Неджда, представляли совершенно иную цивилизацию, отличающуюся от мадаяснийской (зороастрийской), именуемую бедуинской. Эта весьма условная цивилизация — «бедуинская», едва вписывающаяся в понятие об обществе, — известным арабским философом Ибн Хальдуном квалифицирована как «естественный» [скорее, первобытный] образ жизни, предшествовавший городской жизни². Помимо этого, греки, завоевав Персию за 970 лет до арабского проникновения, иранцам не навязывали свою веру, в то время как бедуины, стремясь к расширению географии своей империи, повсюду внедряли могущественную веру, тем самым оправдывали все свои действия, придавая им религиозную окраску.

Итак, арабское проникновение оказалось фатальным для дальнейших судеб народов этой распавшейся империи. Ибо, в отличие от разгрома персов греками, это проникновение привело к губительной потере связи разобщённых народов с «исторической родиной», стало быть, и с прошлым наследием; потеря, которая со временем только усугублялась. В итоге Иран на протяжении более одного столетия политически был покорён арабскими бедуинами, а «историческая родина» народов этой распавшейся империи разбилась на множество раздробленных «малых родин» и регионов, неодинаково приобщённых к ценностям ислама как вере и цивилизации.

3. **Период самостоятельного развития**, когда, вследствие ослабления позиций центральной власти Исламской империи, начинается усиление центробежных тенденций по всей территории, подчинённой Халифату, имеющее своим последствием образование самостоятельных государств в ряде регионов, включая раздробленную территорию Сасанидской империи. Отличительной чертой этого периода можно считать наметившуюся среди пробудившегося населения указанных регионов тенденцию и далеко не осознанную попытку к выработке национальной государственности, национального самосознания подданных при желании сохранить верность своим религиозным убеждениям — словом, историко-культурному наследию.

Уместно отметить, что, в силу ряда геополитических изменений, некоторые окраины «Большого Ирана» оказались отчуждёнными от своей прародины. К ним относится «внешний Иран» — выражение, применяемое западными учёными по отношению к периферийным областям «Большого Ирана» — т. е. Трансоксиана, получившая при арабах наименование Мавераннахр. Касательно Мавераннахра в плане его историко-культурной эволюции

¹ Фрай Р. Указ. соч., стр. 328.

² Ибн Хальдун. Ал-Мокаддама. Бейрут, 1956, стр. 221-222.

целесообразно выделить ещё один этап, именуемый советской эпохой, которой соответствует советская система ценностей, усугубляющая процесс исторической идентификации самых народов. В советскую эпоху попытка навязать народам указанных областей иной образ жизни с преобладающим в нём безверием не увенчалась сколько-нибудь заметным успехом. Видимо, традиционный уклад, имеющий глубокие корни в этой социокультурной среде, оказался неподвластным «революционным» преобразованиям неоленинградского толка. В пользу этого говорит ещё и слабая ассимиляция исконных народов Мавераннахра, которая, по идее, должна была произойти как вследствие аннексии упомянутых краёв царской Россией, так и в результате массового заселения его территории, особенно городов, русскими и другими народами после Октябрьской революции. Тем не менее, **состояние оторванности от своих корней** в условиях интенсивного внедрения советской культуры в этих краях **стало поводом для усугубления деформации сознания коренных народов Средней Азии**. Хотя советская культурная революция была сопряжена с всеобщим, внедрение нового алфавита привело к пагубному отчуждению последующих поколений от их историко-культурного наследия.

Крах советской эпохи привёл к возникновению новых государственных образований, перед которыми стоял сложный вопрос исторической идентификации. Фактически, у них с этого времени начинается новая историческая веха, в ходе которой они обречены стать самостоятельными обществами, скажем больше — новыми субъектами мирового сообщества, обладающими наравне с другими народами собственными атрибутами прасубъектности — и как суверенного государства, и в качестве субъекта международного права. Руководству ряда новообразованных государств в постсоветском пространстве, в первую очередь, **в Средней Азии**, отчасти приходится решать этот вопрос в совершенно беспрецедентных обстоятельствах: фактически, в ином географическом пространстве (ввиду неоднократного перераспределения административных территорий, вследствие чего отдельные районы древних государственных образований со своими исконными жителями перешли во владение иных государств), в иных исторических условиях, с иным генетическим кодом. Главнее всего, **социокультурная среда была совсем иной, где психология людей была сформирована, главным образом, в духе «социокультурного космополитизма»** и отражала симбиоз ценностей стародавнего (в виде самобытной культуры) и новейшего (в виде советской синтезированной культуры) времён. **Это была новая, синтезированная социальная среда, и отличалась она своей полиэтничностью**, указывающей на долевой вклад основных этнических групп населения каждого государства.

Исходя из сказанного выше, процесс исторической идентификации упомянутых государственных образований представляется крайне непростым. Ставка на одну лишь титульную народность (особенно в условиях, когда в этническом отношении она не доминирует в составе населения) при решении данного вопроса выглядит весьма нелепой. Ибо на территории этих государств, образованных по весьма определённым геополитическим критериям, с момента их колонизации царской Россией начала складываться новая общность людей, характеризующаяся своей полиэтничной природой. **В советскую эпоху эти окраины закреплялись де-юре и де-факто за указанной общностью как «геополитические родины».** Стало быть, вопрос об идентификации в рассматриваемых краях должен решаться исходя из сложившихся реалий, тем более что нынче он приобретает совершенно иную черту — т. е. из состояния сугубо политического перерастает в состояние культурологическое, решение которого, на наш взгляд, требует времени и осмысленности.

Самое время уточнить ряд топонимических моментов, имеющих непосредственное отношение к дальнейшему раскрытию нашей темы. **Необходимость такого уточнения объясняется наличием в научной литературе серьёзной путаницы в виде небрежного топонимического подхода и вольного (порой неправильного) применения исторических названий**

по отношению к изучаемой нами огромной географической среде. Пренебрежение этими моментами равносильно, по нашему глубокому убеждению, предоставлению почвы для всякого рода спекуляций.

Главной мишенью подобных спекуляций на протяжении долгих времён, пожалуй, было слово «Ариана», означающее царство ариев. Это первоначально абстрактное слово, трансформировавшееся в дальнейшем в Эран, а затем в Иран, со временем стало подвергаться некоторой конкретизации, в связи с чем встречаются первые попытки его употребления применительно к определённым державам. Среди имеющихся публикаций как отечественных, так и зарубежных авторов, затронувших данный вопрос, больше всего внушают доверие труды ряда зарубежных востоковедов. В этом плане зарубежная востоковедческая наука своей объективностью, беспристрастием и строгим подходом к достоверности фактологических материалов, да и своей беспристрастностью при оценке тех или иных событий, выделяется как путеводная звезда. В частности, академик В. В. Бартольд, рассматривая «Иран» как географическое понятие, предлагает для этого слова целый обзор энциклопедического характера. Вот что он пишет: «При составлении исторического обзора Ирана необходимо считаться с фактом, что Иран как географическое понятие не совпадает ни с областью расселения иранцев как этнографической единицы, ни с областью влияния иранской культуры, ни с распространением персидского, т. е. иранского, литературного языка. В древности Индия и Иран одинаково были заняты народом, называвшими себя арианами (арийцами) — агуа в Индии, агиа, или айгуа, в древнеиранских наречиях»¹.

Далее он аргументированно объясняет происхождение слова «Иран», предполагая, что «в надписях царя Дария слово “арии” относится, по-видимому, исключительно к населению Ирана». Слово «Иран», первоначально Эран (Eran), появляется позже и есть родительный падеж множественного числа от слова айгуа (airuānām) в смысле «страна ариев». Это слово впервые появляется в греческой форме Ариане у Эратосфена (III в. до н. э.), у которого заимствовал эти сведения Страбон. Далее В. Бартольд, исходя из греческих источников, описывает географическое расположение Арианы:

«Границей этой “Арианы”, или Ирана, считались: Инд — на востоке, Гиндукуш и горные цепи к западу от него — на севере, Индийский океан — на юге; западная граница шла от Каспийских ворот, т. е. горного прохода от Тегерана до линии, отделявшей Парфию от Мидии и Караманию (Керман) от Персиды (Фарс)».

Затем следует вывод В. В. Бартольда, содержащий в себе зарождающиеся элементы конкретизации этого первоначально мнимого царства: «Очевидно, термин “страна ариев” понимался не в этнографическом, но исключительно в политическом смысле, так называлась страна, объединённая под властью династии Аршакидов, поднявшей восстание против греческих завоевателей; области, оставшиеся под властью греков, как на западе [государство Селевкидов], так и на северо-востоке [греко-бактрийское царство], не причислялись к Ирану»². Ссылаясь на арабские источники раннего ислама, когда в подражание Александру Великому мусульманские полководцы при покорении новых территорий включали в состав своих войск учёных-географов для изучения завоёванных территорий, академик В. Бартольд пишет: «Впоследствии при Сасанидах область с семитским населением, Вавилония, где находилась столица “царя царей”, не только причислялась к Ирану, но даже считалась “сердцем иранской области”»³. Весьма показательно, что понятие «Иран» у академика В. В. Бартольда отчётливо абстрагируется от понятия

¹ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Работы по исторической географии и истории Ирана, стр. 230.

² Marquart J., Beiträge, s. 628. — Цит. по: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 231.

³ Арабский текст у Якута, Му'джам, I, 417. — Цит. по: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 231.

«Персия», приобретая тем самым исторический характер: «В настоящее время в самой Персии под Ираном понимают государство шахиншаха»¹.

Происхождение слова «Иран» и этнографического термина «арии», от которого оно происходит, было забыто уже в средние века. От слова «Иран» для обозначения населения этой страны был образован термин «иранец». Ирану чаще всего противопоставлялся «Туран», слово, образованное от «туры» таким же образом, как Иран от «арии», лишь впоследствии «Туран» отождествили с «Туркестаном», страной тюрков. Совершенно иное значение получили слова «Иран» и «Туран» в географической науке; под первым понимали плоскогорье, представляющее внутренний бассейн и граничащее с бассейном Каспийского и Аральского морей, на юге, западе и востоке — бассейном Индийского океана, между реками Тигром и Индом; под вторым [т. е. Тураном] — бассейн Аральского моря.

Как пишет В. Бартольд, название «арии» вновь стало известно европейцам в XVIII в. не из живой речи, но из стародавних памятников письменности Индии и Ирана. После установления близости языков Индии и Ирана с европейскими арийцами (Arier, Ariens, Aryans) стали называть представителей лингвистической группы, включающей в себя народы «от Индии до Исландии»; впоследствии вместо этого термина были предложены такие понятия, как индоевропейцы, индогерманцы, ариоевропейцы, с сохранением значения «арийцы» только для азиатских индоевропейцев, предки которых действительно называли себя этим именем; тем не менее, слово «арийцы» и до сих пор иногда употребляется в научной литературе в прежнем смысле. Арийцы, в смысле «азиатские индоевропейцы», были разделены на две ветви, индийцев и иранцев, иранцами в лингвистическом смысле стали называть, независимо от политических границ, народы, объединённые в одно целое по лингвистическим признакам. Когда в конце XIX века возникла мысль составить сборник научного материала, относящегося к области «иранской филологии» (языкам, литературе и истории иранцев)², то в лингвистический отдел этого свода вошли наречия от самого восточного из памирских, сарыкольских, до западных курдских, в восточной части Малоазиатского полуострова, т. е. приблизительно от 75° до 38° в. д. от Гринвича; кроме того, рассматривается наречие так называемых осетин (называющих сами себя «ирон»), живущих отдельно от прочих «иранцев» на Кавказе.

Ещё большее пространство охватывала область распространения главного литературного языка Ирана, так называемого «новоперсидского», образовавшегося уже при исламе. На нём писали далеко за пределами лингвистического Ирана, от Константинополя (к числу персидских поэтов принадлежал турецкий султан Селим II, 1566-1574 гг.) до Калькутты и городов Китайского Туркестана³.

Западный востоковед Ричард Фрай в книге «The Heritage of Persia», переведённой на русский язык как «Наследие Ирана», пишет:

«Слово “Персия” мы унаследовали от греков, которые, разумеется, прекрасно знали, что Персия — это провинция Ахеменидской империи, и что персы жили в стране арийцев. “Ария”, название, которое первоначально означало что-то вроде “знатный” или “господин”, по всей вероятности, было общим названием народа, говорящего на одном из индоевропейских языков или диалектов восточной группы. Арийские племена в конце второго и начале первого тысячелетия до нашей эры расселились в областях между Гангом и Евфратом»⁴.

Подобно академику В. В. Бартольду, подвергнутому в самом начале своего произведения происхождение слова «Иран» всестороннему анализу, Ричард Фрай, проследившая толкование

¹ Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 231.

² «Grundriss der iranischen philologie» (GIPh). Начато в 1895 г., закончено в 1904 г.

³ Бартольд В. В. Иран: Исторический обзор. — Цит. по: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 231-232.

⁴ Фрай Р. Указ. соч., стр. 19.

этого понятия, приходит к следующему заключению: в обширной Ахеменидской империи термин (древнеиранский) *Aryāna Xšairam* в смысле страны (или царства) ариев, очевидно, не был общеупотребительным, так как это название нигде не засвидетельствовано¹. Позже, после падения державы Ахеменидов, в греческих источниках наблюдается смешение и отождествление «Арья» с Арея — названием важной провинции на востоке Ахеменидской державы, *Naraiva* древнеперсидских надписей *Areia* и *Aria* у Геродота и у других авторов (только как этническое название), это слово встречается у Геродота (III, 93; VII, 66) и Ариана (VII, 6, 3), однако мы можем реконструировать *Arīa* в качестве обозначения области современного Герата. Вавилонская форма *a-ri-e-me* является, возможно, источником греческого *Arīa* или *Areia* (арам. *ryk* может означать “арья”, или “ариец”)².

Дальнейшее раскрытие этой темы у Ричарда Фрая увязывается с геополитическими амбициями древних правителей страны, известных истории как парфяне: «С экспансией парфян термин *Arīa*, или *Arīane* греческих источников, распространился, по-видимому, так широко, что превратился, в конечном счёте, в “Большую Арию”³, термин, эквивалентный наименованию “царство ариев” — *Ērānšāhar* (Эраншахр), как называли свою обширную родину Сасаниды»⁴.

Необходимо отметить, что **в историческом плане искажение в применении исторических названий древнего Ирана первым было допущено греческими авторами**. В этом смысле, образно говоря, гвоздь сидит в «Герате» — сердце Восточного Ирана (выражение Фрая). Как известно, эта область носила то же название, что и река. Греческие авторы, начиная с Геродота, смешивали название реки и области со словом «арий», ариец. Они пытались, как кажется, проводить различие между этими понятиями, применяя обозначения *Areioi* — «арие» — и *Arīoi* — «арийцы», однако варианты чтения указывают на путаницу⁵. Страбон (XI, 515) называет реку *Arios*, Птолемей (VI, 17, 2) — *Areias*; в то время как сама область именуется, соответственно, *Aria* и *Areia*. Толкование названия реки как «текущая» (санскр. *Sarati* — «он течёт») кажется приемлемым. По замечанию Р. Фрая, возможно, что «персы Востока» были сконцентрированы именно в области Герата или жители её считали себя «арийцами», в первую очередь, основываясь на значении их земли в иранской традиции. Как бы то ни было, после греческого нашествия мы сталкиваемся с любопытным превращением (впервые, видимо, у Эратосфена (по: Страбон, XV, 723) название Ария — в Ариану, а затем с перенесением представления от области Ариана (*Arīane*) на весь Восточный Иран, от центральных пустынь до реки Инд, исключая, правда, Бактрию и северные земли. Ариана превратилась в «царство ариев» — *Aryānšāhar*, — в котором во времена Эратосфена (ок. 220 г. до н. э.) правили уже не Селевкиды, а парфяне, и Ариана в таком понимании термина совпадала по существу с парфянским владычеством. Таким образом, «употребление слова “Иран” в наши дни в качестве названия страны является продолжением древнего наименования»⁶.

Видимо, такой дедуктивный подход к понятию «Иран» (как и его индуктивное перенесение с конкретной области на весь Восточный Иран) и стал фактором усугубления его путаницы между прошлым и настоящим. Тем не менее, попытка геополитизации понятия «Иран» отнюдь не

¹ Там же, стр. 20.

² Там же.

³ Область Герата, *Nryw* (*Narew*) в среднеперсидских текстах унаследовала своё название от древности. Это название, с точки зрения истории языка нельзя смешивать с *Arya*, хотя в парфянский период могли существовать исторические причины, приведшие к тому, что греки отождествили *Arya* с областью, которую они называли *Arīa*. — Примечание Фрая, сделанное в цитируемом нами произведении.

⁴ См.: Фрай Р. Указ. соч., стр. 20.

⁵ Ср.: Herzfeld E., *The Persian Empire*, 1968, pp. 330-331; Дандамаев М. А. Клинописные данные об ариях, в кн.: История, археология и этнография Средней Азии, М, 1968, стр. 86-93.

⁶ Фрай Р. Указ. соч., стр. 20.

могла привести к умалению его значения в культурологическом плане и, что более важно, к искажению его исторического смысла. Как бы предвосхищая наш замысел снять путаницу, создавшуюся вокруг исследуемого предмета, Ричард Фрай подчёркивает: «Чтобы избежать путаницы, я хочу предложить для доисламского периода следующие обозначения. “Большой Иран” охватывает всю территорию, на которой в историческое время говорили на иранских языках, и культуру, которую можно считать преимущественно иранской».

Описание широты «Большого Ирана» упоминалось ранее. Для того чтобы отличать его ядро, центральную часть — т. е. собственно Иран [территории Афганистана и Персии] — от периферийных областей, Фраем, переключившись с французскими востоковедами, выбран [для этих краёв] термин *L'Iran extēriur* [внешний Иран]¹.

Уместно отметить, что в определённом смысле под северными перифериями Ирана подразумевали территорию Трансоксианы, именуемую при арабах «Мавераннахр» — «то, что за рекой» [Амударьёй]. Как ни странно, сама эта традиция была позаимствована арабскими завоевателями у Сасанидов. Ибо, согласно сасанидской традиции, город Мерв считался военным форпостом на границах их империи и сохранил своё стратегическое значение при арабах. Кстати, «внешний Иран» никогда не представлял собой единого политического образования. Если судить по арабским источникам, то сведения арабских авторов указывают на политическую раздробленность Мавераннахра, что и подтверждается собственно согдийскими документами и архивными данными². Словом, это обширное пространство было раздроблено на несколько самостоятельных владений, управляемых местными князьями. Преобладающая часть этих владений, при Ахеменидах входила в состав Персидской империи и являлась как бы естественным продолжением культурного ареала «Большого Ирана»; в числе 30 сатрапий (провинций) Ахеменидской империи, упомянутых в клинописной надписи при Дарии (высеченной в виде знаменитого рельефа «Накш-е Рустам» в Персии), встречается и наименование Согда. Самым значительным (как по своей численности, так и по уровню активности) народом, жившим на территории «внешнего Ирана», были согдийцы, установившие торговые связи с Китаем, по крайней мере, за 500 лет до арабского завоевания. Старейшая форма наименования этой страны со столицей г. Самарканд засвидетельствовано в древнеперсидских надписях как *Suguda*, что отражает (по предположениям ряда учёных) произношение *Sugda* или *Suyda*, позднее *Sugd*, *Suyd*. В китайском и в тибетском языках встречаются формы этого названия с-ℓ — [вместо -gd-], что, по мнению учёных, может отражать диалектные варианты в самом согдийском. Следует, однако, заметить, что переход *d* → ℓ свойственен многим восточноиранским языкам. Некоторые важные соответствия, которые обнаруживаются между согдийским, языком восточной группы, и древнеперсидским, языком западноиранским, могут указывать на контакты носителей этих языков в период,

¹ Французский востоковед П. Полью ввёл этот термин в научный обиход. В то время как Р. Груссе применяет его для обозначения «современных Туркестанов (Русский Туркестан и Китайский Туркестан)», см.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 80. Ссылаясь на арабские источники и описывая территории, в пределах которых могла бы проходить «историческая жизнь иранцев», В. Бартольд отмечает: В Фихресте (I, 182) Согд назван «Верхним Ираном», см.: Ross — Gauthiot, *L'alphabet Sogdien*, p. 532. — Цит. по: Бартольд В. В. Соч., т. VII, 1971, стр. 34.

² О важных согдийских документах с горы Муг см.: Согдийский сборник, Л., 1934, а также серию «Согдийские документы с горы Муг», вып. I, А. А. Фрейман, Описание, публикации и исследование документов с горы Муг, М., 1962; вып. II, юридические документы и письма. Чтение, перевод и коммент. В. А. Лившица, М., 1962; вып. III, Хозяйственные документы. Чтение, перевод и коммент. М. Н. Боголюбова и О. И. Смирновой, М., 1963; Отчёты об археологич. работах содержатся в МИА, № 15, 37, 66, и 124, а также в др. изданиях (в т. ч. два замечательных тома посвящены живописи и скульптуре Пенджикента).

предшествовавший миграции персов на юго-запад¹. В Авесте слово *Suydda* выступает в качестве прилагательного, определяющего слово *gaua* [поселение].

Благодаря находкам письменных памятников на согдийском языке, согдийцы известны в настоящее время гораздо лучше, чем их соседи². Учёные полагают, что этот народ обитал в оазисах Бухары и Самарканда и, по-видимому, занимал часть плодородной Ферганской долины и других прилегающих районов. По предположению Р. Фрая, согдийцы не только в первые века нашей эры и позднее, но и в древности славились как предприимчивые купцы и вели оживлённую торговлю³. Согдийские купцы и колонисты проникали далеко за пределы своей родины — в Монголию и в Мерв⁴. Некоторые исследователи начало проникновения согдийской диаспоры на востоке, вплоть до Китая, связывают с завоеваниями Александра Македонского. Согдийцы были близкородственны бактрийцам, что проявлялось в обычаях и культуре, а также в языке. Страбон (XV, 724) сообщает, что у большинства восточных иранцев языки почти одинаковы, и это сообщение находит подтверждение в Шциitze, «Исторических записках», составленных в период правления династии Хань, в I в. до нашей эры⁵.

Завершая тему «внешнего Ирана», следует отметить, что за последние десятилетия на территории среднеазиатских республик были проведены целые серии весьма успешных археологических работ по восстановлению картины прошлого и уточнению представления об историко-культурном наследии исконных народов этих краёв. Надо отметить, что результаты проведённых работ для суждения об уровне общественного развития и материальной культуры древних согдийцев и других оседлых восточноиранских народов оказались весьма существенными, показывающими, что VII в. до н. э. был периодом создания крупных ирригационных систем, которые в древности, как и сейчас, служили источником жизни и благополучия народов Мавераннахра, т. е. Средней Азии⁶. Как известно, ирригация и вообще земледелие восхвалялось самой Авестой, а полученные в результате проведённых раскопок археологические данные свидетельствуют о сравнительно высоком уровне организации общества, которое сооружало плотины и оросительные каналы.

Среди исконных обитателей Трансоксианы часто упоминают согдийцев *perse*. При этом нельзя отрицать, что, помимо согдийцев, в Мавераннахре жили и другие народы и племена. Наименование «Фергана» иногда возводят к париканиям⁷, о которых Геродот⁸ говорит как о кочевниках, обитающих в Персии⁹, однако обозначение Ферганы в китайских источниках — Давань, — а также другие названия этой области заставляют задуматься над тем, всегда ли за названиями

¹ См., напр.: Henning W. B. *Mitthranisch*. — «Handbuch der Orientalistik», I, Abt., Bd IV: Iranistik, I, Abschn.: Linguistik, Leiden — Köln, 1958, s. 108.

² See: Herzfeld E. *The Persian Empire*, p. 322-323.

³ Фрай Р. Указ. соч., стр. 55.

⁴ О согдийских колониях на Дальнем Востоке см.: Pulley blank E. G., *A Sogdian colony in Inner Mongolia*, — «T'oung Paou», t. XLI, 1953, pp. 317-356. О согдийцах в Мерве известно по согдийским надписям на черепках, обнаруженных при раскопках Гяур-калы [наряду с арабскими и среднеперсидскими].

⁵ Перевод главы 123 см.: de Groot J., *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens*, Bd 2, Berlin, 1926, стр. 35 и сл.; Hirth F., *The story of Chang Kien, China's pioneer in Western Asia*, — *JAOS*, vol. 37, 1917, p. 89.

⁶ См.: Дьяконов М. М. *Древняя Бактрия*. — «По следам древних культур», М., 1954, стр. 328; «История Узбекской ССР», т. I, Ташкент, 1955, стр. 37.

⁷ См., напр.: *История УССР*, т. I, стр. 39; Herzfeld E., *Zoroaster and his word*, II, p. 449.

⁸ Геродот, III, 92; VII, 68 и 86.

⁹ Геродот (либо его источник) помещает париканиев в X сатрапию [Мидия] и в XVII сатрапию [что соответствует Гедросии и Маке (Маку) ахеменидских надписей (рельеф Накп-е Рустам), территории Мекрана и Белуджистана]. О городе Парикана в Персии говорит Гекатей (о значении термина «Персия» у Гекатея см.: Pearson L., *Early Ionian historians*, Oxford, 1939, p. 78). Ср.: Дьяконов И. М. *История Мидии*. — М.-Л., 1956, стр. 338, прим. 4, 349, 360.

стран или областей скрываются названия племён¹. Изучая топонимику, можно проследить передвижения племён, находя в них несколько однородных мотивов. Так, например, город Амуть² на Оксе (Амударья) носит то же название, что и город в Табарестане (ныне Мазандеран), на южном побережье Каспийского моря. Как известно, благодаря своему положению на главной дороге из Хорасана в Мавераннахр небольшой город Амуть на Оксе со временем приобрёл такое значение, что его именем была названа вся река. Согласно предположению западного исследователя Штрека (See: Streck, Amul), Аму, может быть, — стародавнее местное название Окса, от которого, возможно, произошло название города. Вполне возможно, что название города Амуля на Оксе, как и одноимённого города в Мазандеране, связано с именем доарийского народа амардов, которые в древности, вероятно, жили на востоке вплоть до Окса. Почти схожей позиции придерживается и Маркварт [Eranchar, s. 136]. Бартольд, однако, склонен полагать несколько иначе. Сопоставляя мнение вышеупомянутых исследователей, академик Бартольд заключает: если это так, то имя Аму древнее арийского имени Вахш (Окс). Название Чарджуй появляется впервые в XV в. [ср. статью Бартольда Amu-Darya, E1, П]³. Через Амуть и Фараб всегда, как и теперь [уточнение Бартольда], проходила главная дорога Хорасана в Мавераннахр, так как здесь к Амударье проходит Заравшан, не только в X в., но даже во время Александра Македонского⁴, терявшийся в песках до достижения русла Амударьи. В этой связи примечательно отметить, что историческая особенность Хорезмского оазиса, как известно, объясняется его географическим положением. Хорезм — древнее государство, центром которого являлся одноимённый оазис, расположенный в низовьях р. Окс [в советскую эпоху территория Хорезма была включена в состав Каракалпакской АССР, Узбекской ССР и Туркменской ССР]. В 712 г. Хорезм завоевали арабы, уничтожившие древнехорезмскую культуру. В конце X в. арабский наместник объединил под своей властью весь Хорезм. В 1017 г. Хорезм захватил Махмуд Газневид, который на место свергнутого правителя из арабской династии возвёл на престол хорезмшахов своего ставленника Алтунташа⁵. По словам Бартольда, в настоящее время [эта] страна окружена степями со всех сторон. Из сообщений арабского географа, Истахри [Istakhri, p. 338] можно заключить, что в середине века узкая, но непрерывная культурная полоса, начинавшаяся от Амуля, соединяла её с Хорасаном и Мавераннахром, хотя и это невероятно⁶. С северной стороны культурная полоса Чирчика была ограничена стеной, простиравшейся от гор Салык, или Сайлык, до берега Сырдарьи, и построенной для защиты от набегов тюрок, очевидно, ещё в эпоху арабского господства, до завоевания Исфиджаба Саманидами, т. е. 840 г. Ибн Хаукаль (Ibn Hauqal, p. 388) приписывает постройку стены Абдаллаху б. Кахтаба б. Сауру. Может быть, имеется в виду Абдаллах б. Хумейд б. Кахтаба, который правил Хорасаном в 776 г. в течение пяти месяцев после смерти своего отца⁷.

¹ Markwart J. Die Sogdiana des Ptolemaios. — «Orientalia»; vol. 15, 1946, s. 295.

² Арабский географ, Истахри, даёт представление об этом городе: Амуть находился на расстоянии одного фарсаха от берега реки и по величине приблизительно соответствовал Земму, что находился, как и сам г. Амуть, на левом берегу реки, см.: Истахри, стр. 281.

³ См.: Бартольд В. В. Сочинения, т. I — Туркестан в эпоху монгольского нашествия, стр. 131, примечание 9.

⁴ Ср. Арриан, Анабасис, IV, 6, 6 и заметки Бартольда в ЗВОРАО, т. XXI, стр. 0147. Только Хафиз-е Абру говорит, что в его время Заравшан при паводке достигал Окса [см.: Бартольд В. В. Хафиз-и Абру, стр. 18]. Напротив, по словам Бабур-наме, изд. Беверидж, л. 45 б; пер. Беверидж, I, 77], в его время воды [р. Заравшана] «в течение трёх или четырёх месяцев в году» не достигали и Бухары. — Цит. по: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 132.

⁵ История Мас'уда. — Комментарий, стр. 847.

⁶ См.: Бартольд В. В. Орошение, стр. 79.

⁷ Хамза Исфahanи, текст, 221; пер., 172. Гардизи (Оксфорд. Рук., л. 94; Кембридж. Рук., л. 756) также сообщает, что Абдаллах правил областью после смерти своего отца до конца 159 г. х. (октябрь 776 г. н. э.).

Затрагивая тему деления Ирана (исключительно географически) на западный, восточный и внешний, а заодно и прослеживая просторы иранского культурного ареала, в пределах которого могла бы проходить историческая жизнь ариев (как бы обрисовывая контуры этого пространства), западный востоковед Ричард Фрай тут же подчёркивает, что здесь трудно провести сколько-нибудь точную границу, ибо главный наш критерий — культурный ареал, а не политическая карта. Так, Сасаниды были уверены, что столица их империи, Ктесифон (город, расположенный около современного Багдада), находится в Эраншахре. В то же время некоторые области на побережье Индийского океана, входящие в состав современной Персии, в Сасанидский период не считались частью Ирана.

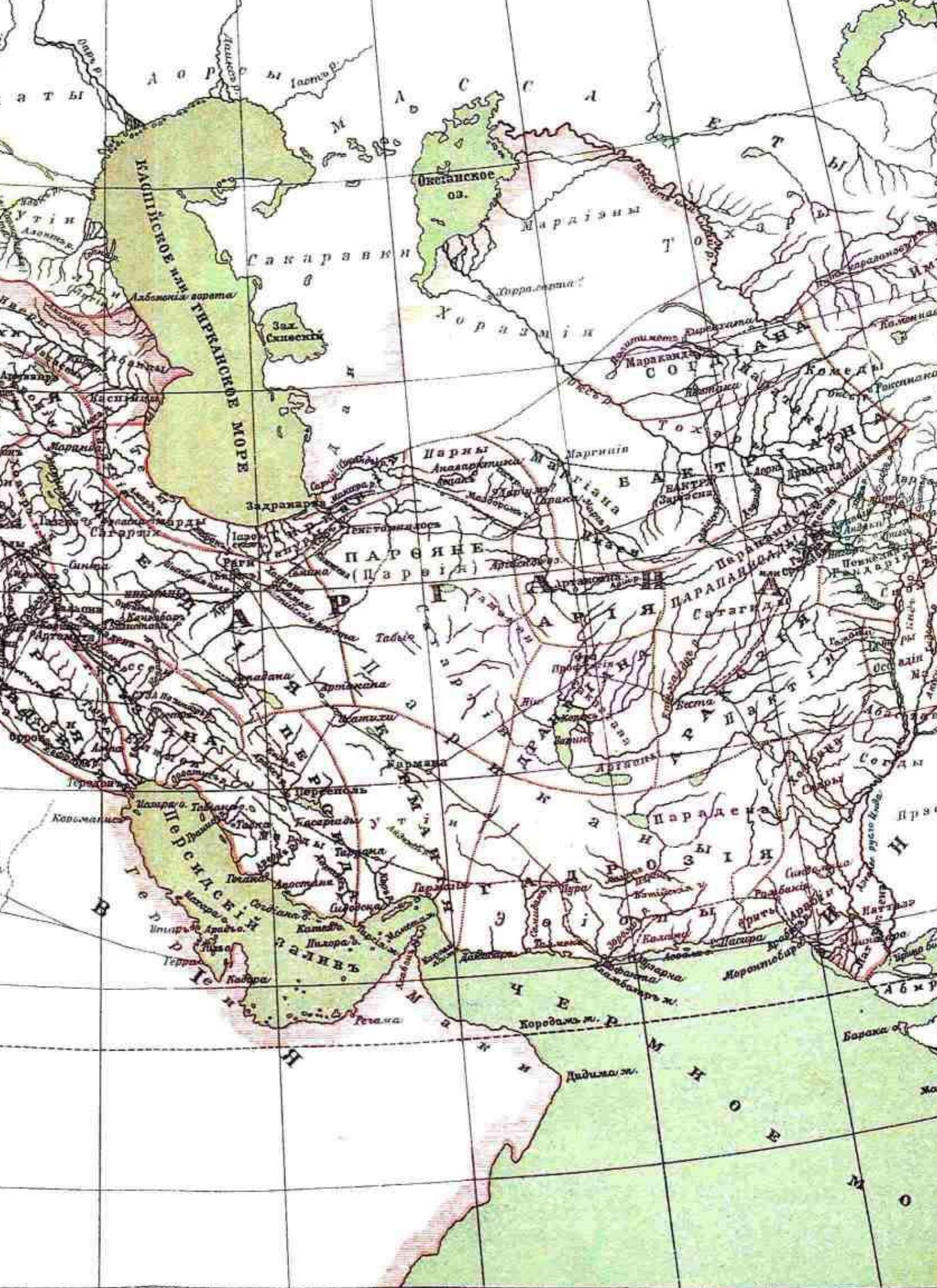
Далее, слово «Персия» Ричардом Фраем, автором книги «The Heritage of Persia» (вышедшей на языке оригинала в 1963 г.), условно употребляется для обозначения современного государства или соответствующей территории в древности.

Упомянутый автор в одном из своих произведений — «Islamic Iran and Central Asia (7th-12th centuries)», вышедшем на языке оригинала несколько позже (1979 г.), вновь затрагивая тему уточнения вышеуказанных терминов, выдвигает иную версию интерпретации слов, которая во многом отличается от современного их значения. На этот раз слова «Персия» и «персы» он употребляет для западных иранцев, обитавших преимущественно в современной политической империи Ирана, западнее Центральной пустыни. «Иран» и «иранские» же используются им для всех иранцев, не только персов, но и согдийцев и других, и для современных афганцев, таджиков, белуджей и асетинцев¹.

Подводя черту под вышеизложенным, отметим что, «Иран» — понятие многозначное. В ходе своей исторической эволюции оно выставлялось в разные плоскости, не утрачивая при этом своё цивилизационное значение. Иран в культурологической плоскости, олицетворяя одну из древнейших восточных цивилизаций, намного превосходит своё политическое воплощение.



¹ Frye, Richard Nelson. Islamic Iran and Central Asia (7th — 12th centuries). London, Variorum Reprints, 1979, p. 131.



а т ы

А о р ы

Океанское о.

КАСПИЙСКОЕ или ТИГРИСКОЕ МОРЕ

Зал. Скиевы

Мардианы

Хоразми

СОГДИАНА

ПАРСИЯ (Парсия)

ПАРТИЯ

ПАРАНА

Персидский залив

Парадеза

Парозия

ЧЕ

Корода м. р.

Дидима м.

2. Социальная среда и география

Где бы ни находилась полумифическая прародина первобытных ариев — *Airyāna vaējah*, — факт остаётся фактом, что их дальнейшая историческая эволюция (благодаря чему они впоследствии превратились в «державные» народы, имевшие собственную империю и олицетворявшие одну из величайших древних цивилизаций) проходила преимущественно в пределах просторов, больше всего засвидетельствованных многочисленными неоспоримыми фактами как «*Airyānām*» — «страна ариев». Более того, именно эти просторы со временем превратились в новую, реальную родину арийских племён, ибо на этом географическом фоне по сути дела и сформирована их самобытная социокультурная среда. Судя по всему, **«*Airyānām*» должна была представлять собой огромное географическое пространство, находящееся между «миром средиземноморским и миром Китая и Индии» (выражение Груссе), олицетворяя при этом самобытную культуру, которая определённым образом отличалась от других оседлых культур и образа жизни.** В этом смысле Ариана, трансформировавшаяся сначала в Эран, затем в Иран, перестаёт быть абстрактным понятием, тем самым обретая конкретное географическое значение.

Согласно Бартольду, слово «Иран», будучи географическим термином, обозначает «высокое плоскогорье»¹. В то время как саму страну он относит к числу так называемых внутренних, замкнутых бассейнов, характерные особенности которых лучше всего выяснены немецким учёным Рихтхофеном в его труде о Китае². Простираясь между Каспийским морем, выступающим в роли его естественной границы на севере, и Персидским заливом — на юге, Иран с востока на запад выступал в качестве своеобразного моста, соединявшего равнины Месопотамии с долиной реки Ганг в Индии, поддерживая сообщение между цивилизациями Передней Азии, с одной стороны, и Китая и Индии — с другой. Исторический Иран, будучи одним из крупнейших очагов цивилизации, со стороны Великого Хорасана и Бактрии служил связующим звеном между античными цивилизациями и «миром степей», являясь неким проходом, через который кочевые племена Верхней Азии время от времени из своих пустынь совершали набеги на Переднюю Азию или на Индию.

Между тем, мало найдётся стран, чьё географическое положение столь ярко выражало бы их историю как Иран. Иранское нагорье, вопреки своей необъятности, квалифицировано академиком Бартольдом как внутренний бассейн с крайне сухим климатом³. Его северный край, включая Закавказье и Трансоксиану, граничил с просторным степным миром. С севера внушительная горная цепь Эльбрус (*Alborz*), протягиваясь до самого Тегерана, увенчанная вершиной Демавенд (5671 м), надёжно оберегает плато от морских эрозионных процессов, оставляя позади себя лишь узкую полосу суши в виде Каспийского побережья. Благодаря такому контрасту здесь создаётся более умеренный климат с обильными осадками, столь нужными для удержания и развития лесного массива, покрывающего все северные склоны горной цепи вдоль Каспийского побережья.

С юга Иранское плоскогорье омывают Персидский и Оманский заливы, превращая эту зону в летнее время, согласно образному выражению местных жителей, в жгучую печь. Зато бла-

¹ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, 1971, стр. 34.

² Richthofen. China, s. 6-21. — По: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 34.

³ Об отсутствии изменений климата в течение последнего тысячелетия ср.: Томашек [Zur historischen Topographie, II, s. 561-562]; Полибий, X, 28, 3, приведено у Берга [Об изменениях климата, стр. 80], по: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 34.

годаря заливу Иранскому плато открывается доступ к морским просторам, к тёплым водам Индийского океана.

Вдали, на востоке (а точнее, на северо-востоке Иранского нагорья), возвышаются суровые небоскрёбы в виде могущественных хребтов Гиндукуша. Это поистине широчайшая горная цепь, охватывающая безумно огромное пространство и играющая во все времена некую мистическую роль в судьбах обитателей прилегающих стран. Гиндукуш — это магическое название мощнейшего естественноисторического свойства «детерминанта», фигурирующего во всех исторических событиях, имеющих эпохальное значение в жизни народов этого обширного региона. Гиндукуш — это действительно многозначный фактор, с которым при решении любого вопроса, в той или иной степени затрагивающего жизненные интересы близлежащих государств, вольно или невольно приходится считаться. К этой теме мы ещё будем возвращаться.

К югу от горных убежищ, в нескольких долинах, включая современный Келат, обосновались брахуи — этническая группа, говорящая на одном из дравидийских языков и являющаяся, согласно утверждению Р. Фрая, потомком доарийского населения Восточного Ирана. Не исключено, что арийские племена белуджей, которые дали своё имя обширному пространству, протянувшемуся от реки Инда до Персидского залива, от Индийского океана до городов Кермана и Бам и далее на севере городов Фарах и Кандагар (в современном Афганистане), проникли на эту территорию не ранее XI в. н. э.

Западный край Иранского нагорья замыкают несколько молодых горных хребтов с остроконечными пиками, известных под общим названием Загрос. В этих горных убежищах прочно пустили корни оседлости такие арийские племена как курды, луры и ряд других. Иранское нагорье с Загросских (Zagros) высот возвышается над западным краем области Серпа плодородия, в то время как со стороны Памира ему открывается доступ к северо-восточной части низменности Китайского Туркестана.

В общем, исходя из географического контраста, «Большой Иран» делили (в пределах самого плато) на Восточный Иран (Парфия) и Западный Иран, подразумевая под последним Мидию и Персию. «Внешний Иран» же фигурировал в несколько иной плоскости, представляя территорию Трансоксианы, переименованную в раннеисламский период в Мавераннахр, а позднее — в Среднюю Азию. В силу этих географических контрастов, вся жизнедеятельность на Иранском нагорье, находясь в плену горных массивов, лежащих преимущественно по его краям, целиком и полностью зависела от этих гор, являющихся и по сей день исключительным источником неиссякаемых потоков пресной воды: на северо-востоке плато расположена горная цепь, идущая из Мешхеда к Гиндукушу, которая, протягиваясь оттуда до Памирского нагорья, создаёт многочисленные реки, арыки и селевые потоки, которые орошают прилегающие долины, формируют богатые оазисы, считающиеся источником жизни и плодородия; на западе горный массив, простирающийся между Азербайджаном и провинцией Фарс, является неким огромным естественным водохранилищем для орошения окружающих пахотных земель. Однако между этими двумя богатыми краями стояли громадные преграды: необжитые пустыни — Кевир-е Намак [Солончаковая пустыня], Дешт-е Кевир и Дешт-е Лут¹.

Словом, в этом огромном пространстве, пожалуй, за исключением отдельных горных местностей и примыкающих к ним небольших долин, земледелие на протяжении довольно длительного периода было крайне затруднено и стало возможным лишь благодаря искусственному орошению. Отсюда почти все мелководные реки здесь разбираются на длинные подземные оросительные каналы — кяризы, — сразу после выхода из гор. Как было отмечено, в то далёкое

¹ В оригинале (на персидском) Дашт-е Кавир (Dasht-e Kavir) и Дашт-е Лут (Dasht-e Lut); сложившаяся форма транскрипции иностранных названий на русском языке несколько искажает их, вероятно, здесь ощущается влияние элементов турецкого языка.

прошлое культурная жизнь арийцев (в силу известных обстоятельств) была сосредоточена строго по краям гор, прорезывающих Иранское нагорье.

Кстати, коль скоро речь зашла о суровых природных условиях Иранского нагорья, нельзя не вспомнить о невыносимых катаклизмах, с которыми повстречались древние русские вследствие своего переселения. Тем более что географический фактор даёт нам повод провести некие параллели между судьбами древних русских и арийцев, указывающие на наличие схожих сюжетов в ходе их исторической эволюции, перед тем, как они могли стать «державными» народами. Так, необычайная непригодность занимаемых древними русскими территорий для земледелия побудила их к поиску новых земель. Видя в этом стремлении мотивы колонизации как «основополагающей черты российской жизни», американский исследователь Ричард Пайпс пишет: «До тех пор, пока внешние пределы страны можно было раздвигать до бесконечности, русский крестьянин оставлял позади себя истощённую почву и рвался всё дальше в поисках земель, которых не касалась ещё человеческая рука. Экстенсивный, крайне расточительный характер русского земледелия и вечная потребность в новых землях вместо полей, истощённых непомерной вспашкой и скудным унавожением, бесконечно гнали русских вперед»¹.

Арийские племена же, оказавшиеся бессильными перед непокорностью заселённых ими территорий для благоустройства, были вынуждены проникнуть в более тучные земли. Покинув свои родные края — *Airyāna Vaejah*, *Eran*, Иран, — арийцы, искавшие выход к желанным благодатным землям, распространились компактными группами по всему пространству от долины реки Инда до бассейна реки Тигра. Вывод, сделанный академиком Бартольдом в этом контексте, весьма справедлив: «Негодность почти всей внутренней части страны для оседлой культуры по необходимости должна была заставить иранцев [арийцев] населить соседние области морских и Аралокаспийского бассейнов. В результате такого рода “естественной миграции” самая восточная часть иранцев [арийцев], афганцы [пуштуны], ныне живёт главным образом в бассейне реки Инда, а самая западная, курды — в бассейне Тигра»².

К сказанному выше целесообразно добавить следующее. Историческая эволюция как русских, так и арийских народов во многом была продиктована географическим фактором. Более того, именно география оставила глубокие неизгладимые следы на генетический код обоих народов. В обоих случаях, и в России, и в Иране, по сути дела, этот фактор послужил толчком к массовому переселению, заставляя людей перекочёвывать с одних краёв на другие, более приспособленные к благоустройству. В случае России «скверное качество почвы на севере и капризы дождя, который льёт сильнее всего именно тогда, когда от него меньше всего толка, и имеет обыкновение выпадать позже, чем нужно для земледелия»³, заставляли русских (в первую очередь мужиков) гоняться за новыми пахотными землями. По утверждению Ричарда Пайпса, быстрое истощение почвы, к которому вело российское сельское хозяйство, понуждало крестьянина вечно перебраться с места на место в поисках целины или залежных земель, восстановивших плодородие после длительного отдыха. Как бы абсолютизируя проблему миграции в России, считая её некой свойственной чертой, атрибутом крестьянской жизни, далее Ричард Пайпс приходит к следующему заключению: «Даже если бы население страны оставалось неизменным, в России всегда происходила бы необыкновенно живая крестьянская миграция. Бурный рост населения в Новое время в большой степени поощрял эту тенденцию»⁴.

¹ Пайпс Ричард. Россия при старом режиме. Кембридж, Массачусетс, 1981, перевод с англ. Владимира Козловского, переизд. М.: «Независимая газета», 1993, стр. 28, 35.

² См.: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 34.

³ Пайпс Ричард. Указ. соч., стр. 16.

⁴ Там же, стр. 26.

В случае же Ирана суровые природные условия плоскогорья, не позволявшие укоренению надёжной оседлости арийских общин, буквально вынудили их прибегнуть к поиску желанных тучных земель, пригодных для прочного обитания и благоустройства. Между тем, имея схожие мотивы, эти два потока миграционных движений, происходивших в совершенно разные исторические периоды, однако, по своим конечным результатам коренным образом отличались друг от друга. Древние арийцы, едва добравшись до невиданных местностей, тут же обосновывались в них, что и привело отчасти к ассимиляции их в инородной социокультурной среде: такое имело место в исторической эволюции арийских племён, ныне населяющих долину реки Инд (Синд, Sindhu). Оказавшись вследствие своей «естественной» миграции в чужеродной социокультурной среде, они (речь идёт о некоторых племенах патанов, белуджей, хазарейцев и т. д.) стали постепенно растворяться в ней; такое случилось и со многими другими арийскими общинами, оказавшимися в аналогичной ситуации после того, как распалась пронация древних ариев. В то время как русские, переселяясь с одних территорий на другие, тем самым вытесняли коренное население с его родных мест, сохраняя при этом свою самобытную культуру: «Подсчитано, что на протяжении XVII и XVIII вв. более двух миллионов переселенцев перебрались из центральных областей России на юг, проникнув сначала в лесостепь, а потом и в собственно степь. За эти два столетия около 400 тысяч человек переселились также в Сибирь. Самая мощная миграционная волна захлестнула чернозёмную полосу после 1783 года, когда Россия аннексировала Крым и покорила местное население, которое веками терзало русские поселения набегами. В XIX — начале XX в. 12-13 миллионов переселенцев, в основном уроженцев центральных губерний, перебрались на юг, и ещё четыре с половиной — пять миллионов мигрировали в Южную Сибирь и среднеазиатские степи. В ходе последнего передвижения коренное азиатское население массами сгонялось со своих родовых пастбищ»¹.

Следовательно, начавшиеся по аналогичной причине, т. е. под влиянием географического фактора, миграционные движения древних арийцев и русских в ходе дальнейшего углубления приобрели разные черты. В случае арийцев оно отличалось своим естественным, так сказать, явно «выживающим» характером. В случае русских же оно порою сочеталось с элементами агрессии, в связи с чем вскоре переросло в геополитический фактор, отмеченный Р. Пайпсом следующим заключением: «Одной из основных причин той цепкости, с которой русским всегда удавалось удерживать завоёванные территории, было то обстоятельство, что политическое освоение у них сопровождалось и по сей день сопровождается колонизацией»².

Разделяя азиатских арийцев на две ветви, иранцев и индийцев, академик В. В. Бартольд допускает мысль о том, что последние унаследовали свой этногенез у краёв, находящихся по ту сторону от хребта Гиндукуша; никаких следов пребывания индийцев к северу от этих гор нет. В то время как иранцы, по мнению современных исследователей, некогда населяли значительную часть Южной России и весь Туркестан, включая его западную часть, именуемую Русским Туркестаном, и восточную часть, известную как Китайский Туркестан. Население всего этого обширного пространства в те отдалённые времена говорило в основном на языках, уже носивших на себе характерные признаки иранских наречий, не доисторического индоиранского языка. Как этот факт, так и немногие наличествующие исторические данные, согласно утверждению В. Бартольда, заставляют полагать, что движение иранцев после отделения их ветви от индийцев происходило с востока на запад, а не наоборот³. Стало быть, в нынешнюю Персию арийцы

¹ Там же, стр. 29.

² Там же.

³ Согласно утверждению Фрая, именно на территории Герата произошло главное разделение арийцев — часть ушла в Индию, другие двинулись на запад. — По: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 80.

могли двигаться также с востока¹ и до своего вторжения на это пространство, по всей видимости, им удалось достичь определённого «культурного развития в областях, теперь входящих в состав Афганистана»².

Природа, казалось бы, предназначила «Большому Ирану» быть раздроблённой страной. Ведь центр Иранского нагорья, как уже было отмечено, находился в те стародавние времена во власти пустынных просторов, покрытых солончаковым слоем, не поддающимся обработке. Обитателям Восточного Ирана приходилось держать связь с жителями Западного Ирана исключительно по длинным утомительным караванным путям. В те времена вдоль северной границы пустыни Дешт-е Кевир пролегал торговый путь, начинавшийся на равнинах Месопотамии, что на западе страны. С территории Месопотамии дорога шла к Иранскому нагорью, через современные города Керманшах, Хамадан, Тегеран, затем по северному краю Дешт-е Кевир ответвляясь у черты Герата на северо-восток, по направлению к городам Мерв, Бухара и Самарканд, и оттуда протягиваясь дальше в сторону Китая, или поворачивала на юг, к Систану, на восток, в сторону Кандагара, и дальше через горы вела к широкой низменности долины реки Инд. Разумеется, существовали и другие пути, игравшие весьма важную роль в жизни населения страны. Эти дороги вели из Тегерана или Хамадана на север, в Азербайджан и Армению, отчасти к берегам Каспийского и Чёрного морей, или на юг, вглубь самого Иранского нагорья — в Исфахан и в провинцию Фарс. По сути дела, эти дороги прокладывали мосты между различными центрами, создавая условия для развития торговли и содействуя процветанию городской культуры. Главнейшим из всех путей, известных истории, был путь «восток-запад», отдельные участки которого с учётом, так сказать, «местной знаменитости» прославлялись как «Великий хорасанский путь» (проходивший по территории Великого Хорасана)³, «Шёлковый путь» в Китае, а также под другими названиями.

География сыграла фатальную роль в «Большом Иране» и в культурологическом плане. Благодаря своему географическому расположению, его пространство оказалось на перекрёстке «четырёх миров» — народов востока, запада, севера и юга. Представляя Иран в качестве очага цивилизации, современный иранский исследователь, автор известной серьёзной книги «Власть,

¹ О возможных путях движения иранских племён на территорию Иранского нагорья см., напр.: Ghirsmán. L'Iran, p. 58-59; Дьяконов И. История Мидии, стр. 124-125, 149-150; Грантовский. Древнеиранское этническое название, стр. 11; Абаев. Изогlossen, стр. 122-124; Mayrhofer. Die Indo-Arier; Массон В. Средняя Азия и Древний Восток. М.-Л.: Наука, 1964, стр. 395-449.

² Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 35.

³ Следует отметить, что географические исследования русских учёных на территории Ирана, согласно утверждению М. Петрова, составителя аннотированного библиографического указателя по географии Ирана (вышедшего в свет в 1955 г.), были начаты почти 250 лет тому назад. Анализируя деятельность русских и советских географов на территории Ирана, указанный автор выделяет три периода в изучении его природных условий:

- 1) Случайные поездки в Иран и сбор отрывочных географических сведений. Этот период продолжался с нач. XVIII в. до 70-х годов XIX в. — т. е. до времени присоединения к России территории Туркменистана, граничащей с Северным Ираном. Наиболее значительной за этот период была Хорасанская экспедиция Русского географического общества, исследовавшая Северный Иран и Афганистан (скорее, этот маршрут был избран с целью идентификации «Великого Хорасанского пути» и по его аналогии).
- 2) Второй период охватывает отрезок времени с конца XIX столетия до подписания советско-иранского договора в 1921 г.
- 3) Советский период — годы работы советских учёных в Иране — характеризуется углубленным изучением природных условий Ирана.

К слову сказать, первые сведения об Иране появились в печати в России, на русском языке, в нач. XVIII в. в руководствах по географии. Первая экспедиция обследовала Хорасанскую провинцию. Она прошла по маршруту: Ашхабад, Баджлиран, Новый Кучан — Мешхедская долина, районы Солтанабада, Мешхеда, Торуда, Нишапура и Себзева. Подробнее см.: Петров М. П. Библиография по географии Ирана. Указатель литературы на русском языке (1720-1954), издательство АН Туркменской ССР, Ашхабад, 1955, стр. 10-26.

диктовавшая миру свою волю», Бахтвар-Таш, как раз полагает, что [эта страна], в прошлом впитывая в себе [влияние] различных цивилизаций и переделывая их [ценности], представляла [их] в новой форме и качестве. Отсюда [эта страна] выступала в качестве моста между двумя — азиатским и европейским — континентами, «по которому проходили караваны цивилизаций с востока на запад»¹. В Западном Иране благодаря соприкосновению с древней культурой и цивилизацией Месопотамии возникло иранское искусство, да и архитектура Ирана (включая скульптуру) во многом была заимствована у ассирийцев, в то время как Восточный Иран подвергся некоторому влиянию буддийской культуры сопредельных стран². Восточный Иран отличался от Западного Ирана ещё и тем, что, в силу своей отдалённости от «семитского влияния» (выражение Р. Груссе), мог сохранить иранскую оригинальность на длительное время «целой и нетронутой»³. Тем более что Восточный Иран со стороны севера и северо-востока простирался до глубинки неограниченного пространства. Ведь нынешние Туркестаны (как Русский, так и Китайский) в те времена, как об этом уже было сказано, входили в состав *Iran extérieur* — «внешнего Ирана», где доминировала исключительно атмосфера иранофильства и ничего более.

В разрезе исторического подхода Восточный Иран был представлен парфиянами. Именно они поднялись против гнёта чужеземцев и свергли власть Селевкидов. Они правили около трёх с половиной веков (с 140 г. до н. э. по 220 г. н. э.). В то время как Персид (Perside), согласно греческому произношению, или Персия (на древнеперсидском языке), или Фарс (с позиции новоперсидского языка), обозначал страну Мидию, то есть Западный Иран. Между тем, территория Западного Ирана отождествлялась с «Персидским Ираном», означавшим, по мнению ряда востоковедов, ещё и сердцевину Ирана, похожую на *Pe-de-France*, считавшегося сердцевиной территории Франции⁴. Вспоминается ещё и аналогия, проведённая, весьма удачно, американским исследователем и автором многих серьёзных книг по истории России, Ричардом Пайпсом, между Россией, Германией и Францией: «Колыбель России, согласно утверждению указанного автора, — та область, которая подобна Бранденбургу у немцев и Илю у французов, — находится в зоне смешанных лесов»⁵. Как бы раскрывая суть вопроса, далее Р. Пайпс пишет: «До середины XVI в. россияне были буквально прикованы к этой области, ибо степями с их драгоценным чернозёмом владели враждебные тюркские племена. Русские стали проникать в степи во второй половине XVI в., но вполне завладели ими лишь в конце XVIII в., когда они, наконец, нанесли решающее поражение туркам. В эпоху становления своего государства они жили между 50° и 60° северной широты»⁶.

В отличие от колыбели России (зона смешанного лесного массива), сердцевина исторического Ирана находилась в высокой степной зоне. Характеризуясь тучной природой с холодным климатом, эта зона граничила на севере с Центральной пустыней, на юге со «сжигающим» краем Персидского залива, лишь благодаря параллельным склонам горной цепи Фарс здесь формируются некоторые контрасты в виде высоких плодородных ущелий, орошаемых полноводными источниками, создающими вокруг себя свежие луга. Географически она (сердцевина «Большого Ирана») расположена между 40° и 25° северной широты⁷.

¹ Бахтвар-Таш Н. Хукумат-е ке барое джахан дастур минавешт (Власть, диктовавшая миру свою волю), Тегеран: «Фрухар», 1374 (1995), стр. 19 (на персидском языке).

² Хотя, по мнению Груссе, влияние Ирана, особенно в плоскости искусства, было настолько сильным, что восточное христианство и буддизм некоторые свои художественные сюжеты заимствовали у Ирана. — См.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 93.

³ См.: Там же, стр. 80.

⁴ См., напр.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 87.

⁵ Пайпс Ричард. Указ. соч., стр. 16.

⁶ Там же, стр. 16-17.

⁷ См.: Сахаров И. В. Иран. Рек. указ. литературы. Науч. ред. М. П. Петрова. М.: «Книга», 1978, стр. 10.

Быть может, история «деликатной взаимосвязи» Ахеменидов и еврейского народа не всем известна, как не всем известно и то, что, согласно Торе (книга «Астар», стихи 8-10), численность иранских провинций от Индии до Абиссинии (Эфиопия) в Ахеменидскую эпоху составила 127. Геродот же пишет о 20 провинциях. Однако в клинописных надписях Дария (в рельефах «Накш-е Рустам») говорится о 30 провинциях, включая провинцию Парс; в них Дарий сообщает: «Вот страны, которыми, по воле Ахура-Мазды, помимо Парса, я владею. Я царствую над ними, они платят мне дань, выполняют то, что я повелеваю; здесь действуют мои законы»¹.

Перечень Ахеменидских владений приведён иранским исследователем, доктором Н. Бахтвар-Ташом, автором известной книги, посвящённой Ахеменидской империи — «Власть, диктовавшая миру свою волю»²:

- 1) Mada — Мидия, север и северо-западная часть современного Ирана.
- 2) Khuvaza — Хузестан.
- 3) Parthava — Парфия (Хорасан).
- 4) Hareva — Герат.
- 5) Bakhtrish — Бактрия.
- 6) Suguda — Согдиана и Бухара.
- 7) Kharazmish — Хорезм.
- 8) Zaranka — Систан.
- 9) Harakhvatish — часть территории современного Афганистана.
- 10) Thatagush — Пенджаб и Синд (бассейн р. Инд).
- 11) Gandar — Пешавар и Кабул.
- 12) Hindush — Индия, Синд.
- 13) Sakahomavaraga — побережье р. Сырдарья.
- 14) Sakatigrakheuda — территории сакских племён на побережье р. Амударья.
- 15) Babirush — Вавилон, Халдея.
- 16) Athura — Ассирия.
- 17) Arabaya — Аравия.
- 18) Mudraya — Египет и Ливия.
- 19) Armina — Армения.
- 20) Catapatuc — Кападокия (буквально — родина лошади).
- 21) Sparda — Лидия (со столицей Сард).
- 22) Yona — Ионические острова, расположенные вблизи побережья Средиземного моря в Малой Азии.
- 23) Sakatyetradya — территории сакских племён на побережье Чёрного моря.
- 24) Skudra — Македония.
- 25) Yonatakabara — территории греков-цитиносцев (Тракея).
- 26) Putiya — Сомали и часть Африки.
- 27) Kushiya — Эфиопия.
- 28) Makya — Мекран.
- 29) Karkha — Карфаген.

Уместно отметить, что сведение о многочисленности Ахеменидских владений подтверждено и западными учёными. Немецкий исследователь Херцфельд (E. Herzfeld. Khorasan) говорит, что при Ксерксе Хорезм и часть Индии были провинциями Ахеменидского государства, хорезмийцы и индийцы принимали участие в походе на Грецию. Между тем, после свержения покорителем мира, Александром Македонским, Ахеменидской империи как в Хорезме, так и в

¹ Надпись на рельефе «Накш-е Рустам», абзац 3.

² Бахтвар-Таш Н. Хукумат-е ке барae джахан дастур минавешт, стр. 73-74 (на перс. яз.).

пограничных областях Индии правили независимые от персидского царя государи. Очевидно, как предполагает Бартольд, цитируя Херцфельда, непрочное торжество на западе, куда после Дария было обращено исключительное внимание Ахеменидов, торжество, выразившееся в Анталкидовом мире и в покорении отпавшего Египта, было куплено ценой утраты некоторых областей на восток¹.

В глубокой древности Восточный Иран поражал своей масштабностью. Будучи крупнейшей сатрапией Ахеменидской империи, этот обширный регион в раннеисламские времена стал известен под названием «Великий Хорасан». Вскоре приставку убрали, и Восточный Иран вошёл в историю, именуемый Хорасаном. На своём общегеографическом фоне жизнеспособная часть Хорасана выделялась в виде плодородных земель, простиравшихся с запада на восток, с южного края Каспийского моря до самого устья рек Герируда и Мургаба, протянувшаяся между обширными просторами Туркменской пустыни на севере и пустыней Дешт-е Лут на юге. Здесь, на склонах горной цепи, идущей параллельно с горами Копетдаг и Кюрендаг, с одной стороны, и горами Биналуд, — с другой, на высоте 1 000 м встречаются, примыкая с севера и юга к степям, покрытым травой и удобным для развития коневодства, плодородные ущелья, где обрабатываются зерновые культуры и растут фруктовые деревья.

Присоединяясь к мнению ряда зарубежных востоковедов, в том числе Ричарда Фрая, разделим этот обширный регион, именуемый «Хорасан», на три области — центральную, со столицей Гератом на реке Герируд, восточную, или Бактрию², с главным городом Балх, и западную, протянувшуюся от Каспийских ворот (к востоку от современного Тегерана) на восток, до Мешхеда, нынешней столицы провинции Хорасан. Занимая огромное пространство, Хорасан был всегда открыт для набегов туркмено-монгольских степных кочевых племён, как по направлению Передней Азии, так и на Индию. Бактрия, известная впоследствии среди афганцев до последних десятилетий XX в. как «Туркестанская равнина»³, черпала своё богатство с земель, орошаемых рекой Oxus (нынешняя Амударья), и являлась основным культурным центром обширного района, опоясанного горными хребтами с севера, востока и юга. Что-то, но Бактрию никак нельзя было считать замкнутым, изолированным районом. Караванные торговые пути соединяли его с окружающим миром, вплоть до Китая и Индии: через горные перевалы шли из этого края торговые пути — на юг, в Индию, на север, в Среднюю Азию, и на восток, в Китай; через Бактрию эти торговые пути шли и на запад, в сторону собственно Персии. Являясь важнейшим стратегическим узлом и находясь на стыке «разных миров» — т. е. мира буддизма в лице Китая, мира степных просторов в лице Средней Азии и, наконец, мира зороастризма, олицетворённого ею самой, Бактрия, естественно не могла не быть богатым, развитым краем, оттого её людскими ресурсами нередко пользовались основатели новых государств.

Расположенный на северо-востоке Иранского нагорья, Восточный Хорасан (ныне это территория Афганистана) выделяется высокими пустынными равнинами, где находятся высочайшие горные системы Азии — Гималаи, Куньлунь, Каракорум, Гиндукуш и Памир. Основная черта рельефа страны — резкий контраст между остатками древних выровненных нагорий и островерхими пиками молодых горных хребтов, пересечённых глубокими поперечными ущельями. На северо-востоке к Памирскому нагорью примыкает широкий пояс горных хребтов Гиндукуша. Гиндукуш — сложная система гор, основной климатический и ландшафтный рубеж

¹ См.: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Восточноиранский вопрос, стр. 420.

² Хотя, согласно некоторым источникам, Бактрия во времена правления парфянов не входила в состав Восточного Ирана, см., напр.: Страбон, XV, 723.

³ Это по Фраю; однако у Бартольда [в Историко-географическом обзоре Ирана] встречается термин «Афганский Туркестан» [стр. 50] с главным городом «Мазар-и Шариф» [стр. 56].

Восточного Хорасана. Основная часть его хребтов имеет почти широтное направление, от неё на юг и на север отходят меридиональные хребты, прорезанные глубокими ущельями речных долин. В северо-восточной части Гиндукуша расположены высочайшие вершины нынешнего Афганистана — горы Снежная Глыба (6504 м) и Наушад (7455 м). Труднодоступные зубчатые гребни восточного Гиндукуша, одетые вечными снегами и ледниками, круто обрываются к долине р. Пянджа. Перевалы располагаются здесь на очень больших высотах (пер. Дораан — на высоте 4554 м). В западной части Гиндукуша находится водораздельный хребет Кухе-Баба. Его ледники дают рождение крупнейшим рекам Афганистана — Кабулу, Герируду, Гильменду. Наивысшая вершина Западного Гиндукуша — гора Шахе-Фулади (5143 м). Через перевал Шиббер, лежащий в горах Кухе-Баба на высоте 2987 м, проходит важнейшая автомобильная дорога страны, соединяющая северные районы Афганского Туркестана с Кабулом.

Западнее Кухе-Баба расположены горы Паропамиза, представляющие собой два вытянутых в широтном направлении и параллельных друг другу хребта, разделённых долиной р. Герируд: северный хребет — Сафид-кух (Белые горы), достигающий высоты 4 тыс. м, и южный, Сиах-кух (Чёрные горы) — до 3700 м.

На севере Восточного Хорасана протянулись Южно-Туркестанские горы, западная часть которых именуется Банде-Туркестаном (высота до 4 тыс. м). Горы эти полого спускаются к долине р. Амударья. Долина Амударьи — самый низкий район страны, её средняя высота 260 м над уровнем моря. С юго-запада и юга к хребтам Гиндукуша и Пропамиза примыкает высокое нагорье Хазараджат. Это веерообразный пучок коротких хребтов юго-западного простирания. Отдельные вершины Хазараджата при общей средней высоте его 800-900 м поднимаются до 4 000 м.

Юго-восток афганской части Хорасана заполняют отроги Сулеймановых гор с удобным Хайбарским перевалом, лежащим на высоте 1030 м и открывающим путь в Индийский полуостров. От Гиндукуша Сулеймановы горы отделяет широкая Кабульская долина, а от Хазараджата — обширное Газни-Кандагарское плоскогорье. На крайнем юге и юго-западе Восточного Хорасана горы заканчиваются близ песчаной пустыни Ригестан и глинисто-щебнистой Дашти-Марго, расположенных на наклонной равнине и скудно орошаемых рекой Гильменд.

Что же касается столицы Центрального Хорасана — Герата, — то, лежащий в плодородной долине Герируда, этот город ещё в большей степени был местом пересечения дорог, ведущих во все стороны света. Согласно Фраю, с известным правом Герат можно назвать «самым крайним восточным пределом распространения иранцев», ибо в древности к востоку от него, за суровым небоскрёбом Гиндукуш, на территории современных городов Кабула, Газни и Кандагара, жили народы, которых «правильнее всего (следует) именовать индоиранцами, хотя иранский элемент у них и был преобладающим»¹.

Главная дорога из Герата в Мерв в средние века, вероятно, проходила по долине Кашана, на что указывают многочисленные развалины по берегам Кушка и древний мост в урочище Чиль-Духтеран, часто упоминаемый в истории Тимура и Тимуридов². В 12 англ. милях к северу от этого урочища находится русский Кушкинский пост. На Кушке, около нынешнего селения Кала-е Маур, находился город Багшур, через который, кроме пути из Герата в Мерверуд, проходил также путь от Мургаба из замка Ахнафа (теперь Караул-хане) на запад, в Бадгис. Развалины Багшура занимают большое пространство. В середине, на искусственном возвышении значительной высоты, видны развалины старой крепости, выстроенной из кирпича³. Упоминается

¹ Фрай Р. Указ. соч., стр. 31.

² Yate. Northern Afghanistan, p. 222.

³ О Багшуре и крепости см. также: Бартольд В. В. Сочинения, т. III — Орошение, стр. 137, 150; Le Strange. The Lands, pp. 413, 415; Худуд ал-'алам, пер. Минорского, стр. 327.

другой путь в Герат — с верховьев Мургаба, из городов Гарчистана, проходивший через Карух, существующий теперь (к северо-востоку от Герата).

Западный Хорасан с несколькими столицами, от Гекатомпила на западе до Нишапура на востоке, выделялся своими широкими проезжими дорогами, так сказать, выступая в известной мере в качестве «транзитного города», и потому не мог сохранить своего традиционного облика — т. е. традиций единства по образу и подобию, — скажем, Фарс. Благодаря этим своим качествам этот город в буквальном смысле слова служил неким мостом, соединявшим Восточный Иран с Западным. Более того, именно через этот своеобразный мост проходили людские потоки, чаще всего двигавшиеся на Запад. Согласно некоторым оценкам, да и по утверждению ряда зарубежных аналитиков, не было никаких мощных факторов, ни географических, ни исторических, которые могли бы властно диктовать необходимость объединения для населения Западного Хорасана.

При воспроизведении общегеографического фона «Большого Ирана» картину можно дополнить упоминанием других населённых пунктов, хотя эти периферийные центры и не играли столь значительной роли в судьбах иранцев, значит, и особо не могли повлиять на историю страны. Так, на степном фоне Трансоксианы оазисы Мерва, Бухары, Самарканда и Ферганская долина представляли собой весьма важные торговые и стратегические пункты на «Шёлковом пути» в Китай. Население этих краёв было охвачено духом иранофильства, хотя в дальнейшем тюркское влияние превалировало в их социокультурной среде.

Горцы Гиндукуша в силу уникальных географических особенностей этой стратегически важной местности испытывали, по-видимому, сильное влияние со стороны Индии, с юга и с востока, и со стороны Ирана, с севера и запада, что не могло не сказаться на их этническом облике и языках. Эта горная область, охватывающая территорию современных долин Пандшира — Горбанда и Кабула, — в надписях Дария I известна как сатрапия Саттагидия (древнеперс. *θatagi*), при Александре Македонском она именовалась Паропанисады (*Paropanisadaï*). Последнее отражает *Uparisaina*, древнеиранское название Гиндукуша, тогда как Саттагидия является, скорее всего, наименованием, данным этой области персами при Ахеменидах¹. Можно предположительно отождествить Саттагидию или, по крайней мере, часть её с Ишкатою (*Iškata*) — областью, упоминаемой в Мехр-Яште². В этой области обитал народ паруты (*Paruta*), о котором сообщает Геродот (III, 91). Где-то на востоке от него жили дадики и пактии (Геродот, III, 91; VII, 67). По мнению ряда учёных, паруты [встречаются упоминания о них и под другими наименованиями, такими как «горцы» и «апаруты» (*Aparuta*)] идентифицируются с современными носителями дардских языков, а дадики — с патанами. Вообще, паруты имеют родство с современными афридиями — афганскими племенами Северо-Западного Пакистана. Г. Моргенштерне предложил выводить *Paštō* из *Parswana* или *Parsa*³. Возвращаясь к Саттагидии, следует отметить, что она, конечно, причиняла Ахеменидским царям немало беспокойства, хотя и иным образом.

¹ Marquart J. Untersuchungen, N. II, p. 177, где отмечено, что в 6-м параграфе Бехистунской надписи в вавилонской и эламской версиях представлены слова, восходящие к древнеперсидскому *para-uparisaina* «[область] перед *Uparisaina*» (т. е. к югу от Гиндукуша). По словам Ричарда Фрая, Херцфельд повторил уже высказавшееся ранее предположение о том, что Саттагидия происходит от индийского *Sapta Sindhava* и соответствует территории Пенджаба (Herzfeld E., AMI, Bd I, Berlin, 1929, s. 99). Однако Фрай не соглашается с этой гипотезой, считая её весьма сомнительной, и приводит следующую аргументацию: В *Hindu*, по древнеперсидским надписям, если следовать Херцфельду, надо видеть название области, соответствующей северному Синду в нижнем течении Инда. Возможно, что в состав владений Дария I входили земли и современного Пенджаба, и Синда; во всяком случае, для персов название *Hindu* — «Индия» — обозначало, прежде всего, страну по реке Инд. — См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 76.

² Gershevitch I. The Avestan Hymn, p. 174-175.

³ Morgenstierne G. *Afghan*. — «The Encyclopedia of Islam», New ed., vol. I, Leiden — London, 1960, pp. 216-221.

Область Гандхары, современные районы Пешавара и Джалалабада, могла частично совпадать с Саттагидией (особенно в долинах), но так как Гандхара, несомненно, тяготела к Индии, мы не будем более подробно о ней рассказывать, сосредотачиваясь исключительно на рассмотрении «Большого Ирана».

Горы, составляющие водораздел между Герирудом и системой Мургаба, были известны под названием Паропамиса. Это название часто употребляется и современными географами по той причине, что туземного названия для всей горной системы никогда не существовало; тем не менее, каждая отдельная цепь носит особое название; так, самая западная ветвь, ограничивающая с севера долину Герата, носит название Кайту или Кух-е Баба. Главная цепь достигает высоты ок. 10 000 футов и постепенно возвышается по направлению к востоку. Северные склоны гор теперь заняты кочевыми и полукочевыми народами: джемшидами, народом иранского происхождения, и хезарейцами, считающимися иранизированными монголами, пришедшими сюда в XIII в.¹ Главное селение джемшидов — Купк; главное селение хезарейцев — Кала-е ноу на Купке; последнее ещё в XIX в. было местопребыванием самостоятельного хезарейского владельца². Пашни, поливные и богарные, теперь занимают пространство гораздо меньшее, чем прежде; многочисленные развалины показывают, что некогда эта местность была гораздо лучше населена и обработана. Своими великолепными пастбищами Бадгис всегда привлекал к себе кочевников, и потому здесь не могла развиться оседлая культура³. И последнее. Из-за Бадгиса в 1270 г. произошла война между среднеазиатскими и персидскими монголами; путешественник Ферье (*Voyages*, t. I, p. 364) называет пастбища около Кала-е ноу лучшими во всей Азии⁴.

Арахосия (древнеперс. *Narahuvati*, соответствует санскр. *Sarasvati*, «богатая реками»), страна с весьма точным названием, лежала в пределах современного Южного Афганистана, по долинам верхнего Гильменда (авест. *Naētumant*, «обильный плотинами, мостами») и его притоков⁵. Здесь жили таманай. Это этническое наименование встречается только у Геродота (III, 93, 117), однако некоторые учёные полагают, что с ним следует сблизить, внося надлежащее исправление в чтение, Анауон (*Αναουον*) — название области, соответствующей современной провинции Фарах в Афганистане и упомянутой у Исидора Харакского (или Аракского) в его «Парфянских станциях».

На юге страны Систанская область, плотно окружая озеро Хамуна и как бы сгибаясь, протягивается вдоль реки Гильменда, создавая тем самым благоприятные условия для возделывания тучной равнины, отдалённой от горного массива. Далее к востоку в предгорных районах верховьев реки Гильменда и её притоков на территории современной Кандагарской провинции, древней Харахувати (или Арахосии, как называли её греки) лежали пахотные, тучные земли, достаточно плодородные, чтобы прокормить многочисленное население.

¹ О границе между хазарейцами и джемшидами см.: Yate. Northern Afghanistan, p. 12: «The Tagou-i-Jawal at the head of the Kushk River». Джемшиды проживали и в Бала-Мургабе, [Ibid., p. 122]; туркмены — в Караул-хане; прежде джемшиды были и севернее [Ibid., p. 188]; об уходе их из Бала-Мургаба [Ibid., p. 217]; о джемшидах см.: Народы Передней Азии, стр. 124-133.

² Речь идёт о крепости Неретуи, о чём пишет академик Бартольд в своей статье, вышедшей под названием «Улутбек», см.: Бартольд В. В. Сочинения, т. II, ч. 2, стр. 151 и сл.; о чтении Найарату в бомбейской литографии Хабиб ас-сийар Хондемира см.: Болдырев, Зайнадин Васифи, стр. 315.

³ Это по Бартольду, ср. ещё Ханикова [Риттер, Иран, стр. 468, по Хаджи Халифе] о фисташковых лесах в Бадгисе, где крепость Нертука. Ср. письмо А. Д. Калмыкова (от 2 ноября 1905 г.) об обширных фисташковых рощах (дикие фисташки), охраняемых нашим лесным надзором, в южной части Пендинского приставства. — Цит. по: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Иран: исторический обзор, стр. 71.

⁴ См.: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 71.

⁵ Herzfeld E. The Persian Empire, pp. 332-334.

Наконец, жители низменности, лежащей на южном побережье Каспийского моря, в силу обособленности от самого нагорья сохранили некоторые аспекты традиций. Вопреки учащающимся столкновениям и нашествиям, обе стороны, джунгли и нагорье, оставались, причём на длительное время, как бы изолированными мирами.

Выводы напрашиваются сами: в «Большом Иране» социокультурная среда с самого начала оказалась заложницей объективных факторов — природных условий. Собственно, они, действуя несколько аномально, фактически и стали своеобразным антропографическим фактором, предопределившим ход и направление исторической эволюции арийцев. Под воздействием антропографического фактора здесь в общественном бытии рождается феномен, который лучше всего можно квалифицировать как «иранскую исключительность». Раскрытие сущности этого феномена, по нашему глубокому убеждению, представляет ключ к пониманию цивилизационного, равно как и социокультурного развития «Большого Ирана» в целом, а в частности — к разгадке и верному осмыслению многих, на первый взгляд, таинственных, в некоторой степени замысловатых элементов сегодняшних политических реалий ряда государств, ныне существующих на пространстве этой распавшейся империи. Первые признаки этой исключительности были засвидетельствованы в быту: основная черта оседлой жизни в Иране — её оазисный характер и относительно слабая связь с окружающим миром. Словом, географический фактор с момента зарождения иранской цивилизации накладывал свои глубокие отпечатки на жизненный уклад арийцев. Не случайно на протяжении всей истории персы жили в домах, окружённых высокими стенами, и стремились сохранить замкнутый мир своих семей. Это же стремление можно проследить и в масштабе племени, даже целой области. По словам Фрая, индивидуализм персов, порой яростно защищаемый, и отсутствие единства в стране, столь разнообразной по своим ландшафтам, весьма характерны для истории страны на протяжении веков¹. Размышляя над живучестью духа клановых уз и родоплеменных связей восточных народов даже с оседлым образом жизни, к чему были приобщены арийцы на ранних стадиях своей исторической эволюции, Ричард Фрай пишет: «Стороннему наблюдателю может показаться, что оседлый народ с его сильной привязанностью к семейным институтам недалеко ушёл в этом отношении от соседней, для которых главное — сознание принадлежности к своему племени. Не является ли это важной причиной падения эфемерных восточных государств, основанных могущественными вождями, которые сумели добиться беспредельной преданности от своих подданных, но наследники которых оказались неспособными укрепить эти связи? Не все племена Ирана — кочевые, часть их перешла к оседлости, но чувство принадлежности к племени сохранялось после изменения их образа жизни»².

Если судить в целом о характере природы Иранского плоскогорья, то, как об этом было сказано выше, природа здесь не слишком пригодна для благоустройства: оазисы значительно отделены друг от друга, между ними расположены большие необжитые пространства. Некоторые участки этих земель могли быть подвержены обработке и орошению, но большая их часть слишком засушлива. И воды в этих районах так мало, что земледелие невозможно. По некоторым оценкам, здесь могли жить лишь кочевники, переходя с места на место и меняя в зависимости от времени года пастбища для своих стад.

Горы южного Загроса время от времени пересекали племена бахтиаров и луров. Курды, живущие к северу от них и сохранившие традиционную верность племенной организации, перешли в большинстве своём к оседлости, тогда как на юге кочевники-тюрки — кашкайцы, афшары и другие, — скорее всего, лишь сменили местные, преимущественно ираноязычные кочевые племена. Далее к югу и на восток, далеко вглубь — до реки Инд, — преобладающее население

¹ Там же, стр. 32.

² Там же.

ние составляли племена белуджей, в основном, кочевые, пришедшие на эти земли с северо-запада после XI в. н. э. и вытеснившие, как уже упоминалось, племена брахуи или других кочевников неарийского происхождения. Районы современной, к тому же спорной, афгано-пакистанской границы в древности были заняты, в основном, теми же кочевыми племенами, которых мы сегодня находим среди кочевников-патанов, носителей местных диалектов папшто и пахто. Однако в столь далёком прошлом, как две тысячи лет назад, индоиранское население, ныне сохранившееся, согласно многочисленным неоспоримым доказательствам, только высоко в горах, точнее — в современных Нурестане, Читрале, Свате и ещё в нескольких местностях, должно было населять территории к югу от реки Кабул и к западу от Бамиана. Свидетельство тому — наличие изображений и настенных живописей Сасанидского периода, обнаруженных в Бамиане и районе, именуемом «Дочерью Ануширвана».

Если взять степные просторы Средней Азии, то они всегда служили приютом для кочевых племён, начиная со скифов-иранцев; позднее туда проникли тюркские племена, так что оседлое население Хорасана постоянно находилось под угрозой опустошительных набегов всадников «степного мира». Кстати, забегая вперёд и в несколько отвлечённой форме, если задуматься над тем, почему тюркские племена, пройдя через Иранское нагорье на пути из Средней Азии в Анталию, не сумели превратить Великий Хорасан в тюркскую область, то приходится предположить, что оазисы Хорасана, населённые арийцами, закрыли свои ворота и, защищённые толстыми стенами, вынуждали тюрков следовать на запад. Оседлые сельские поселения и городская жизнь в «Большом Иране» не могли возникнуть недавно, они должны были существовать с глубокой древности. Однако и спору нет, что сами иранцы были некогда кочевниками на пространстве нагорья, где ранее жил оседло другой народ.

Рассмотрев природные условия и, по мере возможности, их влияние на демографическую ситуацию «Большого Ирана», мы можем теперь перейти к анализу характерных особенностей социальной среды древнеиранского общества, при этом акцентируя внимание на фактологическом материале, оставшемся от прошлого в виде достоверных исторических фактов. В качестве таких источников учёными выделены Авеста, древнеперсидские надписи и некоторые, пожалуй, весьма скудные сообщения, имеющие отражение в античных источниках. При изучении социальной среды древнего Ирана многие исследователи пытались делать два среза общественной организации — «вертикальный» и «горизонтальный». Как правило, под первым подразумевалось место индивидуума в составе основных структурных единиц, таких как семья, род, племя, в то время как второе, «горизонтальное» деление было нацелено на установление его места в сословном обществе, определяемое родом его занятия или его происхождением, — имеются в виду такие социальные пласты населения как ремесленники, мелкая знать и т. д. Для уточнения заметим, что «горизонтальное» деление присуще исключительно оседлому, цивилизованному обществу, поскольку кочевники в походе вряд ли могут иметь такого рода «классовую структуру». С возвышением Ахеменидов иранское общество вплотную приблизилось к порогу становления своей «горизонтальной» организации, по крайней мере, за пределами Мидии.

В социальной среде своеобразным эталоном общественного поведения выступало социальное содержание поклонения солнцу, уступившее впоследствии место морально-этическому кодексу Авесты. Культ Заратуштры, как об этом пишет современный иранский исследователь, Н. Бахтвар-Таш, предписывает принципы этики, человечности и гуманизма и основой жизни считает труд, старание, правдивость, отдых и веселье, признавая при этом относительное равенство прав¹. Поэтому **социальная среда здесь управлялась не столько естественными детерминантами, сколько культово-нравоучительными императивами.** Следова-

¹ Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 429.

тельно, и представление о социальной среде здесь сложилось несколько иное, отличающееся, скажем, от Вавилона и Греции. В этой среде представления о классах в том понимании, как это имело место в рабовладельческом обществе, о классовом антагонизме и о бесправных слоях не существовало. Однако, как об этом пишет иранский исследователь Бахтвар-Таш, если принять во внимание такие критерии, как моральные особенности, природа и восприимчивость, верование и принцип человечности, то иранцы признавали некоторые социальные группы в обществе¹.

По социальной структуре древнеиранское общество подразделяется исследователями на следующие три условные социальные группы:

1. **«Агурбанан», или «Катузиан»** — хранители [святого] огня, жрецы. Они олицетворяли высокие нравы, наставляли людей на правильный путь и просвещали их. Следует отметить, что «маги» — духовенство периода Мидиан — представляли могущественную политическую касту в обществе.
2. **«Артештаран»** — армейцы, воины, властители. В их функции входили оборона страны, защита веры, защита населения и его имущества, укрепление безопасности и спокойствия [в обществе], сражение с врагами.
3. **«Вастерюшан»** — земледельцы.

Постепенно, вследствие разделения общественного труда и появления ремесла, стала формироваться новая, четвёртая социальная группа.

4. **«Хватхшан»** — умельцы, ремесленники, куда входили представители различных ремёсел: ткачи, вязальщики, кушцы и т. п.

В «Зад эспарам» говорится, что у пророка Заратуштры было три сына, каждый из которых возглавлял одну из социальных групп:

1. **Isat Vastra (могущественный хранитель)** — первый религиозный предводитель со времён обоснования маздаяснийской веры (умер сто лет спустя после окончательного формирования маздеизма). Он являлся земным воплощением Ормузда. Представители духовенства, вслед за ним, носили белые платья.
2. **Hvara Chither (лучезарный)** — первый воин и командующий войсками. В его честь воины носили багровую форму. Он представлял собой земное воплощение крика и печали.
3. **Urvatatnara (народолюб)** — первый земледелец, вождь земледельцев. Его считали земным воплощением неба, оттого и земледельцы носили синие платья².

Судя по фактологическому материалу, следов широкого распространения матриархата у арийцев нельзя обнаружить в VII-VI вв. до н. э. Основой иранского общества был патриархальный род, в то время как семья, гораздо меньшая, чем род и более многочисленное племя, имела второстепенное значение. «Вертикальную» структуру иранского общества можно представить весьма ориентировочно, сопоставлением ряда структурообразующих понятий, извлечённых из фактологических первоисточников (разумеется, понятия, изложенные в Авесте, древнеперсидских надписях и ряде античных источников не всегда совпадают целиком и полностью).

№	Современные слова	Терминология Авесты	Древнеперсидские термины	Дарий I (в качестве)
---	-------------------	---------------------	--------------------------	----------------------

¹ Там же.

² Цит. по: Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 431-432.

				примера)
1	семья	Nmāna	taumā	сын Виштаспы
2	род	Yis	viu	Ахеменид
3	племя	Zatu	dantu ¹	Пасаграды
4	область или страна	Dahyu	dahyu	Парса
5	этнос, народ	Xšavra	xšaça	Арья

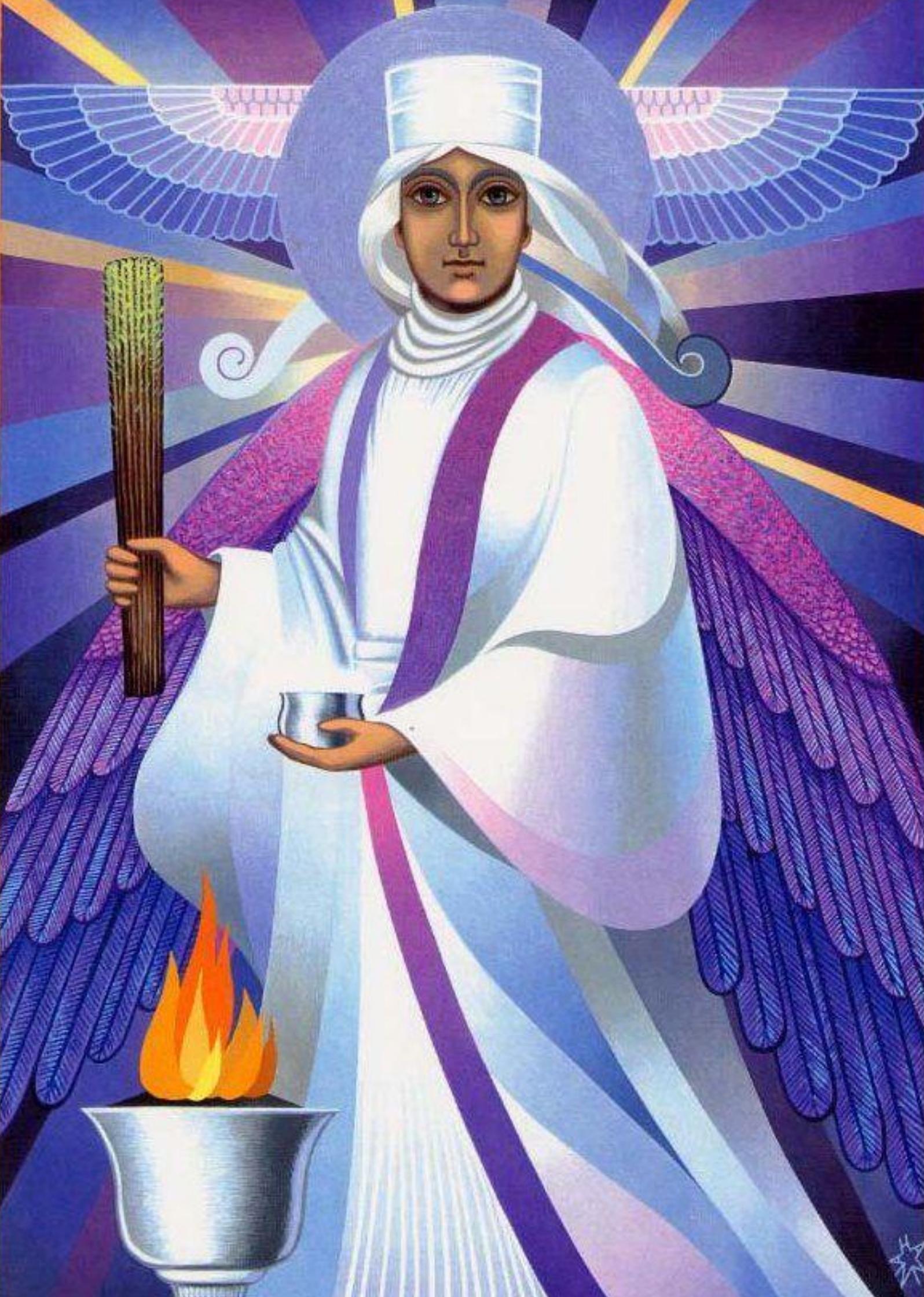
Дальнейшая идентификация первых трёх авестийских терминов с социальными обозначениями, выступающими в Гатах (древнейшая часть Авесты), была предложена Э. Бенвенистом и исправлена П. Тиме, который вместо простого отождествления nmāna Авесты и хету Гат и т. п. полагает, что в nmana (доме) жила хутту (семья), vis (поселение) было занято varǰzna (родом) [по Гатам], а zantu (в смысле территории племени) представлялась как область airyamañ (т. е. гостеприимства) [согласно Гатам], т. е. «тех, кто оказывал гостеприимство»². Между прочим, выводы П. Тиме весьма важны с точки зрения структуры общественного устройства в сфере религии. В то же время они более отчётливо указывают на преемственность традиции, восходящей к арийским временам. Тогда как остальные пункты 4-й и 5-й должны подразумевать отношение к власти или правителям между членом общества и его «народными вождями». По мере дальнейшего развития общества род уступает своё прежнее значение: на первый план выдвигается, с одной стороны, семья, а с другой стороны, как логическое следствие, племя или народность.

Согласно некоторым оценкам, нельзя было найти здесь ещё и «кастовой системы», характерной для позднейшей Индии, или «сословной системы» Сасанидского Ирана, однако дворцовые холопы, слуги и знать существовали в рассматриваемое время.



¹ В Восточном Иране «область» и «народ», вероятно, слились в составе конфедерации племён во главе с Kavi.

² See: Thieme P. Mitra and Aryaman, New Haven, 1957 (Transactions of the Connecticut Academy of Art and Sciences, 41), p. 80.



3. Хорасан — территория загадок

Что бы ни писали географы и исследователи разных эпох о Хорасане, — как представители античного мира, так и аналитики новейшего времени, — и сколько бы ни проливали свет на отдельные неясные обстоятельства вокруг него, казалось бы, давно уже устаревшего географического понятия (но отнюдь не забытого, а более того — переросшего из состояния чисто «исторического» в состояние геополитическое, порою и социокультурное), всё равно этот вопрос по-прежнему остаётся спорным, проблематичным. Тем более что отголоски этого спора, переключавшегося некоторое время тому назад с тенденциозными заявлениями одной из спорящих сторон — амбициозного руководства «Талибан», ратовавшего за воссоздание «исламского эмирата» в границах «Великого Хорасана», — приобрели более опасный характер. Как этот факт, так и, мягко говоря, **новый передел национальных интересов**, происходящий вследствие появления новых государственных образований на постсоветском пространстве и продолжающегося процесса их идентификации, однозначно указывают на нагнетание напряжённости в регионе Среднего Востока, на южных границах России. По весьма странному стечению обстоятельств, **синхронность этих событий**, помноженная на общность историко-культурного наследия исконных народов Афганистана и титульных национальностей ряда среднеазиатских стран, создаёт благоприятную почву для вынашивания далеко идущих геополитических планов. Неслучайно, что амбициозные заявления руководства «Талибан» **о расширении своих границ до Кавказа** (претендуя тем самым на наследство «Великого Хорасана») могли находить и находили положительные отклики среди определённых правящих кругов далеко за пределами страны. Вот почему сегодня любое упоминание слова «Хорасан» в историческом контексте вызывает контрастное любопытство, неумолимо переходящее в волнение, причём не только у политиков, но и, в большей степени, у аналитиков и исследователей соответствующей отрасли науки. Так что выдвижение данного вопроса на совершенно иной ракурс выглядит весьма правомерно и актуально.

Чтобы внести свою лепту в прояснение создавшейся ситуации, нам хотелось бы не ограничиться одной лишь постановкой вопроса, а, настолько это возможно, более комплексно подходить к его рассмотрению, освещая узловые моменты затронутой темы через призму современных реалий, сложившихся как в мире, так и в масштабе региона, сделать самую серьёзную попытку выработать конкретные предложения по каждому пункту.

3.1. Источниковедческий подход

Учитывая прямое влияние внешнего фактора на внедрение в научный оборот исторического термина «Хорасан», при раскрытии этого вопроса мы будем делать упор именно на зарубежные источники и соответствующие труды зарубежных авторов. Ввиду того, что термин «Хорасан» использовался арабами для наименования огромного пространства, как в смысле географического района, так и исторически сложившейся области, мы и начнём хронологический обзор литературы в первую очередь именно с рассмотрения арабских источников.

Главным, пожалуй, нашим источником (в силу своего «наводящего» характера) может выступить **«Ал-Фехрест»**, принадлежащий перу автора IV века хиджры (далее, в. х.) (X в. н. э.) **Ибн ан-Надима**. Этот источник среди других книг, имеющих прямое или косвенное отношение к нашей теме, выделяется своей энциклопедичностью. Так, из названных в «Ал-Фехрест» сочинений исключительное значение для нас могли бы иметь труды ал-Мадаини (Абу-л-Хасан

Али б. Махмуда, ум. в 215 г. х./830 г. или 225 г. х./840 г.), оставившего глубокий след в науке написанием серьёзных произведений по истории Хорасана, Индии и Фарса¹. О значении трудов Мадаини для исторической науки красноречиво свидетельствует тот факт, что знаменитый историк Табари при изложении происходивших на восточных окраинах Исламской империи событий чаще всего ссылается на Мадаини через посредство Абу Зейда Омара б. Шеебы ан-Нумейры, умершего в 262 г. х./875 г. в 90-летнем возрасте².

Среди упомянутых в «Фехресте» произведений Мадаини выделяется особо биографически-мемуарного характера очерк о жизненном пути арабских халифов вплоть до Му'тасема (833-842 гг.); из других книг Мадаини для нашей работы могли бы оказаться весьма полезными следующие:

- 1) Книга о завоеваниях в Хорасане;
- 2) Книга о правлении Асада б. Абдаллаха ал-Касри;
- 3) Книга о правлении Насра б. Сайяра;
- 4) Книга анекдотов о Кутайбе б. Муслема.

Справедливости ради следует отметить, что при написании своих книг Мадаини никак не мог игнорировать своих предшественников, чьи труды смогли вознести его столь высоко, и он, разумеется, не упустил этого, пользуясь особенно книгами Ибн Исхака (Мухаммад б. Исхак б. Ясар, ум. в 150 или 151 г. х./767-768 г.), славившего сочинением труда про жизнь Пророка Мухаммада, а также произведения «История халифов»³.

Между тем, к числу источников Табары, со ссылкой на которые он обосновывал свои версии, помимо вышеупомянутого Мадаини, относились и другие авторы, чьи произведения, к сожалению, не дошли до нас. Так, излагая события, происходившие в Хорасане в тот период истории, когда этот просторный край был включён в состав Иракского наместничества, арабский историк очень часто ссылается именно на него, чьи труды утеряны. Безо всякого сомнения, немаловажное место среди арабских источников занимает ещё и **Всемирная история Я'куби** (Ахмед б. Аби Я'куб б. Джа'фар б. Вахид б. Вахид), издания профессора Хаустма⁴. Это сочинение написано во второй половине III в. х. (т. е. IX в. н. э.) и доведено до 258 г. х./872 г. По словам издателя⁵, Я'куби не имеет ничего общего с Табары и его источниками, представляя при этом совершенно **иную плеяду мыслителей**, к которой желательно отнести таких авторов, как Мас'уди, ал-Макина, Евтихия⁶ и некоторых других. С целью уточнения, однако, следует отметить, что при изложении кантовой части истории Хорасана Я'куби опирался на главный источник Табары, т. е. на сочинения Мадаини⁷. Невзирая на это, всё же иногда в его произведении встречаются весьма интересные подробности, которых никак нельзя найти у других авторов, включая Табары.

После знаменитого «Фехреста» своеобразным источником, с нашей позиции, выступает **антология Са'алаби** (Абу Мансур Абд ал-Малек б. Мухаммад, ум. в 429 или 430 г. х./1037-1039 гг.), состоящая из 4-х частей. Этот источник примечателен тем, что в нём отражена волна литературного подъёма на восточных окраинах Исламской империи, точнее — в Хорасане и

¹ Фехрест, I, 93. Отзыв написан пером лица, усопшего в 258 г. х./872 г. (там же, 105).

² О нём см.: Фехрест, I, 111-113, Мас'уд. Мурудж, I, II; так же Якут. Эршад, VI, 48.

³ Фехрест, I, 92.

⁴ Ibn Wādhīb qui dicitur al-Jā'qubī. Historiae. Ed. M. Th. Houstma parc 1, historian ante-islamic a continents; parc 2, historian Islamic a continents, Lugduni Batavia arum, 1883; Brockelman, GAL, Bd. I, s. 226; Якут, Эршад, II, 156 и сл.

⁵ Я'куби, Тарих, I, стр. VIII.

⁶ Александрийский (мелкитский или православный) патриарх, ум. в 328 г. х./940 г.; его труд, не имеющий прямого отношения к нашей теме, был издан на латинском языке ещё в XVII в. и позже переиздан в собрании «Corpus scriptorum christiannorum orientalium».

⁷ Я'куби, Тарих, II, стр. 4.

Мавераннахре в эпоху Саманидов (X в. н. э.). По мнению ряда востоковедов (в том числе Груссе), X век в Хорасане ознаменовался периодом **I-й иранской культурной революции**, особенно в области литературы¹. Саманиды в Хорасане не меньше Буидов, правивших в Фарсе (их столица находилась в Исфахане и Ширазе), покровительствовали писателям, поэтам и мыслителям. Сами они были персами и покровительствовали преимущественно персидской поэзии, тем не менее, при их дворе было также много поэтов, сочинявших стихи на арабском языке. Четвёртая часть антологии Са'алаби посвящена поэтам Хорасана и Мавераннахра. Именно в этот период начинается настоящий расцвет персидской поэзии во всех известных истории литературных жанрах. Достаточно сказать, что именно эта эпоха признаётся эпохой зарождения и расцвета «Хорасанской школы (направления) персидской поэзии».

Возвращаясь, однако, к антологии Са'алаби, необходимо подчеркнуть, что в ней есть упоминание о ряде исторических очерков, в том числе «История Бал'ами», которая, по мнению ряда учёных, в первую очередь Бартольда², после издания арабского подлинника Табари теряет своё историческое значение, и ещё «История правителей Хорасана» Абу-л-Хусейна Али³ б. Ахмада ас-Селлами, написанная на арабском языке. О последнем авторе есть лишь упоминание в книге Са'алаби⁴, в то время как «История правителей Хорасана», несомненно, служила источником для тех авторов, у которых мы находим самые подробные сведения об истории Хорасана и Мавераннахра, а именно для **Гардизи** и **Ибн ал-Асира**. Судя по всему, помимо Ибн ал-Асира в XIII в., к сочинению Селлами имели доступ ещё **Джувейни** и, в большей степени, **Ибн Халлекан**. Подробно излагая историю Хорасана, автор источника [Селлами], по-видимому, старался умолчать о «тёмных деяниях» правителей Хорасана; так, у него не было рассказа об измене Тахира б. Хусейна, вероятно, он также не включил в свою книгу рассказ о ереси Насра б. Ахмеда. О последнем событии мы в общеисторических сочинениях не находим никаких известий, хотя самый факт не подлежит никакому сомнению⁵. Таким образом, вследствие утраты сочинения Селлами, произведение Гардизи, по убеждению Бартольда (выразившего при этом сожаление в связи с тем, что оно известно пока только в двух, притом поздних рукописях), должно быть признано главным источником для изучения истории Хорасана до эпохи Саманидов включительно⁶. Текст Гардизи иногда близок к тексту Ибн ал-Асира и в некоторых местах представляет почти буквальный его перевод⁷, что, конечно объясняется только тем, что оба автора опирались на один и тот же источник. Этим источником, несомненно, был труд Селлами.

Помимо перечисленных арабских авторов, более подробные известия мы находим также у **Ибн Хордадбеха** и **Ал-Истахри**, а также у некоторых других.

Из числа источников самого Хорасана нами выделена «История Мас'уда», представляющая собой жанр повествовательного произведения. Согласно более чётко выраженной оценке академика Бартольда, «труд Абу-л-Фазла Мухаммада б. Хусейна **Байхаки** занимает совершенно особое место в мусульманской исторической литературе, по крайней мере, среди дошедших до нас произведений»⁸. Сверх того, что **уцелевшая часть труда** (весь труд состоял из

¹ Груссе Р. Указ. соч., стр. 115.

² Бартольд В. В. Сочинения, т. I — Туркестан в эпоху монгольского нашествия, стр. 55.

³ Так по Ибн Халлекану, но должно быть: Абу Али Хусейн; см.: Barthold V. V. Zur Geschichte der Saffariden, s. 174 sq.

⁴ Иатима, Бейрут, изд. IV, 29; извлеч. в пер. Борбье де Менара, I, 212.

⁵ В книге Якута, «Эршад» (II, 60) упоминается сочинение [возможно, в некоторой части более позднее] Абу-л-Хусейна Мухаммада б. Сулеймана по истории Хорасана «Мазид ат-тарих фи ахбар-е Хорасан» [буквально — Приложение к истории о событиях в Хорасане].

⁶ Бартольд В. В. Туркестан, стр. 66.

⁷ Особенно в отрывках об Ахмеле б. Сахле (ср. Тексты, стр. 6 и Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, VIII, 86).

⁸ См.: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 67.

30 томов) Байхаки является самой полной историей периода правления Мас'уда, в ней содержится ещё много достоверных сведений из истории государств Саффаридов и Саманидов, а также из истории периода объединения туркменских племён под властью Сельджукидов. Кстати, этот бесценный энциклопедический труд имеет чрезвычайно важное значение для исторической идентификации исконных, так сказать, «титულных» национальностей новых государств среднеазиатского региона. Ибо в этом необычайно интересном памятнике повествовательной литературы Хорасана содержатся сообщения Байхаки о взаимоотношениях Газневидов — т. е. правителей Хорасана — с Хорезмом, с Туркестанскими Илиг-ханами, с Сельджукидами и туркменскими племенами. Как следует из текста данного источника, эти отношения, сводившиеся к обмену посольствами, дипломатической переписке, заключению договоров и обязательств или открытым военным действиям, направленным, в конечном счёте, на то, чтобы не допустить перехода Илиг-ханидов и Сельджукидов через Амударью и вторжения в Хорасан и области к югу от Мавераннахра, описаны довольно обстоятельно, с упоминанием таких деталей, какие опять-таки нельзя найти в других источниках.

«История Байхаки» — труд, несмотря на громадное значение, до сих пор не использованный в заслуженной им мере, хотя он неоднократно проверен в качестве достоверного первоисточника для самых серьёзных исторических изысканий. Автор этого своеобразного, мемуарного, в какой-то степени, характера жанра произведения — Байхаки — родился ок. 386 г. х./996 г. и происходил из Байхака, одного из северо-западных районов Хорасана (нынешний Сабзеварский район). Около 412 г. х./1021 г., в пору наибольшего расцвета мощи Газневидской державы, он поступил на службу в одном из высших правительственных учреждений того времени в Газне — «диван ар-расаель», нечто вроде посольского приказа старых допетровских времён истории России, и служил здесь вероятно, в должности писца — составителя официальных и дипломатических документов, в течение 19 лет, под непосредственным начальством и руководством своего патрона Ходже Абу-Насра Мешката, умершего в 431 г. х./1039 г. При султана Абд-ар-Рашиде (441-445 г. х./1049-1053 г.) Байхаки ведал всем посольским приказом. Умер Байхаки в 470 г. х./1077 г.

Свою знаменитую книгу он начал писать уже на склоне лет, после отставки. Объективность его суждения и изложения исторических событий этим и объясняется. Байхаки начал свой рассказ с 409 г. х./1018 г.; неизвестно, до какого года доведено было его огромное собрание исторических сведений, от которого сохранилась, к сожалению, лишь незначительная часть, посвящённая царствованию султана Мас'уда (422-433 г. х./1030-1041 г.), а именно — вторая половина VI-го тома, тома VII-IX и часть X-го. Эта сохранившаяся часть написана, вероятно, около 451 г. х./1059 г., так как автор в своих отступлениях часто ссылается на эту дату; отрывки из первых томов приводятся у Джузджани (XIII в.) и у Хафез-е-Абру (XV в.).

И последнее. Нет сомнения, что фактическим материалом для творения этого настоящего шедевра исторического повествования послужили все те официальные записи, сделанные в своё время, о чём свидетельствуют даты событий, обозначенные точно.

Далее, мы подбираем в русле последовательного, но углублённого изучения Хорасана те арабские и отечественные источники, авторы которых, согласно принятой терминологии, считаются современниками событий, происходивших в период «Монгольского нашествия». Исходя из предложенных нами критериев, здесь выделяются, пожалуй, три источника: Ибн ал-Асир, автор известной «Хроники»; Минхадж ад-дин Абу Омар Осман б. Серадж ад-дин Мухаммад ал-Джузджани, автор книги «Табакат-е Насери» (в русском переводе «Насеровые таблицы»); и Ше-

хаб ад-дин Мухаммад б. Ахмед **ан-Насави**, автор книги «Жизнеописание Султана Джалала ад-дина Мангуберти» (или Манкуберни)¹.

Об Ибн ал-Асире мы уже говорили²; Джузджани, родившийся в 589 г. х./1193 г., находился на службе у гурских князей, оттого события, происходившие в афганской части Хорасана, изложены этим афганским автором более обстоятельно, тем более что в защите одной крепости он принимал личное участие. В 625 г. х./1227 г. Джузджани переселился в Индию, где впоследствии занимал должность главного судьи и где в 658 г. х./1260 г. сочинил свой труд, в то время как Насави в разгаре монгольского нашествия жил в своём родном замке в Хорасане и поступил на службу к хорезмшаху Джалаладдину только после его возвращения из Индии (1223 г.). Ещё прежде он был связан с некоторыми хорезмийскими сановниками и, большею частью с их слов, сообщает нам много любопытных данных о внутренних и внешних делах хорезмийского государства; у него же мы находим самые подробные сведения о событиях, происходивших в Хорасане в эту эпоху³.

С целью выработки соответствующих тематических позиций нами изучено громадное количество публикаций ирано-афганских, советско-русских и западных авторов. Необходимо уместно отметить, что при изучении различных источников и при сопоставлении фактов и событий мы повсюду руководствуемся объективностью авторов, достоверностью их данных и логичностью их доводов. Таково, увы, наше кредо: это для нас основа основ.

Выдвигая среди российских и советских авторов бесценные, по последнему слову востоковедческой науки всеобъемлющие труды крупнейшего русского востоковеда-историка, **академика В. В. Бартольда**, на первое место и тем самым придавая его произведениям (в силу их энциклопедичности, многогранности и широты охвата комплексных вопросов) значение своеобразного «изыскательского мерила» при оценке соответствующей литературы, мы использовали или, по крайней мере, учитывали публикации, отражённые (как минимум, и чтобы избежать утомительного многословия) в следующих библиографических изданиях:

1. Библиографический указатель по Персии. М.: Коммунал. ун-т трудящихся Востока, тип. пром.-кооп. т-ва «Рабочий коммунар», 1928.
2. Петров, Михаил Платонович. Библиография по географии Ирана. Указатель литературы на русском языке. [Аннотир.] (1720-1954) отв. ред. членкор. Акад. Наук Туркм. ССР В. Н. Кунин. Ашхабад, АН Туркм. ССР, 1955.
3. Библиография Востока. Под общ. ред. проф. А. Н. Егорова. Вып. I, М., 1928. .
4. Библиография Ирана. Литература на русском языке (1917-1965), сост. А. К. Сверчевская. Под ред. Н. А. Кузнецовой, М.: «Наука», 1967.
5. Сахаров, Игорь Васильевич. Иран: Рек. указ. лит./Под ред. Петрова М. П., М.: «Наука», 1978.
6. Библиография Афганистана. Литература на русском языке. Сост. Т. И. Кухтина. М.: «Наука», 1965.

¹ Так по Бартольду [см.: Туркестан..., стр. 85-86]. Однако в библиографическом справочнике по Ирану, составленном И. В. Сахаровым, под номером 108 мы находим «Манкбурны» со след. текстом: Ан-Насави, Шихаб ад-дин Мухаммад. Жизнеописание султана Джалала ад-дина Манкбурны. Пер. с араб. предисл., коммент. и примечания З. М. Бунятова. Баку: «Элм», 1973, 450 с., см.: Сахаров И. В. Указ. соч., стр. 38.

² Об Ибн ал-Асире см. ещё: Фролова О. Б. К вопросу об источнике сведений Ибн ал-Асира о правлении Саманидов (X в.) в Средней Азии. — В кн.: Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Сб. статей [А], ЛГУ, 1958, стр. 36-43.

³ В библиографическом справочнике Сахарова [см. выше, пр. 16] о нём написано: Насави, мелкий феодал из Хорасана, был секретарём последнего хорезмшаха Джалаладдина и участником борьбы с монгольскими завоевателями. В его книге подробно изложены события 1218-1231 гг., связанные с вторжением Чингисхана — вплоть до гибели хорезмшаха.

7. Белан, Василий Георгиевич. Восток: Кн. на иностр. яз. Отд. иностранной лит. Каталог. 1966-1975 гг. Душанбе, 1976.

Из числа западных публикаций мы опираемся, по возможности, на работы авторов, включённые в следующие библиографические издания:

1. Storey, Charles Ambrose, Persian Literature. A bio-bibliographical survey. By C. A. Storey. Section London, Luzac, 1935-36.
2. Section 2. Ease. 1. A. General history; B. The prophets and early Islam. 1935. XXVII-XL, 61-235 p.
3. Section 2. C. L. Special histories of Persia, Central Asia and the reining parts of the world except India. 1936, pp. 236-432.
4. Catalogue of the Persia manuscripts in the British museum. By Charles Rieu, vol. I. London, The British museum. 1879-83. IV, 33 cm.
5. Annotated bibliography of Afghanistan. By D. N. Wilber. New Haven. Human relations area files. 1956.
6. Annotated bibliography of Afghanistan. By D. N. Wilber, 2-d ed. New Haven, HRAF press, 1962.
7. Iran: Past and present. By Donald N. Wilber. 8 ed. Princeton (N. J): Princeton univ. press, 1967.
8. Nawabi, Y. M. A bibliography of Iran. A catalogue of books and articles on Iranian subjects, mainly in European languages. Tehran, 1969. Vol. I. Containing studies on Avesta, Mani and Manichaeism. Old Persian. Pahlavi (Parsik and Parthian), Persis of India and Zoroaster and Zoroastrianism. 9, XVI, 260 p.
9. Annotated bibliography of Afghanistan. By Donald N. Wilbur. 3-d ed. New Haven, Human relations area files press, 1968.
10. A bibliography of pre-Islamic Persia. Ed. by J. D. Pearson, London, Mansell, 1975. XXIX, 283 p.
11. Bibliographical guide to Iran: The Middle East Libr. comm. guide / Ed. by Elwell — Sutton L. P. Brighton: Harvester press; Totowa (N. J): Barnes and Noble books, 1983. XXV, 462 p. I-d: pp. 426-462.

В целом, эта поисковая работа основывается на достоверной фактологической базе, смело бросая вызов всяким вымыслам, искажениям и, тем более уж, фальсификации истории и современной действительности. И последнее, самое важное: автор этой работы отнюдь не претендует на монополию, на истину, и свои источниковедческие позиции никоим образом не считает самыми совершенными в разработке избранной темы. К тому же, работая в этом направлении, мы лишь попытаемся коренным образом выяснить положение, создавшееся на Среднем Востоке в связи с новым переделом геополитических зон, ведущим к назреванию непредсказуемых межгосударственных кризисов. Свидетельство тому — нестихаемая шумиха, поднятая в указанном регионе вокруг национально-исторической идентификации вновь возникших государственных образований (вопрос, на наш взгляд, совсем не уместный и искусственно, спешно поднятый, означающий отчасти согласие играть на руку амбициозным экстремистским кругам).



3.2. Завоевание Хорасана

Э то случилось при халифе Османе, третьем из четырёх Праведных халифов. Именно при них Исламская империя воистину процветала, достигая всё новых и новых широт. Торжественное шествие воинов ислама по путям, идущим в сторону Великого Хорасана, началось в период правления Великого повелителя мусульманского мира, Османа ибн Аффана. Эти события, изменившие коренным образом судьбу исторической эволюции жителей Хорасана и прилегающих стран, засвидетельствованы, по крайней мере, двумя авторами, перечисленными нами выше — т. е. Ат-Табари в книге «Тарих ар-русул ва-л-мулук»¹ и Ал-Якуби в произведении «Кетаб ал-буддан»². При сопоставлении текстов этих двух книг явствует, что касательно событий Хорасана авторы, затрагивая одни и те же эпизоды, раскрывают их в совершенно разных изложениях и отнюдь не в одинаковой степени углубления. Тем не менее, эти два исторических произведения теснейшим образом взаимосвязаны и в известной степени дополняют друг друга.

Согласно утверждению Табари, в 31 г. х./651 г. в Хорасан отправился Абдаллах ибн Амир и завоевал города Абрашахр, Тус, Бивера [Абивера] и Несу, достиг Серакса и там заключил мирный договор с жителями Мерва. Однако кто такой Абдаллах ибн Амир и кем себя представляет, Табари, по крайней мере, в этом фрагменте, не объясняет, в то время как у Якуби мы находим ответ. Под заглавием «Наместники Хорасана» [в оригинале, стр. 295-296] он пишет: «Первый, кто вступил в Хорасан — Абдаллах ибн Амир ибн Курейз ибн Раби'а ибн Хабиба ибн Абд-аш-Шамс. Написал ему Осман ибн Аффан в 30 г. х./650 г., а он тогда правил Басрой, и написал Саиду ибн ал-'Асу ибн Абд-аш-Шамсу, а он был правителем Куфы, и велел им проникнуть в Хорасан и обещал каждому из них, что если он опередит [другого] в [завоевании] Хорасана, то будет эмиром там. А Абдаллах ибн Амир получил письмо от царя Туса, [в котором] говорилось: «Я дам тебе опередить, если ты сделаешь меня царём Нишапура». Он [Абдаллах] определил и написал ему [царю Туса] грамоту, которая [находится] у потомков его до сих пор. Абдаллах ибн Амир завоевал несколько городов Хорасана в 31 г. х./651 г., а авангардом его [командовал] Абдаллах ибн Хазем ас-Сулами, и с ним был ал-Ахнаф ибн Кайс ат-Тамими. Потом Абдаллах ибн Амир уехал и оставил вместо себя в Хорасане Кайса ибн ал-Хейсама ибн ас-Салта ас-Сулами и оставил вместе с ним ал-Ахнафа ибн Кайса <...>»³.

Табари же рассказывая о завоевании городов Хорасана, везде делает акцент на собственные источники:

«Рассказывают: Когда Ибн Амир завоевал Фарс, явился к нему Аус ибн Хабиб ат-Тамими и сказал: “Да сохранит Аллах Эмира. Эта страна — перед тобою, а из неё завоёвано только немного. Ступай же, и Аллах будет тебе помощником”. Тот ответил: “Разве мне не отдали приказа о выступлении!” — не желая показать, что он принял его совет.

Говорит Али: Мне рассказал ал-Муфаддал ал-Кермани со слов своего отца, который говорил: керманские шейхи рассказывали, что ибн Амир расположил войска под ас-Сирджаном, затем отправился в Хорасан и назначил правителем Кермана Муджши ибн Мас'уда ас-Сулами. Ибн Амир взял направление по пустыни Рабер, тянущейся на 80 фарсахов, затем прошёл к ат-

¹ Извлечения из этой книги Табари по Лейденскому изданию (Annales quos scrip sit Abu-Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari. Cum aliis edidit M. J. De Goeje. Lugd. Batavarum, 1879-1901) в переводе В. И. Беляева и Е. А. Разумовской содержатся в: Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. I, VII-XV вв. Араб. и перс. источники. Пер. с араб. и перс. В. И. Беляева и А. А. Ромаскевича. М.-Л., Изд. АН СССР, 1939.

² Извлечения из «Кетаб ал-буддан» по изданию De Goeje (В. В. А, VII) в переводе С. Волгина содержатся в: Материалы по истории туркмен и Туркмении...

³ См.: Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I, стр. 78-86.

Табасейну, направляясь к Абрашахру городу [области] Нишапура. Авангардом его командовал ал-Ахнаф ибн Кайс. Он взял путь на Кухестан¹ и вышел к Абрашахру. Ему встретились эфталиты. Ал-Ахнаф вступил с ними в сражение и разбил их. Затем Ибн Амир прибыл в Нишапур.

Говорит Али: Нам рассказал Али ибн Муджахед, что Ибн Амир осадил Абрашахр и овладел половиною его силой, а другая половина была в руках Кенары, как и половина Несы и Туса. Но Ибн Амир не мог пройти к Мерву и заключил с Кенарой мир, и тот отдал ему своего сына, Абу-с-Сальта бен Кенару, и сына своего брата, Селима, заложниками. Абдаллаха ибн Хазема он послал в Герат, а Хатема ибн ан-Ну'мана в Мерв. Ибн Амир забрал двух сыновей Кенары, а потом они перешли к ан-Ну'ману ибн ал-Афхаму ан-Насри, и тот их освободил из рабства.

...Ибн Амир овладел городом Абрашахром силой и завоевал [города] вокруг него: Тус, Несу и Хумран², и это было в 31 г. х./651 г.»³.

3.3. Убийство Йездегерда (Яздгорда, Yazgord)

К стати, и этот факт находит своё отражение в книге Ат-Табари, хотя отражение это весьма своеобразное и, согласно некоторым оценкам, к которым мы склонны присоединиться, считается, мягко говоря, слабой стороной данного источника по истории Хорасана ввиду явно неправдоподобного изложения вышеупомянутого факта. Видимо, здесь прослеживается столь яркий след презирительно-шовинистического отношения арабского национализма к неарабам. Редакционная коллегия издания «Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. I», включая нижеследующий фрагмент указанной книги ат-Табари об убийстве последнего шаха Сасанидской династии в сборник, сделала следующее, на наш взгляд, вполне справедливое замечание: «Этот рассказ также принадлежит целиком Сейфу, который относит и это событие к 18 г. х./639 г. Рассказ наполнен анахронизмами и представляет собой тенденциозную переделку преданий для прославления ал-Ахнафа ибн Кайса, героя племени тамим. По более достоверным известиям, восходящим к ал-Мадаини, в событиях, связанных с гибелью Йездегерда в Мерве, арабы не участвовали вовсе⁴, а пришли туда впервые в 30 г. х./650 г. Роль ал-Ахнафа, хотя и значительная, была гораздо меньше в рассказах Сейфа»⁵.

Вот что пишет об этом событии сам Табари: «...когда это [весть о сближении бедуинов] дошло до Йездегерда, он выступил по направлению к Балху, а ал-Ахнаф расположился в Мерверуде и выслал вперёд куфийцев. Они отправились к Балху, а ал-Ахнаф шёл следом за ними. Куфийцы встретились с Йездегердом у Балха, и Аллах обратил Йездегерда в бегство, и он направился с жителями Фарса к реке [Амударья] и переправился через неё. Ал-Ахнаф же присоединился к куфийцам уже тогда, когда Аллах давал им победу. Таким образом, Балх — одно из завоеваний куфийцев.

Теперь одни за другими заключили мирные договоры те части населения Хорасана, находившиеся в областях между Нишапуром и Тохаристаном, входившие раньше в состав государства Хосроя, которые уклонялись от этого или воздержались. Ал-Ахнаф вернулся в Мерверуд и

¹ Ричард Фрай [в «Наследие Ирана»] пишет: Кухестан — менее обширная область, известная в раннеисламское время под этим именем, сейчас это район афгано-персидской границы. Здесь нет таких высоких гор, как в районах, лежащих далее к востоку, земля не столь бесплодна, как на юге, климат более умеренный. — См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 23.

² Может быть, этот Хумрадиз тождествен с Хорандизом — родиной Насави.

³ См.: Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. I, стр. 98.

⁴ Такого мнения придерживается и Фрай, пишущий о его умерщвлении «своими сторонниками», см.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 328.

⁵ Wellhausen J. Skizzen und Vorarbeiten. VI, s. 99f.

расположился в нём, над Тохаристаном же оставил правителем Раб'ы ибн Амира, того самого, о котором говорит ан-Неджши, возводя его к роду его матери, принадлежащей к благороднейшим из арабов»¹.

Касательно краха Сасанидской державы, прибегая к поиску исторической аналогии, Ричард Фрай бегло, но удивительно метко пишет: «Йездегерда, подобно тому, как это сделал тысячелетием раньше последний Дарий, бежал от завоевателей в Хорасан и, как и Дарий, был умерщвлён своими сторонниками. Это произошло в Мерве в 651 г. С его смертью Сасанидская держава лишилась центральной власти, местные князи и наместники оказались перед лицом арабских завоевателей»².

С убийством Йездегерда, ознаменовавшим и смену эпохи Сасанидской империи, «Большой Иран» политически окончательно распался, и на его пространстве от Персии до Хорасана с запада на восток и с юга на север начали властвовать правители и наместники, назначенные халифами. Наступила эпоха правления арабийских бедуинов, поработивших народы этих стран политически в течение более одного столетия. Они и подвергли это огромное пространство новому территориально-географическому переделу.

3.4. Титулы царей Хорасана

Царь Нишапура — Кунар. Царь Мерва — махуйе. Царь серахса — задуйе. Царь Абиверда — бахмана. Царь Неса — абраз. Царь Гарчистана — баразбанда... Царь Мерверуда — килан. Царь Джузджана — гузган-хода. Царь Хорезма — хусрав Хорезм³. Царь Джурджана — сул.

Согласно оценкам Маркварта [A catalogue], этот список титулов, составленный арабским автором IX в. Ибн Хордадбех в «Кетаб ал-месалек ва-л-мемалек»⁴, включает в себе не только собственно титулы, вроде гузган-хода, но и ряд собственных имён правителей, которых застали в Хорасане арабы, а также родовых имён династий⁵.

3.5. Описание Хорасана

По мере территориального передела канувшего в историю «Большого Ирана» началось и переименование новых территориальных образований арабскими завоевателями, естественно, на арабский лад и согласно их геополитическим соображениям. Иначе говоря, делимитацию завоёванных арийских просторов новые правители из арабского мира провели согласно собственным меркам. Судя по старейшим арабским источникам, новые блюстители власти, а вместе с ними и их географы, под словом «Хорасан» стали подразумевать Восточную сатрапию Ахеменидской державы. Эти эпохальные события наилучшим образом нашли своё отражение у географа X в. Ал-Истахри: В Хорасане расположено несколько округов. «С востока с ним граничат окраины Серджана и Индии, т. к. мы отнесли к Серджану всё то, что примыкает к нему за ал-Гуром⁶ в сторону Индии, а страну халаджей в пределах Кабула, Ваххан, который на-

¹ См.: Материалы по истории туркмен и Туркмени, т. I, стр. 88.

² Фрай Ричард. Наследие Ирана..., стр. 328.

³ Обычно хорезмшах. Так указывается и во второй рукописи Ибн Хордадбега.

⁴ Извлечения из «Кетаб ал-месалек ва-л-мемалек» Ибн Хордадбега по изданию De Goeje (BGA, VI) в переводе С. Волина, т. I, ч. II, стр. 144-146.

⁵ См.: Там же, стр. 146.

⁶ Горная область в верховьях р. Герируда. В начале X в. она была независима от мусульманских властителей и считалась областью кафи́ров (неверных). — См.: Бартольд В. В. Обзор..., стр. 36-37; GMS, NS, XI, p. 342 и сл.

находится за Хутгалем, и прочее — к областям Индии. Хуталь мы отнесли к Мавераннахру, т. е. он [находится] между рр. Вахшаб и Джирьяб¹. Хорезм мы отнесли к Мавераннахру, т. к. [главный] город его находится за рекой и ближе к Бухаре, чем к городам Хорасана².

3.6. Деление Хорасана на округа

Географы периода раннего ислама параллельно с новым территориальным переделом «Большого Ирана» на свой (арабский) лад, да по своим геополитическим соображениям, каждое крупное территориальное образование делили ещё на отдельные административные округа. Что же касается Хорасана, то его территорию делили следующим образом:

Крупнейшими округами Хорасана явились: Нишапур, Мерв, Герат и Балх. Хорасан охватывал ещё и другие округа, по своему масштабу и значению, правда, они несколько уступали вышеперечисленным. К последним относились: Кухестан, Тус, Неса, Абиверд, Серахс, Исфезар³, Бушендж, Бадгис, Кендж-рустак, Мерверуд, Джуджан, Гарч аш-Шахр, Бамнан, Тохаристан, Земм и Амуд.

По сугубо геополитическим соображениям арабские правители, а вслед за ними и их географы, отделили Хорезм от Великого Хорасана и отнесли его к городам Мавераннахра, объясняя это тем, что главный город его находится за рекой Амударья и ближе по широте к районам Мавераннахра, чем к городам Хорасана. Зато они укрупнили Нишапур, присоединяя к нему (в управлении) такие волости как Буждан, Малин (известный под именем Кувахарз), Джайманд, Сулумак, Санган, Зузан, Кундур, Туршиз, Хан Раван, Азадвар, Хусругерд, Бахманабад, Сабзевар, Дивара, Мехриджан, Исфаранн, Худжан⁴ и Разилах.

Уместно отметить, что, согласно предложению Истахри, если присоединить к Нишапуру ещё и Тус, то в числе его городов будут Разакан⁵, Табаран, Буждигаур и Нукан, в котором находятся могилы Али ибн Мусы ар-Резы и Харун ар-Рашида⁶.

Тохаристан же арабские географы, опять-таки сохраняя верность геополитической условности бедуинов, отделили от Балха, при этом ими признаётся своеобразная неотделимость этих двух провинций ввиду того, что Тахарестан «выделяется в описаниях и податных книгах» и — говорят: «Балх и Тохаристан»⁷.

3.7. Градостроение Хорасана

При переименовании, делимитации административных округов и реструктуризации городов Хорасана арабские географы, отразившие эти события в своих трудах, не оставили без должного внимания и подробное описание Хорасана, чей обзор мы намерены

¹ Ныне реки Вахш и Пяндж.

² Извлечения из «Кетаб месалеки ал-мемалики» Истахри, по изданию De Goeje (BGA, I), в переводе С. Волина [стр. 167-181], откуда взят этот фрагмент, содержатся в: Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. I, ч. I — Территория Туркмении в IX и X вв. Старейшие арабские известия о гузах-туркменах, стр. 170.

³ Исфезар — город, находящийся к югу от Герата, теперь известен как Гератский Сабзевар.

⁴ Хабушан, или Худжан — главный город округа Устува, теперь Кучан (Обзор, стр. 62-63).

⁵ Разакан, Радкан или Райкан — селение в округе Тус, существует и теперь (см.: Бартольд В. В. Обзор..., стр. 74).

⁶ Истахри, «Кетаб месалеки ал-мемалеки», стр. 257-258; как замечает Бартольд, название Тус носил в X в. целый округ с городами Нуканом и Табараном и с древней Сенабад, в которой были похоронены в 809 г. халиф Харун ар-Рашид и в 818 г. ашадский имам Али б. Муса ар-Реза, см.: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Работы по исторической географии и истории Ирана, стр. 114.

⁷ Истахри. Указ. соч., стр. 254.

изложить здесь.

Среди арабских источников раннеисламских времён удивительно обстоятельное описание городских структур, да и вообще особенностей городского фона Хорасана мы находим у географа X в. Истахри в его поистине неопценном труде «Кетаб месалек ал-мемалек». Своё изложение он начинает с описания Нишапура эпохи Саманидов.

1. Нишапур

Этот город расположен в равнине, но непосредственно около гор. Данное описание подтверждается и автором исфаханского происхождения, Ибн Русте, его высказыванием о том, что город с одной стороны примыкал к высокой горе¹.

Кстати, Истахри в начале своего высказывания упоминает стародавнее название города — Абрашахр. С целью уточнения отметим, что Нишапур прежде носил наименование «Абаршахр» (буквально, мегаполис — Х. Ф.), однако арабские географы сделали его на свой лад Абрашахр. Согласно толкованию американского исследователя А. В. Джексона, слово «Abarshahr» в переводе на английский означает «cloud city»². По словам Табари, своё нынешнее наименование город получил от одного из Сасанидских царей, Шапура I (III в.) или Шапура II (IV в.)³. Судя по утверждению академика Бартольда, последний факт [имеется в виду версия, выдвинутая арабским историком Табари] опровергает часто высказывавшееся мнение о тождестве Нишапура с парфяньским городом Νιβαία. Как при Сасанидах, так и при первых арабских наместниках [Хорасана], главным городом Хорасана был Мерв. Нишапур приобрёл значение столицы только при династии Тахеридов⁴. Строения в Нишапуре, согласно свидетельству Истахри, из глины. Постройки были разбросаны. Площадь города равнялась одному фарсаху в длину и в ширину; он состоял, подобно другим большим городам Среднего Востока, из кухендеза⁵, т. е. цитадели, шахрестана, или собственно города, и рабада, или предместья. Цитадель не входила в состав шахрестана, но была рядом с ним и отделялась от него только рвом. Цитадель и шахрестан были заселены. В X в. жизнь города (вероятно, вследствие развития торговли и кустарной промышленности) всецело перешла в рабад, по-видимому, преимущественно в южную часть его. Описывая рынки Нишапура, Истахри между прочим говорит, что они тянулись на север до «Рас ал-Кантар»⁶, что означает «Голова моста», а чуть выше называет ворота «Головы моста» в числе ворот шахрестана, которых, как и в других больших городах, было всего четверо. В то время как число ворот рабада было гораздо больше, по версии Мақдиси — свыше пятидесяти⁷. Центром базара считалась так называемая «Морабба'а ал-кабира», что означает «большая квадратная площадь». Отсюда шли ряды лавок и гостиниц по всем четырём направлениям, на восток за соборную мечеть, на север до шахрестана, на запад за так называемую «Морабба'а ас-сагира» (малую квадратную площадь), на юг до кладбища ал-Хосайнийин. В западной части, недалеко от Малой

¹ Ибн Русте, 171; имеется в виду высокая горная цепь Биналуд-кух, отделяющая Нишапурскую равнину от долины Кешеф-руда и от нынешней столицы Хорасанской провинции — Мешхеда, расположенного вёрстах в 25 к юго-востоку от старого Туса.

² Jackson A. V. W. From Constantinople to the home of Omar Khayyam, New York, p. 247; об этом термине см. также: Markwart J. A catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr (Pahlavi text, version and commentary), ed. By G. Messina, Roma, 1931, p. 52; Honigmann-Maricq. Recherches, pp. 106-107, 175, n. 1; Walker. Abarshahr.

³ Табари, пер. Нельдеке (Nöldeke), 59.

⁴ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Хорасан, стр. 109.

⁵ Правильнее — кохандеж; видимо здесь присутствует арабский элемент: в арабском алфавите буква «Ж» отсутствует, и арабские авторы, применяющие часто персидские слова, заменяют её буквой «З».

⁶ Истахри, 255.

⁷ Мақдиси, 316.

квадратной площади, находились: дворец, построенный Амром б. Лейсом на «площади потомков Хусейна» (Майдан ал-Хусайнийин) и функционирующий как дом правления, а рядом с ним тюрьма. О соборной мечети говорится, что она находилась в месте ал-Мо'аскар¹ (гарнизон). Здание мечети подробно описано у Макдиси². Оно состояло из шести частей. Главное здание, в котором находилась кафедра [менбар] имама, было выстроено отчасти ещё при знаменитом Абу Муслеме (VIII в.), т. е. в эпоху Аббасидов, отчасти в конце IX в. во время правления Амра б. Лейса³. Здание Абу Муслема опиралось на деревянные столбы, здание Амра — на круглые кирпичные колонны, по сторонам его было три портика, в середине — «позолочённое здание» (вероятно, купол) с 11 воротами и с колоннами из разноцветного мрамора. К соборной мечети, по всей вероятности, принадлежал и минарет, о котором упоминает Я'куби⁴ как о постройке Абдаллаха б. Тахера.

Каналы, доставлявшие в город воду, большею частью вырыты под землёй, число ступеней, по которым спускались к ним, иногда доходило до сотни, за городом вода выходила на поверхность земли и употреблялась для орошения полей. По словам Истахри, в Хорасане нет [другого] города с более здоровым климатом и большего по величине, чем Нишапур⁵. Город славился своими шёлковыми и хлопчатобумажными тканями, которые вывозились даже за пределами мусульманских владений. По свидетельству Макдиси, город был складочным местом товаров как Фарса, Кермана и Синда, т. е. южных областей, так и Рея, Джурджана и Хорезма⁶. Судя по высказыванию Ибн Хаукаля, лавки и гостиницы Нишапура были наполнены представителями самых разнообразных ремёсел⁷. По разным источникам, в окрестных горах добывали медь, железо, зо, серебро, бирюзу и другие минералы, до настоящего времени сохранили своё значение бирюзовые копи, находящиеся в горах на расстоянии 36 английских миль (около 50 вёрст) к северо-западу от Нишапура, по дороге в Кучан, и являющиеся единственными бирюзовыми копиями в мире.

2. Мерв

Слово «Мерв»⁸ толкуется как луг. Он известен ещё под названием «Мерв ап-Шахиджан» и по постройке ещё древнее. Если верить преданиям, то, по некоторым версиям, цитадель города построена Тахмуресом, а старинный город — Зу-л-Карнейном⁹. Что бы ни гово-

¹ Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 255.

² Макдиси, 316.

³ Там же.

⁴ Я'куби. Кетаб ал-булдан, стр. 278.

⁵ Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 255.

⁶ Макдиси, 315.

⁷ Ибн Хаукаль, 311.

⁸ Описание Мерва приведено у Жуковского (Развалины Старого Мерва, стр. 18-20); ещё: Бартольд В. В. К истории Мерва, стр. 115-139. — Орошение, стр. 49-54.

⁹ Зу-л-Карнейн — буквально означает «двурогий». В историческом плане это прозвище Александра Македонского в арабском античном мире. Упоминание о нём встречается и в Коране [Сура 18-Кахф (Пещера)], в связи с чем Нури Османовым приведён следующий комментарий И. Ю. Крачковского: «Связь с христианско-сирийской легендой см.: Gomez, Un texto arabe, стр. XXXV-XXXVI. [В прозвище] Зу-л-Карнайн — реминисценция культа Аммона с рогами у греков; см.: Ed. Meyer, Ammon (в кн. Roscher, Lexicon, I, стр. 290)», см.: Коран, стр. 496. Однако существуют и другие мнения. К примеру, иранский исследователь, Бахтвар-Таш, ссылаясь на имеющиеся публикации (в том числе: Курош-е Кабир — «Зу-л-Карнейн», перевод д-ра Багани-Паризи, 5-ое издание), пишет: Следует иметь в виду, что, проведя ряд исследований, бывший министр культуры Индии Абул-Калам Азад приходит к мнению о том, что «та историческая личность, которая в Коране названа “Зу-л-Карнейн” и совершила походы на Восток и Запад, а также воздвигла преграду Йа'джудж и Ма'джудж, является Великим Киром». Тут же в виде комментария к

рили о давности Мерва, археологические раскопки, проведённые в руинах древнего города, свидетельствуют о том, что история оседлости в этом крае корнями уходит вплоть до Селевкидов¹. При Кире Мерв (согласно древнеперсидскому наименованию — M'argu) составлял часть Гератской сатрапии; Дарий включил его в состав Бактрии². Тем не менее, ему впоследствии была суждена необычайно блестящая будущность.

Судя по высказыванию Истахри, город лежал в местности равной, удалённой от гор, — в ней гор не видно и нет в ближайших пределах; земля солончаковая, изобилующая песками³.

Необходимо отметить, что арабские географы при описании городов употребляли свои собственные им понятия и термины, весьма сложные для восприятия европейского мира и потому нуждающиеся в некоторых комментариях, на что первым, по крайней мере, в России, отреагировал в своё время академик Василий Бартольд. Кстати, он же написал свои комментарии собственно применительно к Мерву: 1) арабск. «мадина», перс. «шахрестан» — внутренний город, большей частью существовавший ещё до прихода арабов, к X в. во многих городах шахрестаны уже опустили; 2) перс. «кухендиз» (точнее, «кохандеж»), иногда арабск. «кал'а» — цитадель, в X в. также уже часто заброшенная; 3) арабск. «рабад» (иногда «рабаз») — внешний город, первоначально предместье, в основном выросшее уже при исламе, так же назывались и стены предместий; к X в. центр городской жизни уже почти всюду переместился в рабаде; 4) арабск. «балад» — город в широком смысле слова, с пригородами. По замечанию Бартольда, эта терминология, однако, строго выдерживается только при подробном описании крупных городов, когда мадина противопоставляется рабаду; при более беглом описании, особенно мелких городов, для обозначения города в целом безразлично употребляются термины «мадина», «балад», иногда «болайда» (городок); кроме того, «мадина», как и «касаба», может значить «главный город [такого-то] округа»⁴.

Истахри, высказывая о Мерве, пишет: «Постройки его, подобно Нишапуру, из глины, и в нём имелись три соборных мечети»⁵. О мечетях говорится, что первая из них, где, согласно некоторым преданиям, состоялась соборная молитва, это — мечеть, построенная в шахрестане в начале ислама; по мере увеличения численности правоверных начали строить другую мечеть, известную под именем «старой мечети», у городских ворот; говорится, что здесь выполняли свои религиозные обряды последователи суннитского толка, известные как «ахл ал-хадис»⁶; соборные молитвы в первой мечети были оставлены, и она известна под наименованием «мечети Бани Махан». Затем стали возводить мечеть, расположенную на Маджане. Среди пожилых горожан Мерва бытует мнение, что мечеть эта [третью], базар и дворец, функционировавшие как дом правления, построены Абу-Муслемом. По словам Истахри, дом правления находился позади мечети, и в этом доме куполообразное здание, которое построил Абу-Муслем и заседал в нём, и

вышеприведённой цитате в сноске добавляет: сопоставляя Тору, Коран и ссылаясь на исторические предания, Абул-Калам Азад приходит к мысли о том, что упомянутый в Коране Зу-л-Карнейн был не Александром Македонским, а Великим Киром. — По: Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 36.

¹ Имеется в виду восстановление Антиохом Сотером города Мерва — Александрии Маргианский [под именем Антиохии], подтверждаемое археологическими данными, см.: Вязигин, Стена Антиоха Сотера. Возникновение городского поселения в районе Мерва («архаический Мерв» — городище Эрк-кала) относится к середине I тысячелетия до н. э. [Усманова, О времени возникновения; Пугаченкова, Пути развития, стр. 20].

² Фрай Ричард. Наследие Ирана, стр. 75.

³ Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 259.

⁴ Бартольд В. В. К истории Мерва, стр. 116-118 и 218.

⁵ Истахри, Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 259.

⁶ Ахл ал-хадис — буквально, сторонники преданий; в историческом плане под этим термином подразумевают сторонников трёх суннитских толков ислама: аш-Шаф'эи, Ахмеда ибн Ханбаля, и Ибн Малек, основывавшихся на преданиях о действиях и словах Пророка Мухаммада (хадисах), в отличие от четвёртой, наиболее распространённой суннитской школы Абу Ханифы, основывающейся на умозаключении (араб. «рай») и аналогии (араб. «кыйас»).

до настоящего времени заседают в нём правители Мерва¹. Это куполообразное здание, согласно обстоятельному описанию того же арабского автора, построено из обожжённого кирпича; ширина его 55 локтей, и изнутри виден способ постройки крыши; в этом помещении 4 двери, каждая ведёт к портику, вышиною в 30 локтей, а перед каждым портиком выделена квадратная площадка. Цитадель по величине подобна шахрестану, только она запустевшая; она возвышена и, несмотря на это [возвышенное состояние], в неё проведены подземные каналы воды, а вода из них течёт до наших дней; на ней иногда разводятся бахчи, огороды и прочее. Что касается базаров, то прежде они были размещены у ворот шахрестана, сбоку от «старой мечети», и во времена Абу-Муслема перенесены на Маджан. Рассказывают, что мервские базары одни из самых чистых. Согласно преданиям, правоверные первого поколения местом праздничной молитвы выбрали квартал «Рас ал-Майдан», что находится на площади Абу-Джахма; указанная молельня окружена со всех сторон зданиями и постройками и лежит между каналом Хурмозфарра и Маджан. Четверти, на которые делился город, имели чёткие границы, они как бы отличались по этим каналам. Из их числа канал Хурмозфарра, на котором находится много построек города [балад], он в направлении Серахса, в месте, куда вступает входящий из Серахса. В этом квартале многочисленные строения, возведённые правителем из династии Тахеридов ал-Хусайн ибн Тахер; более того, он был намерен сюда перенести рынок и дом правления. Другой квартал, Рас ап-Шабай, в котором расположены дома саманидского визиря шейха Абу-л-Фазла Мухаммада ибн Убейдаллаха Бал'ами, из этого канала брал воду. Затем канал, известный под названием ал-Маджан; здесь были сконцентрированы дом правления, новая соборная мечеть, тюрьма, а также дом рода Абу-н-Наджма, вольноотпущенника рода Абу-Муайт; это дом, где помещено куполообразное здание: здесь приверженцы Аббасидов красили в чёрный цвет платья; это здание существует до наших дней. Далее канал, известный под именем ар-Разек, который течёт у городских ворот; жители шахрестана, отводя воду из этого канала в бассейны, обеспечивали себя запасами воды; с этим каналом были связаны «старая мечеть» и замки рода Халеда ибн Ахмеда ибн Хаммада, который был правителем Бухары. Наконец, канал, известный под наименованием Асади ал-Хорасани, доставляющий воду кварталам Баб Санджан, Бани-Махан и другим; с ним были связаны дома мервского марзбана (начальника пограничной службы). Это каналы, на которых расположены городские кварталы и постройки. Постройки и каналы находились в окружении длинной стены; в то время как вокруг всего города и волости (рустака) его была возведена другая стена, которая охватывала все городские посёлки и называли её ар-Рай, — следы этой стены заметны по сей день.

Оазис Мерва черпает воду у большой реки, от которой отделяются вышеперечисленные городские каналы и каналы волостей (рустак) его; судя по версии арабского автора Истахри, данная река берёт начало прямо за Бамианом, и известна она под именем Маргаб, т. е. реки Мерв².

В книге Истахри мы находим следующую характеристику Мерва, поддерживаемую, кстати, и другими, более поздними авторами: Мерв был лагерем мусульман в период раннего ислама, и в нём досталось мусульманам царство персидское³, т. к. Йездегерд, царь персидский, был убит в мельнице (у деревни) Зарк; из него же началась пропаганда Аббасидов, и в доме рода Абу-н-Наджма ал-Му'айти были выкрашены в чёрный цвет первые платья сторонников движения «оде-

¹ Истахри. Указ. соч., стр. 259.

² Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 261.

³ Согласно утверждению Р. Фрая, Мерв был военным центром персов на их северо-восточной границе во времена Сасанидской державы, это значение он сохранил и в период арабского завоевания Средней Азии, при Омейядском Халифате, см.: Фрай Ричард. Наследие Ирана, стр. 75.

тых в чёрное»; в нём перешла к ал-Мамуну халифская власть, и он одолел брата своего Мухаммада — сына Зубайды¹.

Мерв, в некотором смысле, служил «колыбелью всех талантов». Именно отсюда вышли знаменитые военачальники (каэды) Халифата и большинство чиновников [катеб] его в Ираке, правителей Хорасана, а также многие выдающиеся правоведы и знаменитые словесники. Во времена персов эти люди среди всех стран Абрашахра выдавались дарованиями, так что врач, известный под именем Барзуе, превосходил других, занимавшихся пением и музыкой. Говорится, что Мерв — лучший из городов Хорасана относительно съестных припасов; сухие плоды Мерва — изюм и прочее — предпочитают таковым из других мест; славится изобилием их Герат, много их в других местах, но вкусом и достоинством превосходят все мервские. «На отменность мервских плодов указывает то, что дыни режутся ломтями и вывозятся в Ирак, и я не знаю, возможно, ли это в каком другом городе», — пишет Истахри². По словам Фрая, оазис Мерва лежал на перекрёстке торговых путей, которые с древнейших времён служили и путями миграции³.

3. Верховья Мургаба. Мерверод

Главный город Кендж-рустак — Бабан, к нему относятся Кейф и Багшур; султан его (Кендж-рустак) — в Бабане, и он самый большой из этих городов. Бабан больше Бушенджа, а Багшур⁴ подобен по величине Бушенджу, Кейф же подобен половине Багшура. В Бабане и Кейфе много проточной воды, садов и виноградников, постройки в них из глины. Багшур же находится в пустыне, он не имеет искусственного орошения, все посевы в нём — под дождь, а вода из колодцев. Жители его — земледельцы; это город со здоровой почвой и воздухом. Все эти города расположены на Мерверудской дороге. В округе Мерверуда из городов замок Ахнафа, Дизах и Мерверуд; самый большой из них Мерверуд, он меньше Бушенджа, в нём большая река, которая течёт к Мерву, на ней у них много садов и виноградников. В Мерверуде хорошая почва и климат.

Замок Ахнафа в дне пути от Мерверуда, по дороге к Балху, а Дизах по дороге к Анбару в 4 фарсах. В замке Ахнафа имеются проточная вода, хорошие сады, виноград и другие фрукты. Дизах пересечён рекой Мерверуда посередине, и он делится на две части, между которыми переброшен мост. Здесь имеются хорошие сады, виноград и разные фрукты. А от Мерверуда до реки расстояние полёта стрелы. Талькан — город, подобный Мерверуду по величине, в нём проточные воды и немного садов; постройки здесь, как и в Мерверуде, из глины, однако климат в нём лучше, чем в Мерверуде. От Мерверуда с западной стороны до гор 3 фарсаха, а с восточной до склонов гор 2 фарсаха; Талькан находится в горах, и к нему относятся селения в горах. Фарьяб — город меньший, чем Талькан, но садов и воды в нём больше, здания в нём из глины.

4. Джузджан

Джузджан — название округа, главный город его — Яхудия, затем Шаборкан, Андхуз — волость, а город (мадина) её — Уштордж, далее Кундударм, Анбар, и Сан. Самый большой из них Анбар, в нём местопребывание султана, это город на горе, он больше Мерверуда, в

¹ Имеется в виду Мухаммад ал-Амин, аббасидский халиф (193-198 г. х./809-813 гг.); Зубайда — имя матери его.

² Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 263.

³ Фрай Р. Указ. соч., стр. 75.

⁴ Багшур лежал на р. Кушк, около современной станции Калап-Маур, см.: Бартольд В. Обзор, стр. 31; Орошение, стр. 48.

нём есть вода, виноградники и много садов, постройки его из глины.

Сан — небольшой город, в нём есть вода и сады, среди плодов его преобладают орехи; город построен в горах.

Яхудия — больше, чем Сан, там есть вода и сады, она расположена в горах.

Кундударм тоже находится в горах, это город, обильный виноградом и орехами, в нём много воды.

В Шаборкане есть проточная вода, в нём преобладают посевы, садов у них мало; он больше, чем Кундударм и Сан, приблизительно равен по величине Яхудии.

Уштурд — город волости Анхуз — небольшой по величине и расположен в пустыне, у него 7 селений и дома, принадлежащие курдам¹, владельцам баранов и верблюдов, от них мервская шерсть. В округе Джузджана выделывают кожу, которая вывозится в остальные места Хорасана; весь он — плодороден.

От Шаборкана до Анбара день пути по южной стороне. Чтобы проехать из Шаборкана в Яхудию, нужно вернуться в Фарьяб, что составляет два дня пути, а затем оттуда до Яхудии день пути. От Шаборкана до Кундударма четыре дня пути — три дня до Яхудии и день до Кундударма.

5. Серахс, Неса, Ферава

Серахс — город между Нишапуром и Мервом, он лежал на равнине, и в нём нет проточной воды, кроме реки, в которой вода течёт только часть года, а не постоянно; это остаток вод Герата. Посевы жителей его — под дождь. Это город размерами приблизительно с половину Мерва, он хорошо застроен, и в нём здоровая почва. В окрестностях его преобладают пастбища, и у него мало селений; большая часть имущества его жителей — верблюды. Этот город, по сути, функционирует как складочное место для грузов из окрестных городов Хорасана. Вода в нём из колодцев, мельницы приводятся в движение при помощи животных, постройки из глины.

Неса — название города; это местность плодородная, обильная водой и садами; по величине он равен Серахсу; в нём вода течёт во дворах и улицах; это очень приятный город, и к нему принадлежат обширные и плодородные селения, находящиеся среди гор.

Ферава² — пограничная крепость против гузов, на краю пустыни, она удалена от селений. В ней есть мечеть, и в ней (т. е. в крепости) живут пограничники; их численность небольшая, но они располагают полным снаряжением, и туда приходят люди. Ферава — название рабата³, при ней нет селения, и нет около неё населённых мест; есть источник проточной воды для питья в середине селения, но нет садов и посевов, кроме огородов около этого источника. Население её меньше тысячи человек. В одной из редакций труда Макдиси (Maqdisi, 344) встречается упоминание о пути из Гурганджа, по которому в 9 дней достигали Хорасана. Конечным пунктом на этом пути был рабат Афрова, или Ферава, состоявший из трёх соединённых между собою крепостей, в 4 переходах от города Неса⁴.

¹ По Ибн Хаукалю и некоторым рукописям Истахри: «роды курдов».

² Ферава, или Афрова, находилась на месте современного Кизыл-арвата [В. В. Бартольд. Орошение, стр. 40-41].

³ Согласно толкованию В. Бартольда, слово «рабат», или «ребат» [не смешивать с «рабад»], означало первоначально пограничные [на границах с «неверными»] укрепления, являвшиеся базами для «газиев» — «борцов за веру»; так же назывались отдельные здания, где жили «гази». Впоследствии это слово стало означать странноприимные дома и обители дервишей [В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, стр. 28-32].

⁴ Макдиси, 320; ср. также Истахри, 273.



6. Балх

Балх описан арабским географом явно скудно, скромнее любого города Хорасана. Считаем уместным и недовольство, высказанное в этой связи Бартольдом: «О Балхе, — пишет он, — арабские географы не дают нам таких подробных и точных сведений, как о Бухаре и Самарканде»¹. Вот что пишет о Балхе вышеупомянутый арабский автор: «Балх — город на равнине, между ним и ближайшей к нему горой около 4 фарсахов... Вокруг Балха построена стена, у него есть рабад, соборная мечеть в шахрестане, в центре его; рынки его вокруг соборной мечети; его мечеть всегда многолюдна; площадь Балха — около полуфарсаха на полуфарсах; постройки в нём из глины. У него несколько ворот, из них: ворота Наубахара [или Навбахар], ворота Рахаба, ворота ал-Хадид [железные], ворота ал-Хендуван [индийские], ворота ал-Яхуд [еврейские], ворота Шастбанд и ворота Яхьи. В нём река, называемая Дихас, протекающая в рабаде у ворот Наубхар; эта река приводит в движение 70 мельниц и даёт воду волостям до Сияхджерда. Все ворота его окружены садами и виноградниками; у стены шахрестана нет рва, и она из глины»².

*

Учитывая тот факт, что арабские авторы недостаточно полно описывают города Хорасана, в дополнении к изложенному выше добавим:

Балх и Тохаристан

Завоевание Балха арабами произошло, по одним сведениям, при халифе Османе, по другим — при Му'авии. Город, по-видимому, оказал упорное сопротивление, так как был разрушен и на время перестал существовать. Новый арабский город, Барукан, был построен на расстоянии 2 фарсахов, т. е. около 12 вёрст, от старого Балха, являвшегося в древности столицей греко-бактрийского государства. По сведениям классических географов, в состав этого государства некоторое время входили едва ли не все культурные земли к северу от реки Окс³. Такой исключительной ролью Балх был обязан своим географическим положением, ибо он фактически и занимал «привилегированную» позицию, находясь на одинаковом расстоянии от западных, восточных, северных и южных границ восточноиранского мира, что подтверждается и арабским географом Я'куби⁴. Вследствие этого Балх был столицей страны в то время, когда вся арийская Средняя Азия ещё была объединена под властью одного царя или наместника, тогда как Мерв возвысился вследствие подчинения областей к северу от Окса среднеазиатским народам, когда для правителей страны стояла на первом плане защита «Амударьинской линии» (при Сасанидах) или стремление утвердить свою власть в Трансоксиане, переименованной в Мавераннахр (при арабах и Сельджуках). В эпоху Сасанидов город Балх, судя по мусульманским источникам, являлся местопребыванием одного из четырёх хорасанских марзбанов⁵. В начале VIII в. туземный правитель носил более высокий титул спяхбеда⁶. Тем не менее, власть Сасанидов, по крайней

¹ См.: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Бактрия, Балх и Тохаристан, стр. 43.

² Кетаб месалек ал-мемалек, стр. 273.

³ Страбон. Кн. XI, гл. XI; ср.: В. Бартольд. Греко-бактрийское государство и его распространение на северо-восток, стр. 823-824.

⁴ Я'куби. Кетаб ал-булдан, 287-288.

⁵ Жуковский. Развалины старого Мерва, стр. 9 [на основании Ибн Хордадбега, VI, 18].

⁶ Табарн, II, 1206, 1218.

мере, в VII в., едва ли имела в этом крае какое-нибудь значение. На это указывают рассказы китайского путешественника Сюаньцзана о буддийских монастырях в Балхе и в зависевших от этого политического и культурного центра областях по обоим берегам Окса¹.

Во время правления арабов храма Навбахара уже не было, так как он был разрушен, однако место по-прежнему оставалось священным для туземцев, и ещё при Кутейбе б. Муслеме, в VIII в., восставшие против арабского наместника [Кутейбе] Тохаристанские князья совершили здесь молитву². В 725 г. наместник Асад восстановил Балх и переселил туда же арабов из Барукана, который после этого больше не упоминается. Восстановление города было поручено знаменитому дому Бармакидов, который некогда заведовал Навбахаром. При Аббасидах Бармакиды сделались устроителями империи халифа, о чём будет идти речь в соответствующем разделе. В эпоху Аббасидов и первых хорасанских династий Тахиридов, Саффаринов и Саманидов в Балхе вместе с Тохаристаном правила особая местная династия, о которой историки, вследствие её незначительности, почти не упоминают, но которая чеканила монеты. Нумизматы называют эту династию Абу-Давидами, по имени Абу Давуда Мухаммада б. Ахмада, правившего в конце IX в.³ Балх в эту эпоху оставался складочным местом торговли с Индией.

Из Балха через Хульм шёл путь на восток в Бадахшан и оттуда в Тибет, т. е. в населённые тибетцами верховья системы р. Инд. На этом пути находился самый большой город Тохаристана, Талькан, сохранивший своё наименование до сих пор [Талекан]. В X в. он был втрое меньше Балха. Впоследствии его значение упало, в связи с чем путешественник Вуд в 1837 г. насчитывает в нём только 300-400 домов. Город стоит на одном из притоков Аксарая. Макдиси [Maqdisi, 303] уверяет, что город прорезывался двумя рукавами, т. е., вероятно, двумя притоками Амударьи. От Хульма до Талькана считали 4 дня пути. По этой дороге был расположен город Варвализ (пишется также Вальвализ и Вальвалидж)⁴. Несомненно, что как Талькан, так и Варвализ были расположены в долине Аксарая и его притоков. По долине Аксарая также есть путь в Андераб и оттуда через Гиндукуш. Нынешний главный город долины, Кундуз, в X в. ещё не существовал. Он упоминается в качестве столицы особого владения в эпоху походов Чингисхана, т. е. в XIII в. В то время как в XIX в. Кундуз был главным городом обширного узбекского ханства, которому было подчинено несколько областей по обеим сторонам Амударьи.

Из Талькана в 7 дней достигали главного города области Бадахшан. Город Бадахшан, по всей вероятности, стоял на месте нынешнего главного города области, Файзабада. Бадахшанский город Джерм, существующий и теперь, назван у географа IX в. Якуби [Кетаб ал-булдан, 288] «последним из восточных городов, принадлежащих к Балху, по направлению к стране тибетцев». Бадахшан, кроме того, расположен на прямом пути из Балха на восток через Памир в Восточный Туркестан. Вследствие изгиба, который делает в этом месте река Пяндж, и трудности дороги на правом берегу реки, даже сообщение между областями, расположенными на правом берегу Пянджа, обыкновенно происходило через Бадахшан. Описание значения Бадахшанской области мы находим у Йета, характеризующего её как страну холодную и бедную, которая к тому же никогда не может разбогатеть из-за недостатка земли, годной к обработке⁵. С другой стороны, средневековые географы и путешественники прославляют Бадахшан не только за его рубиновые и ляпис-лазуревые копи, но также за прекрасный климат, широкие и хорошо обработанные долины и превосходные пастбища. Бадахшан часто подвергался завоеванию и перемене династии. Тем не менее, ещё в XIX в. правители Бадахшана, носившие титул миров [т. е. эми-

¹ Сюаньцзан, пер. Жюльена, I, 23-24; ср. также: Hartmann. Balkh (E1, I).

² Табари, II, 1205.

³ Худуд ал-'алам, пер. Минорского, 341.

⁴ Там же, стр. 340.

⁵ Yate. Northern Afghanistan, p. 320.

ров], считали себя потомками Александра Великого и в доказательство хранили у себя некоторые предметы греко-бактрийской культуры (монеты, серебряные чаши и т. п.)¹. Бадахшан — последняя из областей на левом берегу Пянджа, находившихся в средние века в некоторой зависимости от Балха. С Балхом исторически были связаны также области по правую сторону Амударьи, теперь входящие в состав самостоятельных государств. Несмотря на торговое значение Балха, географ конца X в. Мақдисӣ [Maqdisi, 302] называет его «скучным городом, находящимся в стороне от большой дороги», что, вероятно, указывает на некоторый упадок торговли с Индией.

Балх приобрёл особое значение в XI в., в эпоху Газневидов, когда он сделался одной из столиц султана Махмуда, хотя и подвергся в 1006 г. опустошительному нашествию Караханидов. Перед этим Амударья, как и теперь, была объявлена границей между туркестанским и восточно-иранским государствами, но после своей победы над Караханидами Махмуд присоединил к своим владениям зависевшие от Балха области по правую сторону реки. В половине XI в. Балх перешёл во владение Сельджукидов, которые покорили также зависевшие от него области, и Гиндукуш сделался государственной границей между владениями Сельджукидов и Газневидов. Когда в XII в. возвысился горный народ гурцы [Гуриды], то в его власть перешёл и Балх. При Чингисхане город был разрушен и оставался в развалинах до первой половины XIV столетия. Как в XIV в., так и теперь, государственной границей, на этот раз между владениями потомков Чагатая и потомков Хулагу [пишется также Хулаку], была объявлена Амударья, но и на этот раз граница скоро была нарушена. Чагатайские ханы ещё в XIII в. прочно утвердились в Балхе и соседних областях. Восстановление Балха мусульманские историки приписывают чагатайскому хану Кебеку, умершему в 1326 г., но ещё Ибн Баттута [III, 58-62], бывший здесь в 1333 г., нашёл город в развалинах. В 1368 г. эмир Хусейн, предшественник Тимура, решил восстановить крепость Хендуван, бывшую цитадель города Балха. Однако эта другая тема, и она нуждается в отдельном рассмотрении.

Герат и течение Герируда

Основателем столицы Восточного Хорасана — Герата, — подобно Мерву, арабские авторы считали Александра Македонского. В этом случае предание подтверждается рассказами собственно греческих авторов о постройке г. Александрии в области Арии, Ἀλεξάνδρεια ἐν Ἀρείοις. Этот город упоминается как у Птолемея (под названием *Asia metropolis*), так и у Исидора Харакского отдельно от древней туземной столицы, Артакоаны. Между тем у Страбона (516) тоже встречается упоминание о трёх городах: Ἀρτακόανα καὶ, Ἀλεξάνδρεια καὶ Ἀχάϊα, Ἐλευσιννοῖ τῶν Χτίσανων. Александру Македонскому приписывается основание Герата и среднеперсидское сочинение «Город Эраншахр»². Эта традиция нашла своё отражение и у арабских авторов³, однако она восходит, по всей вероятности, к не дошедшей до нас среднеперсидской версии романа об Александре. Герат как название области упоминается уже в Ахеменидских надписях, а также в X япште Авесты (в сочинении *moçum hārduum*, букв. «к Гератскому Мерву»), что может указывать на вхождение Маргианы в состав какого-то доахеменидского политического объединения с центром в районе Герата⁴. В форме *hryw* (*Harēv* или *Narē*) Герат

¹ See: Barthold. *Badakhshan* [в рус. издании: Бартольд В. В. Сочинения, т. III, стр. 343-347]; *Тарих-е Бадахшан*; Куш-кеки, Катаган и Бадахшан; Абаева, *Очерки* (с библиографией).

² Markwart. *A catalogue*, pp. 46-47.

³ Табарӣ, I, 702; Кудама, текст, 264; Исфохани Хамза, текст, 40; пер., 29; Са'алаби, *Гурап*, 415.

⁴ Gershvitch. *The Avestan hymn*, pp. 81, 176.

упоминается в надписи Шапура I из Накш-е Рустама (середина III в. н. э.). В V-VI вв. Герат был важной военной базой Сасанидов в их борьбе с эфталитами.

Местоположение Артакоаны было предметом спора среди учёных. По мнению Томашека, этот город находился на месте гератской цитадели, впоследствии, со времени династии Куртов (XIII-XIV вв.), носившей название Эхтийар ад-дин. Благодаря чрезвычайно плодородию долины Герируда, Герат уже в эпоху Саманидов был одним из главных городов Хорасана, хотя и оставался в стороне от главных торговых путей. Как известно, главный путь из Персии в Туркестан шёл через Серахс и Мерв, где отделялся путь в Балх, куда привозились индийские товары. Герат вёл, однако, торговлю с Систаном и с южноперсидскими областями до Фарса. Длина и ширина города равнялись фарсаху (у Истахри, [264] — 1/2 фарсаха, так же у Ибн Хаукаля [316]). Подобно другим большим городам он также состоял из шахрестана (т. е. собственно города), рабада (предместья) и кухендиза (цитадели). Город имел четверо ворот по четырём сторонам света. Из них только восточные, ворота Купк, до сих пор сохранили своё значение. От северных ворот шла дорога в Балх, от западных — в Нишапур, от южных — в Систан. Только северные ворота были из железа, остальные из дерева. Дворец правителя находился вне города, к западу от него, на расстоянии ок. 1/3 фарсаха¹, в месте Хорасанабада. Почти весь город был окружён ещё внешней стеной на расстоянии 30 шагов от внутренней. Все эти стены были разрушены вследствие мятежа жителей. В Герате, как и в других больших городах, Истахри и Ибн Хаукаль определяют местоположение дворца правителя, соборной мечети (в центре города), тюрьмы (к западу от соборной мечети) и базаров (около каждого ворот и вокруг соборной мечети)². Ни в одном хорасанском городе не было столько людей, постоянно проводивших время в мечети, как в Герате. Здания, как везде, были выстроены из глины. Камень для мостовой добывался в горах, находившихся на расстоянии 1/2 фарсаха к северу от города. Горы уже тогда были лишены леса, и для топлива служили кустарники степи, простиравшейся к югу от Герируда. На вершине горы находился храм огнепоклонников, а между горой и городом — христианская церковь. Город славился выделкой тканей, из которых впоследствии, в монгольский период, особенно ценилась какая-то шитая золотом ткань с узорами и изображениями. Из Герата в большом количестве вывозили изюм, фисташки, мёд и другие сладости. Фруктовых деревьев и теперь очень много по южным склонам гор, ограничивающих с севера долину Герируда.

История Герата в домонгольский период представляет мало значительного: город обыкновенно разделял судьбу остальной части Хорасана и никогда не был местопребыванием самостоятельных могущественных владетелей. Вследствие своего географического положения Герат раньше других городов Хорасана был завоёван усилившимися в XII в. владетелями горной области Гур, из которой вытекали Герируд и реки, текущие на юго-запад, в Систан. К востоку от Герата упоминается ещё несколько селений, такие как Марабат (на новейших картах Марва) и Офа (на современных картах Обе). В двух днях пути от Офы находилось ещё селение Чишт³, после чего уже вступали в область Гур, граничившую с владениями Абу Давудидов, с Гузганом и Гератской областью до Фаравы, или Фараха. Географы X в. указывают на Гур как на единственную область, окружённую со всех сторон мусульманскими владениями и всё-таки населённую неверными. Уже факт долгого сопротивления этих горцев мусульманским завоевателям указывает на недоступность страны. По словам путешественника Ферье⁴, вся эта горная страна может выступать как одна громадная крепость, воздвигнутая в центре и в самом высоком месте боль-

¹ Le Strange. The Lands, p. 408.

² Истахри, 264-265; Ибн Хаукаль, 316-317.

³ О памятниках Чишта (другое название — Ходже Чишт) см.: Wiet. Les coupoles de Tschisht; Пугаченкова. Искусство Афганистана, т. I, стр. 266, и указанную там литературу.

⁴ Voyages, t. II, p. 15.

шой азиатской возвышенности. Откуда ни подойти к ней, везде надо переходить высокие и крутые горы, которые и внутри прорезывают страну по нескольким направлениям, особенно с востока на запад. В эпоху Саманидов, по словам Истахри, ислам, и то только внешне, исповедовали только те жители Гура, которые жили по соседству с мусульманскими владениями¹. Персидский географ конц. X в. утверждает, будто владетель Гура, носивший титул Гур-шаха, подчинился гузганским Феригунидам, после чего горцы большей частью приняли ислам². Вглубь страны гурцев первым проник газневидский султан Мас'уд ещё в царствование своего отца Махмуда, в 1020 г., когда Мас'уд был наместником Герата. Историк Байхаки подробно описывает этот поход, окончившийся взятием нескольких гурских селений и крепостей и подчинением одного из правителей, подданные которого считались самыми воинственными из всех гурцов. Местопребывание этого владельца прежде было столицей Гура. Обладателю этой части области подчинялась и вся страна. Крепости служили гурцам главным образом для защиты жён, детей и имущества во время походов. Язык гурцев настолько отличался от языка жителей равнины, что Мас'уд объяснялся с ними через переводчика³.

В XI в. гурцы приняли ислам и номинально подчинялись газневидскому правительству, но оставались под властью туземной династии Сури, один из представителей которой правил в Гуре, в селении Ахенгаран, ещё при Махмуде, был взят в плен и кончил жизнь самоубийством. Из этой же династии в XII в. могущественные правители [Гуриды], овладевшие сначала Газной, потом Гератом и частью Хорасана, всем нынешним Афганистаном и частью Индии. Столицей Гура в это время была крепость Фируз-кух, также расположенная в верховьях Герируда, по видимому, недалеко от Ахенгарана⁴.

3.8. Общая характеристика Хорасана

Арабский географ X в. Истахри в вышеуказанной книге излагает следующую характеристику Хорасана: Амудь⁵ и Земм — города на берегу Джейхуна [Амударья], равные по величине, в обоих есть проточная вода, сады и посевы. Амудь — место, где сходятся дорога из Хорасана в Мавераннахр и дорога в Хорезм по берегу реки. Земм уступает Амудю по населённости, но в нём переправа из Мавераннахра в Хорасан. Оба они вместе окружены пустыней, которая тянется от границ области Балха до Хорезмского озера. Большая часть этой пустыни — песчаная, в ней нет источников и рек, а только колодцы и пастбища до дороги из Мерва в Амудь; дальше, между нею, Хорезмом и страной гузов, идёт пустыня, в которой мало колодцев и стад. Большую часть стад Хорасана составляют верблюды, которые пасутся в окрестностях Серакса и Балха, большая же часть баранов привозится из страны гузов, из Гура и от халаджей. В Хорасане есть скот, <...>.

¹ Истахри, стр. 272; сводку сведений источников о Гуре IX-X вв. см.: Naimi. Un regard; Bosworth. The early Islamic history; Массон-Ромодин. История Афганистана, т. I, стр. 255-257.

² Худуд ал-'алам, л. 21б.

³ О диалектах Гура X-XI вв. см.: Худуд ал-'алам, пер. Минорского, 344; Wiet. Commentaire, p. 46.

⁴ Джуджани, пер. Раверти, II, 1047.

⁵ Во избежание путаницы между Амударьинским Амудем и Мазандеранским, отметим, что, по словам самого Истахри, вследствие своего положения <...> этот небольшой город [в дальнейшем] приобрёл такое значение, что его именем была названа вся [Амударьинская] река [В. В. Бартольд. Туркестан..., стр. 131]; ср. также мнение Штрека [Streck, Amul], что Аму, может быть, — древнее местное название Окса [Oxus], от которого, возможно, произошло название города. Вполне возможно, что название города Амудя на Оксе, как и одноимённого города, в Мазандеране связано с именем доарийского народа амардов, которые в древности, вероятно, жили на востоке вплоть до Окса, см.: Бартольд В. В. Туркестан..., стр. 131.

пища, одежда и прочее, в чём нуждаются люди, в количестве, достаточном для его жителей. Лучший скот разводится в окрестностях Балха <...>, лучшие хлопчатобумажные и шёлковые одежды делаются в Нишапуре и Мерве. Лучшие льняные ткани вырабатываются в Мерве, лучшая баранина — та, которая привозится из страны гузов. Самая вкусная и лёгкая вода — вода Джейхуна. Самые богатые в Хорасане — жители Нишапура, самые совершенные в Хорасане в фикхе, религии, исследованиях и догматике — жители Балха и Мерва. Самые плодородные места в Хорасане — орошённые земли у Нишапура и посевы под дождь между Гератом и Мерверудом. В Хорасане нет жарких мест, кроме того, которое в Кухестане, вблизи Фарса и Кермана. Самые холодные и самые обильные снегом места Хорасана — Бахиман и Хорезм, но Хорезм мы отнесли к Мавераннахру¹.

3.9. Маршруты по Хорасану

Расстояния в Хорасане, согласно описанию арабских географов, от Нишапура до Серакса 6 дней пути и от Серакса до Мерва 5 дней пути и от Мерва до Амуля на берегу р. Джейхана 6 дней пути. От границы административного округа, подчинённого Нишапуру, со стороны Кумиса до долины Джейхуна по широте 23 дня пути. От Нишапура до Исфараина, а это конец округа Нишапура, 5 дней пути; от Нишапура до Бузджана 4 дня пути, от Бузджана до Бушенджа 4 дня пути, от Бушенджа до Герата день пути...

От Нишапура до Туса 3 дня пути; от Нишапура до Несы 6 дней пути, от Несы до Ферава 4 дня пути. От Нишапура до Каина, главного города Кухестана, около 9 дней пути и от Каина до Герата около 8 дней пути. От Мерва до Мерверуда 6 дней пути, от Мерва до Герата 12 дней пути, от Мерва до Абиверда 6 дней пути и от него до Несы — 4 дня пути, <...>, от Герата до Мерверуда по Балхской дороге 6 дней пути и от Герата до Серакса 5 дней пути...

Дорога от Балха до Мерверуда 12 дней пути, от Балха до берега реки [Амударья] по Термезской дороге 2 дня пути, от Балха до Андараба 9 дней пути, от Балха до Бамиана 10 дней пути, от Бамиана до Газни около 8 дней пути. От Балха до Бадахшана около 13 дней пути, от Балха до берега реки по Хутгальской дороге, до места, называющегося Мила, 3 дня пути.

Поперёк Хорасана от Бадахшана на берегу р. Джейхуна до Хорезмского озера: от Бадахшана до Термеза вдоль реки около 13 дней пути, от Термеза до Земма 5 дней пути, от Земма до Амуля 4 дня и от Амуля до г. Хорезма 12 дней и от г. Хорезма до Хорезмского озера 6 дней.

Расстояния между городами округа Мерва: от Мерва до Кушмайхана день пути, а Хурмозфарра [лежит] напротив Кушмайхана на расстоянии фарсаха влево, и через неё проходит дорога в пустыню Сайфана, которая доходит до Хорезма. Башан по дороге к Хурмозфарра ближе на фарсах; Синдж в дне пути от города между дорогой в Серахс и дорогой в Мерв; Джирендж в 6 фарсах от города по направлению к Зарку на реке; Марурам по этой же дороге в 4 фарсах на реке; Данданкан в дне пути от Мерва по дороге в Серахс; Каринейн в 4 днях пути от Мерва на Мервской реке; Харак приблизительно в 3 фарсах от города между дорогами в Серахс и Абиверд; Саусакан расположен так же, как Харак, но дальше приблизительно на фарсах...

От Герата до Бабны два дня пути, от Бабны до Кейфа день пути, от Кейфа до Багшура день².

¹ Истахри. Кетаб месалеа ал-мемалеа, стр. 281-282.

² Кетаб месалеа ал-мемалеа, стр. 283-285.



*

Исходя из всего вышесказанного, можно утверждать, что арабские географы X в. при описании городов и изложении некоторых исторических эпизодов в Хорасане ограничивались преимущественно констатацией фактов, **не углубляясь в историческое прошлое** каждого отдельного его административного субъекта. Отсюда Хорасан, согласно их описанию, получает в X в. **сугубо мусульманский облик** с арабским или, точнее, арабизированным наименованием всех и вся. Такое однобокое освещение темы, разумеется, не позволяло авторам отражать в своих произведениях колорит эпохи, создавать реальную картину Хорасана, так сказать, во всей красе. Тем не менее, труды арабских исследователей раннего ислама имеют неопределимое значение для изучения и оценки событий, происходивших на территории Хорасана в период арабского проникновения, а также для воспроизведения географии Великого Хорасана, ставшего поистине важнейшим регионом всего мусульманского мира, о чём будет сказано позже.

Касательно описания Хорасана, некоторые пробелы, обнаруженные выше, можно заполнять следующими вставками:

Естественную границу между пустынными просторами Туркмен-Сахра и южным побережьем Каспийского моря образуют горы Балхан Большой и Малый, Кюрендаг, Копетдаг и Хорасанские горы (Биналуд-кух), составлявшие в те времена границу между Трансоксианой и Хорасаном. По словам Керзона (Curzon, Persia, vol. I), ничто не может сравниться с мрачным видом этих бесплодных высот из серого известняка, орошённых только немногими ключами и лишённых всякой растительности, кроме скудного можжевельника. В древности и в средние века оазисы вдоль северного склона этих гор тоже были населены иранцами; по своему положению эти оазисы, конечно, должны были подвергаться особенно частым нашествиям турецких кочевников и, наконец, перейти в их власть. С этих пор данный край получил турецкое название Этек (иногда Атек) в смысле «край».

Из городов этой местности в средние века чаще других упоминаются Неса и Абиверд. Первый находился недалеко от нынешнего Апхабада, второй существует и в настоящее время в виде небольшого селения вёрстах в 110 от Апхабада. В области города Неса находился рабат Ферава [Афрава], в 4 днях пути от Неса, выстроенный в IX в. Абдаллахом (из династии Тахеридов) и состоявший из трёх соединённых между собой крепостей (ныне Кызыл-Арват)¹. Отсюда проходил прямой путь через степь в Гургандж (около нынешнего Куны-Ургенча, в северной части Хивинского ханства). В области Абиверда упоминается город Мехне, или Мейхене; селение этого имени существует и теперь к югу от железной дороги на самой границе между Россией и Персией и замечательно как родина и место погребения известного суфия Абу Са'ида Мейхени (XI в.). Из Абиверда шёл прямой путь в Мерв. Этек же в силу своего географического положения подвергался набегам среднеазиатских кочевых племён; кроме того, эту область всегда старались захватить среднеазиатские владетели ближайших краёв, точнее, правители Хорезма.

В X в. Саманид, Нух б. Мансур, пожаловал владетелю северной части Хорезма, Мамуну, город Неса, а владетелю южной, хорезмшаху Абу Абдаллаху, — город Абиверд, однако последний не получил этого подарка из-за сопротивления хорасанского наместника, Абу Али Симджури². После объединения Хорезма в конце X в. под властью Мамуна, принявшего титул хорезмшаха, Неса и Ферава принадлежали хорезмийцам до завоевания Хорезма Газневидом Махмудом в 1017 г. Когда в 1035 г. в Хорасан вторглись туркмены под предводительством Сельджукидов, то

¹ Бартольд В. Сочинения, т. III — Орошение, стр. 129-130.

² Бартольд В. В. Туркестан, ч. II, стр. 274.

султану Мас'уду пришлось оставить им Несу и Фераву¹. В XII в., когда усилилась новая династия хорезмшахов, город Неса перешёл в их владение раньше других городов². В этот период упоминается ещё город Шахрестан, на пути из Хорезма в Несу, на расстоянии фарсаха от последнего, на краю пустыни. Быть может, по этой причине, согласно описанию побывавшего здесь в 1220 г. арабского исследователя, Якута³, в окрестностях города не было садов, а пашни находились вдали от него.

После монгольского погрома Хорезм, если не считать небольшого периода в XIV в., не имел самостоятельной династии до завоевания страны узбеками в начале XVI в. В XVI и XVII вв. города Этека обыкновенно находились во власти хорезмийских узбеков; Этек, по свидетельству Абулгази, обозначался в то время термином «Таг-Буий» [страна гор], в противоположность «Су-Буий», как назывались берега Амударьи, т. е. Хорезм в собственном смысле. В то же время хивинские ханы всегда старались подчинить себе туркменские племена, занимавшие уже в XVI в. весь восточный берег Каспийского моря до Гюргена и потом постепенно, по мере ослабления могущества персидских шахов и хивинских ханов, распространившие свою власть на восток до Мерва. Таким образом, Этек время от времени вызывал у прилегающих государств неоднозначную реакцию к себе, составляя при этом особо чувствительную геополитическую зону в регионе. Даже в условиях, когда персидские шахи фактически отказались от этого края, они, тем не менее, номинально считали узбекских владетелей Этека своими вассалами. При Шах-Аббасе (1587-1628 гг.) было принято решение переселить в этот край воинственных курдов, издавна проживающих в горных убежищах Загроса, что на западе страны, дабы обезопасить Персию от набегов кочевых племён степного мира в лице туркмен и узбеков. При нём было образовано пять курдских владений на всём протяжении границы, от Астарабада до Ченарана; из них до наших дней остались три, Бужнурд, Кучан и Дерегез, причём в Дерегезе теперь правит не курдская, а турецкая династия⁴. Самый сильный из трёх владетелей, кучанский, носит турецкий титул Иль-ханы (т. е. хана племени)⁵. Кучан в средние века вообще назывался Хабушаном, хотя у Макдиси встречается Худжан⁶; в X в. Кучан был главным городом округа Устува⁷; уже в XII в., во время возвышения хорезмшахов, он был одним из главных пунктов на пути в центральную часть Хорасана. Кроме своего географического положения, город был обязан своим значением также выдающемуся плодородию своих окрестностей; по словам Керзона (In: Persia, vol. I, p. 111), более плодородной и лучше орошённой местности нет в северных областях Персии. Как отмечает академик Бартольд, переселение курдов не остановило туркменских набегов — противники оказались достойными друг друга: ни та, ни другая сторона не могли одержать окончательной победы, и курды могли только мстить туркменам за их набег, опустошая пашни Этека⁸. (Следует отметить, что позднее курдский владетель Кучана принимал участие в походе Надир-шаха на Самарканд и Бухару и, как рассказывает Фрезер (Khorasan, p. 574), вывез из Самарканда экземпляр Корана, лежавший на гробнице Тимура и писанный рукою его внука Бай-

¹ Байхаки, изд. Морлея, 611.

² Бартольд В. В. Сочинения, т. I — Туркестан, стр. 399.

³ Му'джам, III, 343.

⁴ Yate. Khurasan and Sistan, p. 165. — По: P. M. Sykes. A History of Persia, vol. II, London, 1915, фотография к стр. 126, в Дерегезе находится мавзолей хазрат-Султана, построенный в XII в. Муайндоом (1162-1174).

⁵ Титул «иль-хань» носит и бужнурдский правитель, см.: Сафар-е Хурасан, стр. 100; по: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 105.

⁶ Макдиси, 319.

⁷ Устува и Худжан в кн. «Худуд ал-'алам», лл. 11а, 19 б. У Джувейни, изд. Казвини, II, 13 — Хабушан-е Устува.

⁸ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 106. Курды Za'faranlu в Кучане, Shadelu в Бужнурде [см. Сафар-е Хурасан, 96, 120; Yate. Khurasan and Sistan, p. 179], Kivanlu в Радекане и 'Emarlu около Нишанпура [Тарих-е ба'д-е Надирийа, 43].

сункара. Рукопись (имеется в виду каллиграфическое исполнение) была разорвана курдами на отдельные листы, потом частью собранные сыном владельца и положенные на гробницу похороненного в Кучане имама. Фрезер ещё видел некоторые из них. Согласно его описанию, этот великолепный образчик каллиграфического искусства хранился очень небрежно; говорят, что он погиб при последнем землетрясении (1895)¹. На холме около Кучана, который ещё теперь носит название Надир-тепе (к юго-востоку от Кучана), произошло убийство Надир-шаха в 1747 г.

Город значительно пострадал при усмирении Аббас-мирзою восстания Иль-ханидов в 1883 г. и вследствие землетрясений 1851 и 1872 гг.; после этого город, согласно высказыванию Керзона, не заключал в себе и 12 тыс. жителей². Землетрясение 1895 г. совершенно разрушило город; новый Кучан выстроен вёрстах в 12 к востоку от старого³.

Далее, общий характер северо-западной части Хорасана описан Керзоном в следующем изложении: «Ряд высоких параллельных хребтов имеет направление от северо-запада к юго-востоку; северные из них отделены один от другого глубокими и узкими ущельями, на дне которых шумят потоки; дальше к югу ущелья сменяются долинами, где протекают горные речки и расположены селения, иногда широкими и богатыми равнинами, как Кучанская к северу и Нишапурская к югу от цепи Биналуд-кух. Хребты прорезаются продольными ущельями (иногда под прямым углом), которые служат путями сообщения между отдельными долинами. Ущелья часто отличаются живописностью и представляют целый ряд неприступных позиций; едва ли ещё где-нибудь в мире, не достигающие линии вечного снега, представляют столько живописных картин дикой горной природы. На более высоких хребтах редко встречаются следы даже самой скудной растительности. Земледелие возможно почти исключительно только на дне долин и там находится в зависимости от скудных ручьёв, вода которых проведена на годные для обработки участки; каждая деревня представляет как бы оазис на тёмно-буром фоне пустыни»⁴. В то время как в окрестностях Нишапура пашни можно встретить и на самых высоких склонах гор, с которых текут орошающие долину ручьи (по описанию Ферье⁵). Как Ферье рассказывает далее, пашни, расположенные по склонам гор, разбиты на отдельных террасах. Благодаря обилию воды селений в этой долине больше, чем в других местах <...>⁶.

Согласно утверждению Василия Бартольда, Нишапур так часто подвергался землетрясениям и опустошительным нашествиям и в своём настоящем виде по пространству и по количеству населения настолько отличается от средневековой столицы [провинции] Хорасана, что изучение и выяснение топографии последней представляет большие трудности⁷. В 1153 г. Нишапур подвергся опустошительному нашествию кочевников-гузов, восставших против султана Сенджара; гужы разграбили город и разрушили его до основания; о случившемся было сочинено много элегических стихотворений, в том числе поэт из Хорасана, Хакани, современник этой смуты, в своём одическом сочинении, посвящённом указанной беде, вспоминает о трагической гибели главы нишапурских шафиитов, имама Мухаммада Яхийя. Новый город возник к западу

¹ Имеется в виду имам Шахзаде Ибрагим, сын Али-Резы (8-го имама шиитов), захороненный в Кучане [Сафар-е Хурасан, стр. 119], по: Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана, стр. 106.

² Curzon. Persia, vol. I, p. 109.

³ Согласно дополнению Бартольда, развалины старого Кучана в трёх фарсах к западу от нынешнего (недавнего), по дороге из Ширвана, близ селения «Наджаф-абад» (см. Сафар-е Хурасан, 115). Путь Тимура и Тимуридов из Средней Азии в Астрабад, то через Абивера, Неса и Дарун к Гюргану, то через Кучан. Буддийский храм в Кучане при Газан-хане: Бартольд В. В. Хорасан, стр. 106.

⁴ Curzon. Persia, vol. I, p. 142.

⁵ Ferrier. Voyages, t. I, p. 199.

⁶ Ibid.

⁷ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Хорасан, стр. 108.

от старого, в месте Шадьях (иногда встречается название Шайкан)¹; квартал Шадьях существовал, однако, и раньше и был выстроен Абдаллахом б. Тахером². Здесь находился высокий холм, где была построена цитадель. Уже в этом же столетии город, благодаря своему счастливому географическому положению, снова достиг былого процветания, и новые постройки заняли всё пространство от холма до черты старого, разрушенного, города. Как отмечает Якут, Нишапур снова сделался «самым цветущим из городов божьих», также самым богатым и многолюдным; быстрое восстановление города арабский автор вполне основательно объясняет его исключительно важным географическим положением: он был словно «коридором всего востока», и караваны не могли обходить его, — пишет автор³.

Гораздо тяжелее по своим последствиям был погром 1221 г., совершённый войсками Чингисхана, или «последними варварами», по выражению Груссе⁴. За полгода перед тем у стен Нишапура был убит стрелой зять Чингисхана; поэтому, когда сын Чингисхана Тулуй осадил Нишапур, все просьбы жителей о помиловании были решительно отклонены. Город был взят приступом, и всё население его было поголовно перебито, за исключением 400 ремесленников, уведённых в плен; согласно некоторым преданиям, город был стёрт с лица земли; на месте развалин оставлен отряд в количестве 400 человек для истребления остатков населения, которые могли скрыться во время погрома⁵. Согласно оценкам В. Бартольда, сопротивление жителей Хорасана войскам Чингисхана «только мешало стране оправиться от нашествия, и города Хорасана оставались в развалинах значительно дольше, чем города Мавераннахра»⁶.

После падения династии «персидских монголов» [выражение Бартольда] Нишапур в 30-х годах XIV в. вошёл в состав владений образовавшейся в Сабзеваре династии Сарбедаров, последний представитель которой в 1381 г. добровольно подчинился Тимуру, вследствие чего Нишапур не испытал на себе жестокости этого завоевателя. При Тимуридах блеск Герата, при Сафавидах религиозное значение Мешхеда должны были затмить Нишапур, однако такого не произошло, и он по-прежнему сохранял статус главного города Хорасана вплоть до половины XVIII в., когда был разрушен Ахмад-шахом Дураном⁷. В 1821 г., согласно выражению Фрезера, длина его стен [после восстановления Нишапура] равнялась 4 000 шагам в окружности: если бы всё это пространство было заселено, то число жителей доходило бы до 30 или 40 тысяч, но большая часть города ещё оставалась в развалинах⁸. Судя по подробному описанию Фрезера, побывавшего в Нишапуре, количество населения в указанный период не превышало 5 000 человек. Ткани готовились в городе исключительно для местного потребления; единственным предметом вывоза была бирюза⁹. Приблизительно такое же впечатление город произвёл и на Ферье в 1845 г.¹⁰: согласно его предположению, численность населения города не превышало 8 тыс. человек. Земляные стены находились в плохом состоянии, во рву не было воды, цитадель была в развалинах; базары и соборная мечеть отличались скромными размерами. Во время путешествия Керзона в 1889 г., неизвестно с какой целью производился ремонт совершенно бес-

¹ Ибн Хаукаль, 312, прим. «А».

² Якуби, Кетаб ал-булдан, 278.

³ Якут, Му'джам, IV, 858.

⁴ Груссе Р. Указ. соч., стр. 102.

⁵ Бартольд В. В. Туркестан, ч. II, стр. 483.

⁶ См.: Бартольд В. В. Хорасан, стр. 112.

⁷ Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана, стр. 112.

⁸ See: Fraser. Khorasan, p. 404.

⁹ Ibid, p. 405.

¹⁰ Ferrier. Op. cit., p. 201.

полезных стен¹. По мнению Керзона, во время его посещения города численность населения, возможно, было увеличена до 10 000 человек.

Некоторые сведения о древности Нишапура нашли отражение в работах Фрезера и, несколько позже, Йета². Из исторических сведений и современного состояния развалин Нишапура выясняется только факт, что город, подобно Мерву и Балху, передвигался постепенно с востока на запад. Непосредственно к востоку от нынешнего города были развалины, частью из глины, частью из кирпича; согласно некоторым преданиям, здесь стояла цитадель прежнего города. На вопрос о том, было ли здесь когда-либо возвышение, Фрезер умалчивает. По описанию Йета, этих развалин теперь уже нет, и остатки старого города начинаются на расстоянии английской мили к юго-востоку от нынешнего; в юго-западном углу этих развалин на высоком холме находится цитадель; жители города рассказывали Фрезеру, что здесь стояла цитадель древнейшего Нишапура, построенного в Сасанидскую эпоху, что маловероятно. У юго-восточного угла цитадели находится гробница известного суфия [точнее, поэта] Фарид ад-дина Атгара, убитого монголами при взятии города; памятник из чёрного мрамора с персидской надписью окружён стеной из кирпича. Эта гробница — единственный памятник средних веков в Нишапуре, время постройки которого может быть точно определено: она была построена в конце XV в., при Тимуриде, султানে Хусейне, известным в персидской и особенно в узбекской литературе поэтом и везирем-меценатом Мир Али-Широм Наваи³.

Вблизи находится также гробница одного из Алидов, выстроенная шахом Тахмаспом в XVI в.; по преданию, здесь похоронен эмамзаде Мухаммад Махрук, брат Али б. Мусы ар-Резы, главного святого Персии, похороненного в Мешхеде; как отмечает академик Бартольд, гробницы родственников этого имама — конечно, едва ли подлинные — показываются почти во всех более-менее значительных городах Персии. Рядом с этой святыней помещается гробница астронома и поэта-вольнодумца начала XII в. Омара Хайяма, посреди запущенного и заросшего сочными травами сада⁴.

Высокая горная цепь Биналуд-кух отделяет Нишапурскую равнину от бассейна Кешеф-руда и от города Мешхеда, расположенного вёрстах в 25 к юго-востоку от старого Туса. В своё время он представлял целый округ с городами Нуканом и Табераном и древней Сенабад; в эпоху арабских географов Тус ещё не имел особого значения и, подобно Нишапуру, был разрушен Тулуем, сыном Чингисхана, и восстановлен во время царствования преемника Чингисхана, Угэдэя, после чего несколько раз был местопребыванием многочисленных наместников. После падения персидских монголов Тус вместе с Кучаном, Келатом, Абивердом, Неса и Мервским оазисом вошёл в состав небольшого владения, образованного эмиром Аргун-шахом, главой племени джун-горбани; Аргун-шаху наследовали его сыновья Мухаммад-бек и Али-бек⁵. Последнего в 1382 г. по велению Тимура отправили в Фергану и год спустя убили. В 1389 г. после неудачного восстания Тус подвергся разгрому, в ходе которого было убито около 10 тыс. человек; у ворот города, по обыкновению, были воздвигнуты башни из голов убитых⁶. Крепость Туса была восстановлена уже после смерти Тимура в 1405 г. В последующую эпоху Тус обычно упоминается вместе с Мешхедом, который постепенно, в силу своего конфессионального значения, затмевал

¹ Curzon. Persia, vol. I, p. 261.

² Fraser. Khorasan, pp. 397-401; Yate. Khurasan and Sistan, pp. 410-412.

³ Исфизари, рук. ун-та, л. 70а.

⁴ По кн. «Матла' аш-шамс», развалины 9 000 локтей (араб. зера) в окружности; на северо-востоке Курган Алп-Арслана; цитадель у юго-западного конца; у юго-восточного угла цитадели гробница Атгара; 1/2 мили к востоку отсюда гробница имамзаде Мухаммада Махрука. Курган Алп-Арслан в 3 милях к востоку от нынешнего города, у поселения Турбада (Yate. Op. cit, pp. 410-412).

⁵ Хафиз-е Абру, рук. ПИБ, л. 276а.

⁶ Йезди Шараф ад-дин, I, 469.

соседний город и становился столицей провинции Хорасана. О постепенном переселении жителей Туса в Мешхед говорит уже современник Надир-шаха, свидетельство которого приводит персидский министр Сане' ад-доуле (впоследствии носивший титул Э'темад ас-салтане) в своём труде «Матла' аш-шамс», где можно найти более детальное описание развалин Туса в их нынешнем состоянии. Следует отметить, что никаких датированных памятников среди развалин нет; Сане' ад-доуле описывает стены города, простирающиеся на 1 фарсах в окружности, цитадель, находящуюся в северо-восточной части, и большое здание в черте города. Везде указываются габариты стен, башен и развалин других сооружений; внутри цитадели была ещё небольшая крепость на искусственном возвышении.

Фрезер, описывая Тус, говорит о небольшом минарете (недалеко от мечети) и о небольшом куполе над могилой Фирдоуси, находящемся вне черты города, недалеко от юго-восточных ворот; некоторые предания приписывают постройку этого купола бухарскому хану Убайдулле, правившему в XVI в. Купола не существовало уже в 1858 г., во время путешествия Ханыкова Н. В.¹, и место над могилой поэта было засеяно пшеницей. Проф. Жуковский в 1890 г. посетил место и нашёл здесь только разрытый холм, состоящий из целого и битого кирпича и осколков изразца, несомненно, образовавшийся от рухнувшего и осевшего здания, может быть, того самого, которое видел Фрезер — по предположению В. Бартольда². Холм стоял в четырёхугольнике, обнесённом новой глинобитной стеной. По рассказам крестьян, холм был разрыт прежним хорасанским губернатором Асеф ад-доуле³, который выложил образовавшуюся площадку кирпичом, построил вокруг холма стенки и хотел построить вышку, но умер, не окончив дела. Около могилы Фирдоуси некогда находились могилы знаменитых имамов Ахмада и Мухаммада Газали⁴, из которых последний был автором известного труда «Эхйа'-е 'улум ад-дин». Могила Мухаммада Газали упоминается ещё в XIV в., в описании путешествия Ибн Баттуты (III, 77), но теперь исчезла бесследно⁵.

Тус находился на северной стороне Кешеф-руда; недалеко от юго-восточных ворот его, по дороге в Мешхед, через речку был построен мост из 8 арок, теперь находящийся в полуразрушенном состоянии; о нём пишут Фрезер и Сане' ад-доуле, причём последний указывает, по своему обыкновению, и размеры каждой арки в отдельности. В лучшем, хотя далеко не вполне исправном состоянии находится мост через Кешеф-руд (притока Герируда) несколько ниже по течению реки, на дороге из Келата в Мешхед (в 5 милях от последнего), состоящий из 11 арок; мост носит наименование «царского», величине его, по словам Керзона, несколько не соответствует ширина речного русла (не более 25 футов)⁶.

Город Мешхед, как было отмечено, возник вокруг гробницы имама Али б. Мусы ар-Резы, похороненного в селении Сенебад, в 4 фарсах от Туса. Уже в X в., при Ибн Хаукале, селение было окружено крепкой стеной, и гробница считалась святыней⁷. В тот же период (X в.) у Мак-

¹ Khanikoff. Memoire, p. 110. Пером Ханыкова Н. В. написано ещё: Записки по этнографии Персии. Пер. с франц. авт. вступит. статьи В. В. Трубецкой. М.: Наука, 1977. Опубликованная в 1866 г. в Париже, указанная монография содержит в себе данные по этнографии и антропологии персов и ряда родственных им народов. В центре внимания автора — исследование физических особенностей типов населения, относящихся к иранской ветви, выделение степени смещения этих типов с соседними неперсидскими народами, а также выявление первоначального места формирования иранской расы.

² Изображение места гробницы Фирдоуси, кроме статьи Жуковского [Могила Фирдоуси], у Джексона [From Constantinople to the home of Omar Khayyam], к стр. 293, см.: Бартольд В. Сочинения, т. VII, стр. 116.

³ Асеф ад-доуле, по Жуковскому [Могила Фирдоуси], назначен губернатором Хорасана в 1884 г.

⁴ Согласно Жуковскому [по Хамдаллаху Казвини, автору «Нузхат ал-кулуб»] — в восточной части города.

⁵ Ибн Баттута, III, 77.

⁶ О мосте через Кешеф-руд ещё пишет: Jackson A. V. W. From Constantinople to the home of Omar Khayyam, p. 285; изображение к стр. 284; длина — 100 ярдов, ширина — 18 футов, ширина пространства для перехода — 14 футов.

⁷ Ибн Хаукаль, 313.

диси уже встречается соответствующий канонизированный термин «ал-машхад»¹. В XIV в. при Хамдаллахе Казвини Мешхед уже был городом; путешественник того же столетия Ибн Баттута описывает куполообразное здание, построенное над гробницей и украшенное шелковыми покрывалами и золотыми светильниками². В XVI в. династия Сафавидов объявила шиизм господствующей религией Персии. Когда другие шиитские святыни — могила Али в Наджафе и могила Хусейна в Карбале — в XVII в. окончательно отошли к Турции (а ныне оба они находятся на территории Ирака), могила имама ар-Резы сделалась главной шиитской святыней в Персии и ежегодно посещается сотней тысяч паломников. Согласно констатации академика В. В. Бартольда (в: Хорасан, стр. 117), места паломничества всегда становились в то же время центрами торговли; мешхедские базары, по словам путешественников, представляют живой калейдоскоп самых разнообразных восточных народов³. Вследствие богатства храма и своих базаров город несколько раз подвергался разграблению со стороны узбеков.

Современный город Мешхед окружён глинобитной стеной и башнями; длина стен в окружности определяется различно, от 41/2 до 6 англ. миль; точное определение затрудняется неправильностью плана [города]⁴. Отличительной чертой Мешхеда, в противоположность Герату и другим городам, является то, что он не пересекается двумя взаимно перпендикулярными улицами, а прорезывается главной улицей по диагонали, с северо-запада на юго-восток; в середине её помещаются здания, окружающие могилу имама.

Подробное описание святыни встречается у ряда европейских авторов⁵, более обобщённое изложение его заключается в следующем:

Весь ряд построек окружён валом; за входной аркой ещё на некоторое расстояние (около 45 саженей) продолжается главная улица; здесь находится центр базарной торговли. Паломник, переступивший ограду, уже находится на священной земле и пользуется правом убежища. За базаром другая высокая арка ведёт в главный двор мечети, так называемый «старый двор», длиной около 65 саженей и шириной более 30 саженей. Подобно дворам других больших мечетей и медресе, двор окружён с четырёх сторон, рядом ниша в два этажа; нижний этаж ещё при Фрезере отдавался в наём для торговых помещений. Промежутки между нишами и пространство над ними выложены разукрашенными черепицами. В середине каждой помещаются ворота в виде высоких прямоугольных арок, с куфическими надписями. В середине двора находится восьмиугольный фонтан для омовения с позолоченной крышей. На западных воротах помещаются решётчатый навес для моаззенов, заменяющих у шиитов минареты; южные ворота ведут к главной святыне, и, в отличие от прочих, их верхняя половина выложена позолотой; позолота принадлежит Надир-шаху, который воспользовался для этой цели золотом, добытым во время похода на Индию; ему же приписывается постройка фонтана. Главный двор заключает в себе ещё два минарета, один со стороны мавзолея, построенный в XVI в., восстановленный в XIX в. (после 1834 г.), другой у противоположного входа, построенный Надир-шахом. Верхняя часть обоих минаретов выложена позолоченными медными плитами, издали блестящими как огонь; наверху, согласно стилю персидских мечетей, помещена решётчатая галерея. Вся поверхность двора выложена надгробными плитами похоронных здесь богатых людей.

¹ Макдиси, 352.

² Ибн Баттута, III, 78-79.

³ Население Мешхеда [From Constantinople to the home of Omar Khayyam, p. 265] — 6 000 человек.

⁴ Ср. Богданов. Персия, стр. 31 — окружность стен до 15 км. Об истории Мешхеда и его памятниках см. также: Streck. Meshhed [с литературой]; Махди ал-Алави, Тарих; SPA, vol. II, V; Махмуд Иами [Эами], Тарихче-йи Машхад.

⁵ См., например; Sykes P. M. A history of Persia, vol. II, pp. 235-236; Fraser. Khorasan, pp. 446-447; Yate. Khurasan and Sistan, p. 322; Khanikoff. Memoire, pp. 100-102.

При входе в мавзолей находится обширная комната с мраморным полом, покрытым богатыми коврами; по стенам раскрашенные черепицы с арабскими надписями. Над всем зданием высится позолоченный купол, видный паломникам на большое расстояние, хотя высота его, по словам Керзона, всего 11 сажен. Под главным куполом, кроме могилы имама, находятся гробницы халифа Харуна ар-Рашида и Аббас-мирзы, сына Фатх-Али-шаха, умершего в 1834 г.

К югу от мавзолея помещается великолепная мечеть, построенная в 1418 г. женой Тимурида Шахроха, Гавхар-Шах, реставрированная в XVII в.¹ К зданию прилегает такой же двор, как и двор мавзолея; здание имеет только один купол и одну высокую арку с минаретом по каждую сторону её. Купол выше и шире купола мавзолея, но в некоторых местах эти узоры уже уничтожены временем. Фрезер называет эту мечеть самым великолепным зданием из всех виденных им в Персии². Третий, «новый двор» примыкает к постройкам с восточной стороны и устроен Фатх-Али-шахом в XIX в. План всех дворов и зданий помещён в сочинении Сане' ад-доуле и отсюда заимствован Йетом³. Кроме того, упоминаются ещё некоторые медресе и библиотека, описанная в 1858 г. Ханьковым⁴.

Равнина, в которой лежит Мешхед, при Ферье⁵ в 1845 г. была совершенно голой и бесплодной вследствие набегов узбеков, афганцев и туркмен. Однако это утверждение не выдерживает испытания, т. к. ещё Фрезер⁶ в 1822 г. видел по дороге из Мешхеда в Тус много обработанных полей. Теперь, когда опасность туркменских набегов, согласно констатации Бартольда, уже устранена вследствие занятия Этека русскими, долина Кешеф-руда, конечно, ещё лучше обработана⁷.

Арабские географы описывают дороги, соединявшие Нишапур с Гератом, с Серахсом, с берегами Каспийского моря, дальше с Западной Персией и через пустыню с южными областями. Наибольшее значение всегда имел главный путь из Хорасана в Западную Персию, проходивший через округ Байхак с городами Сабзеваром и Хосруджердом. Первый существует до настоящего времени⁸ и окружён валом из сырцовых кирпичей; развалины цитадели находятся на холме в северной части города.

В истории Сабзевар замечателен как один из очагов шиитского фанатизма и пользовался такой репутацией ещё во времена Сельджукидов. В Сабзеваре в XIV в. возникла династия Саббедаран. Нынешний город построен в начале XIX в. мятежным ханом, Али-Яром. Из высказывания арабских авторов следует, что уже в X в. между Хосруджердом и Сабзеваром было расстояние в фарсах⁹, в то время как Фрезер [in: Khorasan, p. 380] ошибочно полагал, что некогда, до начала XIII в., они вместе составляли один город. Как видно из куфической надписи сохранившегося минарета Хосруджерда, он поставлен в сельджукидскую эпоху, в 505 г. х./1111-12 г. Изображение башни помещено в книге Керзона [Curzon, Persia, vol. I, p. 270] и в книге Джексона [From Constantinople to the home of Omar Khayyam, p. 218], высота её около 120 футов.

¹ Надпись о постройке мечети Гавхар-Шах составлена Байсункаром в 821 г. х./1418 г. [Sykes P. M. A history of Persia, vol. II, p. 273] с минарета этой мечети будто бы выступает Махди, — пишет тот же Сайкс [Ibid, vol. I, p. 45]. Строитель медресе Гавхар-Шах — Каввам ад-дин мэ'мар Ширази, ум. в 842 г. х./1439 г. [по Абд ар-Разаку], см.: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 119.

² Fraser. Khorasan, p. 447.

³ Yate. Op. cit., p. 322; планы зданий — по «Матла' аш-шамс», II, стр. 144-145. О мечети Гавхар-Шах — стр. 138 и сл.

⁴ Khanikoff. Memoire, pp. 100-102.

⁵ Ferrier. Voyages, t. I, p. 223.

⁶ Fraser. Khorasan, p. 257.

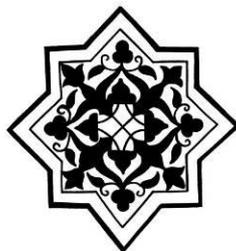
⁷ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 119.

⁸ Согласно предположению Джексона, в Сабзеваре теперь проживают 10-15 тыс. человек [Jackson A. V. W. From Constantinople to the home of Omar Khayyam, p. 222].

⁹ Так по Мақдисси, 318; по Истахри, 284, — ок. 2 фарсахов.

На дальнейшем пути упоминаются селения Мехр, Мезенан и Бахманабад, существующие и теперь. От Бахманабада считали ещё 6 фарсахов до Асадабада, самого западного из хорасанских городов. Таким образом, западная граница Хорасана проходила близ нынешнего селения Аббасабада, устроенного в начале XVII в. шахом Аббасом Великим для грузинских переселенцев, теперь давно принявших ислам и персидский язык. К селению Мазинан с востока прилегают обширные развалины города Маснадабада, построенного в начале XIX в. вышеупомянутым мятежником, ханом Али-Яром¹, и разрушенного после усмирения восстания.

Таково краткое изложение Хорасана, территории загадок; и нам предстоит изучить его ещё в культурно-цивилизационном измерении.



¹ Джексон [со ссылкой на Fraser, Khorasan, p. 381], From Constantinople to the home of Omar Khayyam, p. 226.



4. Хорасан: от инклюзивной модели культурного бытия к воцарению монотеизма

Бытует вполне обоснованное мнение о тождестве культуры и общественного наследия¹. **Общественное наследие**, которое досталось Хорасану от прошлых столетий, характеризуется, прежде всего, симбиозностью **множества разнородных культур** — как исконных, так и привнесённых. Его лучше всего квалифицировать как полигенетическую культурную среду, формировавшуюся (на фоне монотонной зороастрийской цивилизации) в результате естественного соприкосновения и взаимодействия, так сказать, целой «гаммы» самостоятельных полноценных культур, таких как буддийская или греческая (эллинистическая), местных доарийских и стародавних арийских культур, а также некоторых элементов культуры восточных ветвей христианства (несторианство, по имени своего основателя Нестория — 380-440 гг. — и распространённое на востоке Византийской империи и в Иране; яковитство, по имени её основателя Иакова Суруджи, отделившегося от официальной католической церкви в Антакии в 448 г.²), помноженных в совокупности ещё и на утверждающуюся мусульманскую цивилизацию.

Судя по наличествующему опыту культурного устройства многоконфессиональных государств (упор делается именно на многоконфессиональность, так как доминантой культурного симбиоза, как и синтеза, среди всех **действенных начал**, исходя из своего **диалогического предназначения**, преимущественно выступает конфессия), основой культурного симбиоза, подобно синтезу, является объективная необходимость в общении, ведущем, в свою очередь, к **познанию и, стало быть, признанию друг друга**. Стоит привести несколько конкретных примеров культурного симбиоза, сложившегося на почве известных всему миру древних цивилизаций, при этом делая акцент на их детальный анализ и считая их как бы прямым «естественным» продолжением нашей поисковой темы. Тем более что эти сюжеты, помимо историко-культурного сходства, имеют определённую тематическую связь с расследуемой нами темой, да и логически взаимодополняют друг друга.

4.1. Загадки индийской цивилизации

Первым подобным примером, пожалуй, служит соседствующий с Хорасаном полуостров Индостан, где культурный симбиоз начался в виде **исключительно инклюзивной модели мироустройства и культурного бытия** в масштабе всего субконтинента. Однако такая модель культурной эволюции оказалась весьма условной и работала лишь до тех пор, пока там происходило, в той или иной степени углублённости и с теми или иными темпами разви-

¹ По крайней мере, эта тема в виде критического обзора надлежащим образом развёрнута в совместной работе: Kroeber A. L., Kluckhohn C. L. A Critical Review of Concepts and Definitions. — In: Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Harvard University, 1952, vol. XLVII, № 1, pp. 47-49.

² Ал-Фахури Ханна, Ал-Джар Халиль, История философии в исламском мире: Перевод с арабского Абд ал-Мухаммада Аяги, Тегеран, 1373 (1994), стр. 325 (на перс. яз.).

тия, смешение культур переселившихся туда из территории, ныне составляющей часть Афганистана, ведических арийцев, с одной стороны, и исконных народов — с другой.

Про арийцев из имеющегося фактологического материала известно, что в стародавние времена Индия и Иран одинаково были заселены народом, считавшим себя арианами (то есть арийцами), в Индийском субконтиненте их стали величать общим наименованием «arya». Индия и индийцы получили название по пограничной реке Синд (Sindhu); в дальнейшем это название, переделанное греками, вошло в обиход современной географической науки. Как не странно, в иранском священном писании — Авесте — термин Hindu употребляется как название реки и говорится о «семи Индах» [harta hindu], что вполне соответствует индийскому термину Saptā sindhavaḥ. Индийское «Семиречье» получило такое наименование по Sindhu (на современных картах Инд), Кабулу и пяти рекам «Пенджаба» (т. е. «Пятиречья»), Чинабу с его притоками (Джелалом и Рави) и Сетледжу с его притоком Биасом.

Не вызывает сомнений **ближайшее родство** индийских и иранских языков, о чём шла речь выше, приведением конкретных примеров и сравнений, не говоря уж об общности самоназвания обоих народов. Результаты проведённых учёными исследований свидетельствуют о том, что индоиранская общность восстанавливается не только на основе сходства словаря и грамматики; общее происхождение имеют и многие религиозные и социальные представления этих родственных народов. Специалисты склонны допускать возможность реконструирования общепиранского языка и вывода из него, хотя всё ещё гипотетически, праиранского и праиндийского. Таким образом, от праиранского происходит язык «Авесты» (представленный двумя диалектами — Гат и «Младшей Авесты»), а также древнеперсидский, засвидетельствованный в надписях Ахеменидских царей; к праиндийскому же восходят язык Вед и другие древние индийские диалекты.

Как уже было отмечено, **главное разделение арийцев произошло на территории, ныне входящей в состав Афганистана**; ведические арийцы в поисках тучных, плодородных земель продвигались вдоль побережья реки Кабул, через знаменитый Хайбарский перевал в середине II-го тысячелетия до н. э. проникли на территорию Индийского субконтинента. Эта была эпоха Риг-веды, т. е. первая из четырёх священных ведических книг. Судя по Ведам, арийцы первоначально вели кочевой образ жизни, точнее, они были скотоводами, имевшими, естественно, и представление о земледелии. Согласно ведическому учению, скот — важнейший источник питания и в то же время главное мерило богатства; большое место занимает и в религиозных представлениях. Конь и боевая колесница, как свидетельствуют Веда, играли важную роль в военном деле. Земледелие было известно арийцам, вообще индоиранцам, ещё в период, предшествовавший их отделению от других индоевропейцев; злаковые и иные возделываемые растения входили в состав их обычных пищевых ресурсов¹.

Кстати, древняя религия арийцев не в меньшей мере вызывает дискуссию, превращаясь тем самым в особый предмет исследования. Считается, кстати, в этой связи общепризнанным, что древняя религия арийцев, если её вообще можно реконструировать по довольно поздним текстам, лучше всего отражена в Ведах. Вследствие целенаправленных наблюдений учёным удалось выяснить, что отдельные арийские племена, проживавшие в Индийском полуострове даже в более поздние времена, не следовали ведическому верованию. Это обстоятельство дало им (т. е. учёным, изучающим данную тему) основание полагать, что и до разделения арийцев на индийцев и иранцев существовали у них общепирийские стародавние верования². В Ведах боги Адитья

¹ Согласно высказыванию Р. Фрая, свидетельство тому существование санскритского понятия Kṛṣi — «обработка земли», авестийского термина Karšū — а также родственных им слов. См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 45 (примечание).

² Rau W., *Statt und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden, 1957, s. 17.

(Ādithyāh) олицетворяют понятия, выраженные в их названиях: бог «Митра» персонифицирует mitra (что означает «договор»), «Арьяман» воплощает Aryaman (в смысле «радушия», «гостеприимства»), в то время как «Варуна» символизирует varuna (т. е. «правдивую речь», «клятву»). Тем не менее, как считают учёные, всё это лишь абстрактные представления, превращённые в конкретные божества, гении-хранители этих представлений, столь важных для функционирования Вселенной¹.

Что же касается коренных обитателей Индийского субконтинента, то среди них, прежде всего, следует выделить мундийцев (moundien) и дравидийцев (dravidien). По меткому выражению Р. Груссе, они являются настоящими сыновьями страны Индии, лучше других адаптировавшихся в тропической среде². Первые разговаривают на языках, которые входят в группу азио-австралийских языков. Мундийские племена на продолжительное время были изгнаны в неблагоприятные, с суровыми природными условиями районы Восточной Индии, главным образом в район Чота Нагпур (Tchota Nāgpour). Представители этой этнической группы отличаются своим длинным черепом, широкими отодвинутыми ноздрями и невысоким ростом, цвет их кожи очень тёмный. Допускается вероятность, что они до пришествия сюда арийцев проживали на всей территории северо-восточного края Индийского полуострова от Гималаев до Бенгальского залива. Некоторые из мундийских племён позаимствовали языки других этнических групп, в том числе у бхильцев (bhils), проживающих в горах за счёт сбора ягод и охоты и простирающихся от границы Раджпутана (Rajpoutana) до горной цепи Саптура (Saptoura). Будучи, так сказать, первобытными родоплеменными общинами, бхильцы уже разговаривают на местных арийских языках; гонды (gond) заняты охотой; они — люди невысокого роста и чернокожие, проживающие в районе Нагпуре (Nagpou), что в Центральном штате нынешней Индии, разговаривают на одном из дравидийских языков; они представляют этническую группу, к которой принадлежал Маугли (Mawgli), герой одного из рассказов Киплинга (Rudyard Kipling, 1865-1936 гг., английский писатель и поэт, родившийся в г. Бомбей).

Необходимо отметить, что ныне эти племена представляют собой малочисленные, весьма незначительные общины, напоминающие остатки уже не существующего мира.

Дравидийцы же по цвету кожи входят в группу меланезийцев и индусов: они обычно люди с очень тёмной кожей, ровным высоким носом и изящными чертами лица. Это очень многочисленный народ, проживающий компактно в Деканском плато; некоторые языки дравидийцев с давних пор стали литературными, например, тамильский язык (Tamil или tamoul) в Карнате превращён в литературный язык (по крайней мере, судя по оставшимся литературным текстам, относящимся к VII в.), а также стародавний телугунский язык (telougou), распространившийся в древнем штате Андра (современный Хайдарабад), чей первый письменный памятник относится к VII веку, и каннарийский язык (Qannara) в штате Майсур (чья литература берёт начало с IX в.) и т. д. Судя по остаткам дравидийских народов, ныне обитающих в долине современного Келата, что на юго-востоке Белуджистана, известным как племена брахуи, можно предположить, что дравидийские народы до прихода арийцев обитали на северо-западе Индийского субконтинента. Помимо этого, ещё и маратийский язык, на котором разговаривают физически сильные, здоровые горские племена в штате Махараштра (современный город Бомбей), по своим корням считается одной из разновидностей дравидийских языков. Исходя из этого положения языка, ряд учёных склонны делать вывод, что маратийцы в средневековье сыграли весьма значительную роль в развитии местных органов власти. Как полагают некоторые востоковеды, включая Р. Груссе, маратийские племена, сыгравшие в период с 550 по 1317 г. и затем в XVIII в. столь важ-

¹ Thieme P. Mitra and Aryaman, New Haven, 1957 (Transactions of the Connecticut Academy of Art and Sciences, 41), pp. 59, 61.

² Grousset Rene et Deniker George. La Face de l'Asie. Translated in Persian by Gholam-Ali Sayar, Tehran, 1995, p. 143.

ную роль в Индии вместе с пешвами (Peshva — титул премьер-министра в правительстве маратийцев) в штате Пуна (Pouna) и с Синдхьей (Sindhia — титул первого министра в областном правительстве маратийцев) в штате Уджайн (Udjain), были дравидийскими племенами, чьи языки были утрачены, и потому общались они на местных арийских языках¹. Принадлежность дравидийцев к «цветным этносам» (термин Груссе) отнюдь не умаляет их человеческих и культурных ценностей, и их надо по праву считать «истинными хозяевами [страны], обладающими законным правом на более половины территории Индии»². Тем не менее, нет и малейшей тени сомнения в том, что они в стародавнее время приняли веру и, скажем больше, религиозные и социальные порядки арийских индусов. Справедливости ради следует отметить, что **смешение культурных пластов и корней культурного заимствования** здесь настолько глубоко, что заставляет учёных задавать себе вопрос: и всё-таки чьё влияние здесь сильнее; не формировались ли эти убеждения, хотя бы в той форме, в которой они встречаются в индийских культурах средних веков, под влиянием глубокой реакции дравидийских верований? Такой вопрос возникает особенно с учётом некоторых аспектов культа Шивы³. Как следует из первых ведических сводов, если сравнивать религиозные убеждения арийских переселенцев с обычаями и обрядами древних религий индусов, распространённых среди простонародья, мы вправе задавать себе вопрос: не является ли обряды, до их отделения от ведических культов, даже на территориях, именуемых индоарийскими, старыми наслоениями, оставшимися со времён до прихода арийцев? К сказанному следует добавить, что архитектура городов Бархута (Barhout), Карли (Karli), Санчия (Santchi) и Матхура (Mathoura) является памятниками искусства периода с II в. до н. э. по II в. н. э. Разве изображение красоты в индийском искусстве, совершенно отличающееся от эстетических критериев индоевропейского мира и образцов искусства Передней Азии, демонстрирующее своеобразную прелесть, свойственную тропическому климату и помноженную ещё на сладострастие, не является проявлением гениальности доарийских народов Индии, и не означает ли это торжество античной Индии над переселившимися на этот полуостров с севера?

Проникнув на территорию Индийского субконтинента, арийцы первоначально обосновались в Пенджабе и, согласно Риг-веде (Rig-veda), с этого периода (2 000 г. до н. э.) штат Пенджаб постепенно превратился в крупнейший политический и культурный центр ведических арийцев. В Пенджабе была приготовлена надёжная ирригационная сеть, над созданием которой велась многолетняя кропотливая работа. Благодаря этой ирригационной сети в Пенджабе и Индийском «Двуречье» (так называют территорию, расположенную между реками Ганг и Джамна) в достаточном количестве возделывают пшеницу и ячмень. По мнению ряда французских исследователей, таких, например, как Луи Рено (Louis Renou) и Рене Груссе, в старинных текстах Веда, повествующих о пребывании арийцев в Пенджабе и Индийском Двуречье, содержится больше всего упоминание об этих злаковых растениях и особенно о яве (франц. *yava*), в то время как в последней, четвёртой книге, Атхарва-веде (Atharva-veda), составленной, несомненно, параллельно с обоснованием арийцев в бассейне Нижнего Ганга, преимущественно восхваляется растение, более распространённое в тропических условиях — т. е. рис, поистине присущий Индии⁴.

Арийцы во время пребывания в Пенджабе (приблизительно в середине II-го тысячелетия до н. э.) пока ещё ощущали на себе **влияние афганской среды**, однако как только стали обосновываться в Двуречье и Авадхе (Aoudh), т. е. на следующем ведическом этапе, подверглись

¹ Ibid, p. 144.

² Ibidem.

³ Шиваизм — название одного из стародавних культов Индии, известных как древняя религиозная триада Индии, куда входили: шиваизм (*śaivism*), шактизм (*śaktiism*), вишнуизм (*vishnoism*).

⁴ Grousset Rene et Deniker George. Op. cit, p. 147.

воздействию Индии, и это стало причиной зарождения брахманизма, так что во время формирования буддизма и джайнизма¹ в V в. до н. э., т. е. когда штат Бехар становился очагом новых идейных движений, первое поколение арийцев уже давно целиком и полностью было растворено в духовной атмосфере Гангской среды. А в более поздний период, т. е. за довольно продолжительный промежуток времени (с IX по XII в.), в штатах Бихар и Бенгал окончательно утвердился культ, именуемый тантризмом (Tantrisme); это был эклектический культ, сочетающий в себе различные элементы индуизма и основанный на колдовстве, ужасе, возделении и даже аскетизме (получил особое распространение при династии Пала в Бенгале, правившей в период с IX по XI в.). Это — яркий пример того, как потомство первобытных арийцев было целиком и полностью ассимилировано брахманистской средой, приобретя тем самым индийский менталитет.

Вне всякого сомнения, по всему пространству региона Синда вплоть до устья реки Ганг все обитатели этой обширной равнины общаются на индоарийских языках. К примеру, с запада на восток мы сталкиваемся с пенджабским и индийским (распространёнными в Дели и Двуречье, т. е. между рр. Ганг и Джамна), авадхийским (язык, распространённый в штате Авадх), бихарским и бенгальским языками. **Таким образом, благодаря естественному культурному смешению арийских и местных народов, бассейн Ганга, подобно бассейну Синда, хотя бы по языковому признаку целиком и полностью входит в арийский ареал.** Тем не менее, нельзя путать общность языка с этнической общностью. На самом деле **коренные жители Пенджаба и Бенгала относятся к двум совершенно разным родам. Первые, т. е. пенджабцы, будь то пакистанцы Лахора или сикхи Амритсара — люди высокого роста, с удлинённым лицом, с длинным прямым носом и светло-смуглым цветом кожи, как будто созданы для того, чтобы командовать, и с этой позиции, говоря словами Р. Груссе, «ничуть не отличаются от миловидных, обладающих положительными качествами обитателей соседней страны, т. е. Афганского плоскогорья»².** В то время как, наоборот, в долине Ганга, чем дальше продвигаться южнее по Бенгалу, тем больше встречаются люди короткого роста с круглым черепом, приплюснутым носом и более тёмным цветом кожи. Инклюзивная модель этнокультурной ассимиляции ярче всего воплощена именно в Бенгале, где люди неарийского происхождения, приняв язык или даже религиозные и социальные порядки победивших арийцев, взамен этнически, образно говоря, «поглотили» своих победителей и растворили их в себе.

Видимая аризация доарийских народностей, проживающих на территории Нижнего Ганга, которые издавна приняты арийской общиной, со временем привела к облегчению процесса трансформации арийского элемента в коренные народы этого региона Индии; процесс, неизбежно ведущий к нежеланной (для арийцев ввиду их знатности) **ассимиляции благородных арийцев и местной этнической смеси**, и даже самые жёсткие этнически обособляющие барьеры не могли препятствовать этому процессу. Первым таким барьером, возникшим, правда, в доисторический период и взятым на вооружение арийцами в начале завоевания Индийского субконтинента (дабы не допустить этнокультурного смешения), оказался анахроничный сословный (кастовый) порядок. Однако и эта преграда, вопреки брахманистскому фанатизму, не оказалась в состоянии приостановить проникновение древнейших местных культов, считавшихся остатками таких античных цивилизаций как харапа (harapa) и мохенджо-даро (mohenjo-daro), зародившихся, по-видимому, около 25 в. до н. э. в низовьях реки Синд.

¹ Джайнизм (jainisme) возник в VI в. до н. э. в знак протеста против фанатичного «рвения» индуизма. Джайнизм не признавал ведических богов, запрещал причинять страдание любому животному и нападать на них; его идеал — усовершенствование человека путём аскетизма и монашества.

² Grousset Rene et Deniker George. Op. cit., p. 149.

С перемещением политического и культурного центра арийцев из Пенджаба в **Индийское Двуречье**, о чём уже упоминалось, на почве одной из ведических ветвей, правда, пока ещё не успевшей утвердиться к тому времени как **полноправный культ**, возникла **официальная брахманистская религия** (по одной версии, около 1 000 г. до н. э., по другой — приблизительно в 800 г. до н. э.); не случайно, что эта территория, включая ещё и превосходный край Магадха (Magadha), задолго до Бенараса стала крупнейшей священной местностью последователей культа брахманизма.

Настало время говорить, пусть даже весьма бегло, о **проникновении ислама в культурную среду Индийского субконтинента, приведшего, согласно некоторым довольно спорным оценкам, в дальнейшем к его расколу**. Как бы то ни было, именно с внедрением этой религии в социокультурное бытие Индийского полуострова происходит коренной перелом в дальнейшей судьбе народов, проживающих в этом субконтиненте. В 1 000 г. Газневиды под предводительством знаменитого султана Махмуда (правил с 998 по 1030 г.) захватили Пенджаб и привезли сюда ислам; они обосновались там, около двух столетий (с 1005 по 1192 г.), и это событие ознаменовало начало эпохи рождения мусульманской Индии (или будущего Пакистана), которая отделилась от Брахманистской Индии. Привнесённая из Хорасана религия, ислам, с удивительной лёгкостью распространилась в значительной части северо-западного края Индийского полуострова, покорив и долину реки Ганг (Восточный Бенгал), успешно вытеснила местные индийские верования. Кстати, Восточный Бенгал был завоёван воинами султана Мухаммада, представителя другой мусульманской династии Афганистана — Гуридов; население Восточного Бенгала так же, как и других завоёванных мусульманами городов, приняло новую веру. Сто лет спустя один из потомков Мухаммада Гурида по имени султан ‘Ала ад-дин (правил с 1296 по 1316 г.) в Декане обосновал мусульманскую империю; он царствовал не только над огромным пространством от бассейна реки Синд до устья реки Ганг, но и сумел расширить просторы своего правления от знаменитых хребтов Гималаев до Коморинского мыса. Словом, штурмовавшие приблизительно с 1 000 г. через Хайбарский перевал в Индийский субконтинент афганские племена на протяжении трёхсотлетнего правления остановились лишь на юге, не завоевав острова Цейлон; а так на всей территории Индийского субконтинента установили свои порядки.

Далее, вслед за афганскими династиями так называемые Индийские Моголы начали терзать эту территорию своими непрерывными набегами. В 1526 г. родоначальник их династии, Бабур — исключительная личность, сочетавший в себе качество доблестного победоносного витязя европейского стиля и одновременно мецената эпохи Возрождения, — в свою очередь, с целью вторжения на райскую территорию Индийского субконтинента, спустился туда через Хайбарский перевал и вступил на престол Дели. Позднее его внук Акбар (1556-1605 гг.) вошёл в историю Индии как один из самых благородных просветителей, прославившийся ещё и как беспрецедентный завоеватель своей эпохи; при нём царство Индийских Моголов (Бабуридов) распространилось по всему северу, а также по центральной и северо-западной частям Декана на Индийском субконтиненте, а во время правления шестого короля этой династии — Аврангзиба (1659-1707 гг.) — остальная часть Декана тоже вошла в их владение. Примечательно, что Акбар-шах, будучи королём-мечтателем, за 400 лет до разделения Индийского полуострова на Индию и Пакистан попытался сочетать индуизм с исламом и на этой почве создать новую конфессию в духе толерантности и взаимопонимания, которая могла бы быть приемлемой на всей территории субконтинента.

Следует особо отметить, что единство и целостность Индийского субконтинента были достигнуты именно через Хайбарский перевал, а точнее, говоря словами Рене Груссе, это было осуществлено (опять-таки через Хайбарский перевал) усилиями мусульманских завоевателей¹.

Весьма примечательно, что влияние природы и окружающей среды Индийского полуострова бросается в глаза даже при предварительном ознакомлении с санскритской литературой. Эта тема особо ярко выражена в шедеврах вышеуказанной литературы: в песнях Рамаяны (Ramayana), стихах Калидасы (Kalidasa) и гимнах Гиты Говинды (Gita Govinda) отражены во всей красе лесные цветы тропического региона и все густые выюнки. Такая литература, естественно, присуща тропическому региону, и поэтому насыщена лирикой. Однако в ней следует выявить и философскую мысль, отличающуюся, например, от европейского воображения необычайной быстротой созревания: как известно, с эпохи гимнов Упанишада (Upanichad — завершающая часть священных Вед, составленная как в прозаическом жанре, так и в поэтическом стиле, около 600 г. до н. э.) медитация у индусов возводилась до такой внушительной вершины, которой европейское воображение могло достичь лишь спустя несколько столетий. При Будде (563-483 гг. до н. э.) стала распространяться некая **философия страдания**, которая впоследствии была заимствована на Западе немецким философом Шопенгауэром. Причина появления подобных философских мыслей и мироустройства, по всей вероятности, заключается, в том числе, и в **отходе** (отделении, отклонении) **человеческого мышления от объективного мира** ввиду внезапного проявления стихии, что заставляет сторонников этих философских направлений, так сказать, «замыкаясь, войти в себя», путём медитации углубляться в себя. Иными словами, эти философские течения, составляющие основу многих конфессий, и будучи «ответной реакцией на произвол природы», настраивает людей на своеобразную пассивность, явно склоняя их быть интровертами (Introvert).

Как бы то ни было, в первые века нашей эры такие страны, как Индонезия и даже весь регион Индокитая приняли как брахманистскую религию, так и буддизм. Хотя Кампучия сохранила кхмерский язык, а Индонезия малайские диалекты, храмы Ангкора (Angkor), или явайский Боробудур (Boroboudour, построенный в IX в. в центре Явы) возведены для восхваления и мольбы перед богами индуизма — Шивой и Вишну, — или божествами буддизма — Бодхисаттвами (Bodhisatva). Исходя из этого, страны Юго-Восточной Азии иногда считают «внешней Индией». Следует отметить, что по весьма определённым соображениям, обширная территория Декан, которая занимает южную часть Индостана, тоже выделяется как «внешняя Индия».

4.2. «Тайнственность» китайского мышления

Еще один вариант культурного симбиоза воплотился в Китае и в некоторых других странах Дальнего Востока. **Китай двумя преградами изолируется от других восточных цивилизаций и от Азии вообще:** первая из них — пустынные просторы, а вторая — горные хребты. С самого начала Китаю было суждено оставаться материковой страной и опираться только на собственную территорию; к тому же его цивилизация отличалась сугубо земледельческим характером; отсюда его этнология, точнее, этнокультура [согласно некоторым космогоническим представлениям — гр. *Κοσμογονία* — происхождение мира], будучи весьма своеобразной, зиждется на аграрных, сельскохозяйственных началах. Стержневым смыслом этой культуры является идея некоей «вертикальной ориентации», предполагающей существование неперменной и постоянной связи между Землёй и сверхъестественными силами, находящимися

¹ Ibid, p. 157.

над нами. Согласно этому убеждению, человек находится в промежуточном положении, т. е. не является ни ангелом, ни дьяволом, а среди людей каждый раз появляется некто, кто обеспечивает установление связи между землёй и небом и заботится о совпадении «земледельческого цикла» со временами года (сезонами). Судя по этим преданиям, древнекитайский крестьянин верил, что «Всевышнее небо», подобно Богу евреев — Яхве (Jahve), ниспославшему райские блага израильтянам, сотворило ему эту тучную землю (лёсс), которая превосходит любые небесные блага, плодородную почву, считающуюся самой плодородной землёй; согласно преданию, эта почва гораздо лучше тех райских благ, так как она пригодна для выращивания любых бобовых и злаковых растений; китайцы сравнивали эту почву с чревом, несущим любые плоды. Именно благодаря этой почве земля Китая сравнивается с житницей. В районе Шэньси, что на западе Китая, бытует легенда, согласно которой «царевич проса» обладает божественным свойством, потому и стал богом гумён и по старинным преданиям китайцев считается прадедом, более того, родоначальником династии Чжоу, стоявшей у истоков исторического Китая (судя по официальной историографии, она составляла третью династию истории этой страны); отсюда император считался «сыном неба», олицетворявшим и духовное лицо, выполнявшее культовые земледельческие ритуалы — именно он открывал праздник «первой борозды».

Таким образом, будучи Верховным духовным лицом, отвечающим за соблюдение сельскохозяйственных ритуалов, император являлся одновременно и живым (действительным) олицетворением всей нации. Внутриполитическая прерогатива императора включала в себя, во-первых, предотвращение любого признака волнений или беспорядков местного характера, наносящих урон национальным интересам; во-вторых, подавление любого рода сепаратистских действий, угрожающих территориальной целостности и национальному единству; и, в-третьих, обеспечение благосостояния своих подданных, и с этой целью (в социальной сфере) император время от времени конфисковывал у людей узурпируемые ими земельные участки, остававшиеся необработанными, и заново делил их среди своих подданных. В то время как в его внешнеполитическую сферу входила забота о постоянном расширении пахотных земель и плантаций и надёжная защита их от посягательства кочевых варваров.

Примечательно отметить, что древние китайцы, относившиеся, судя по своей материальной культуре и цивилизации, к числу первобытных народов, в духовном плане были удивительно развитыми. **В течение первого этапа развития Китая**, продлившегося около тысячи лет, эта страна была вообще **замкнутой**, но, как не странно, именно в этот период, т. е. до начала первого столетия, здесь была заложена основа ключевых, жизненно важных институтов, канва философской мысли, искусства и политики.

Поворотным пунктом в истории Китая стал 121 г. до н. э., так как с этого времени императору У-ди (Wudi) из династии Хань (Han) удалось выгнать из страны Гунских агрессоров, установить юрисдикцию и суверенитет Китая над проходами Дуньхуан (Touan-houang) и таким образом открыть ряд проходов, ставших впоследствии коридором Шёлкового пути с выходом на Центральную Азию и древние цивилизации. В результате Китай вышел от изоляции, и начался, таким образом, **второй этап его исторического развития**, когда Китай вступил в **контакт с соседними странами**, что открыло путь к взаимному обмену материальными и культурными ценностями.

Выше упоминалось, что Китай считался сугубо материковой державой; в самом деле, наличие моря на побережье почти половины Китайского материка на протяжении столетий никак не могло привлекать внимание китайцев; отсюда их цивилизация на длительное время оставалась чисто материковой; этому было много причин. Во-первых, Китай, оставаясь длительное время замкнутой страной, ограничивался, так сказать, собственным бытием, подтверждение этому — археологические находки, относящиеся примерно к первому тысячелетию до н. э., к пе-

риоду правления династии Чжоу. Проведённые раскопки в районе древней столицы Китая — Аньян (An-yang), проливают свет на малоизвестные аспекты самобытной культуры древних обитателей этой страны. Изделия из бронзы, найденные в этой местности, выглядят вполне совершенными по своей форме, другие находки — изделия из кости, украшенные вырезанными на них изображениями человеческих лиц, являющихся, по-видимому, предками современных жителей Китая. Как эти, так и некоторые другие факты свидетельствуют о полноценности древней китайской цивилизации, оказавшейся в состоянии удовлетворить потребности населения и обеспечить необходимым средством для жизнедеятельности общества. Во-вторых, Китай граничит с соседями преимущественно на суше, а на море его единственно значительным ближайшим соседом в те времена считалась Япония; отсюда его правители увлекались больше своими материковыми возможностями, их заботила не только преодоление изоляции, но и охрана своих границ от недругов: неслучайно во II в. до н. э. император Цинь Шихуанди (Tsin Che-Houangti) построил Великую Китайскую стену, закрывавшую фактически двери страны перед внешним миром, а точнее не дававшие чужеземным агрессорам покорить Китай и разграбить богатство его самобытной культуры. Поэтому неудивительно, что **китайский менталитет** в силу захвата Китая монголами в те времена был сильно **подвержен чувством ненависти к чужеземцам**, переросшим впоследствии у большинства жителей страны в ксенофобию вообще.

В эпоху царствования двух династий — Мин (Ming, 1368-1644 гг.) и Цин (Ts'ing), — т. е. примерно в течение 500 лет, Китай проходил **третий период своего исторического развития**, характеризующийся, главным образом, попытками **установления контактов с западной цивилизацией**. К слову сказать, учитывая громадные просторы монгольской империи, многие иностранцы и прежде время от времени пребывали в Китае. Однако с крушением монгольской державы дороги, идущие по суше в Китай, были закрыты, тогда Запад мог открыть замкнутый Китай исключительно морским путём. На наш взгляд, это была попытка соприкосновения двух цивилизаций, прежде не имевших общения друг с другом, каждая из которых более 25 столетий самостоятельно эволюционировала, причём по собственному пути. Однако, как известно, такая попытка не могла привести к реальному сближению двух цивилизаций, чему препятствовали определённые причины (в первую очередь, мягко говоря, замаскированные экспансионистские замыслы ряда европейских держав, лихорадочное проникновение на, так сказать, «целый», «нетронутый» рынок, явно форсированное ещё и господствовавшим в то время над Европой колонизаторским духом, что ещё больше усилило недоверие китайцев к иностранцам).

К сказанному следует добавить, что, вопреки всем политическим переменам, произошедшим на протяжении продолжительных столетий в Китае, эта страна всегда — и, весьма, возможно, стихийно — оставалась верной по отношению к «Великим правилам», оставшимся от предков. **Первопричиной всех крупных исторических событий в Китае является либо переделывание общепризнанных позиций (и постулатов) на свой лад, либо возврат к, образно говоря, «обделённым» критериям и нормам.** Однако при всём этом основы жизненных укладов и институтов, также как и канва мышления и мирозерцания у китайцев остаются неизменными. Между прочим, порою бывали и случаи, когда адаптация к новым обстоятельствам (согласно такому укладу мысли) удавалась нелегко, однако всё-таки срабатывала. На наш взгляд, такая **изысканная обходительность** свойственна исключительно китайцам, когда ради соблюдения приличия они могут идти на примирение противоречий. **Только сквозь призму этой восточной мудрости постижение загадки столь необычайного уважения китайцами к своему прошлому и вознесения памяти о своих предках до уровня святости может быть достигнуто.**

Заложенные династией Чжоу (1027-770 гг. до н. э.) устои, по-прежнему сохранившие своё значение как «вечные устои Китая», фактически представляют собой некие «памятники», остав-

шиеся от великого императора, никогда не вступавшего на престол. По существу, первым актом императора Фа (Fa) из этой династии стал тот его поступок, что, свергнув империю Инь (Yin), посмертным присвоением своему покойному отцу титула Вэнь-Ван (Wen-Wang, в значении царя-мудреца) вознёс его на высокий престол императора, оставив себе титул У-Ван (Wou-Wang, в смысле царя-воина), этим он поставил себя на одну ступень ниже отца, тем самым решил уточнить (однозначно объявить), что государственный пост находится выше военного чина, одновременно недвусмысленно дал понять, что если отец не был императором, то сын не имеет права стать таковым (т. е. императором). Впоследствии эти правила стали основой нравочужения конфуцианства — одной из древнейших китайских религий, восходящей к V в. до н. э. Её основатель Кун-цзы (собственно Конфуций) составил свод философско-этических правил о добропорядочности и нормах поведения в цивилизованном, «полноценном» и «непорочном» обществе, во многом заимствованных из наставлений Вэнь-Вана, почётного родоначальника династии Чжоу. Приходя к власти, Фа, сын Вэн-Вана, в противоположность европейской аристократической верхушки установил административную иерархию соразмерно с масштабностью поместья, упорядочил налогообложение и вообще обосновал устои общественной жизни. Восхищаясь беспрецедентным до того времени всеобъемлющим нововведением династии Чжоу и видя в нём рациональное зерно — а именно отстаивание незыблемости установленных небом (ввиду небесного, т. е. божественного происхождения института верховной власти — императора, считавшегося «сыном бога») общественных порядков, — древнекитайский мыслитель Конфуций разработал свой конфессионально-этический свод общественных правил, регулирующих поведение человека при всех обстоятельствах — как в личной жизни, так и в обществе. В этом плане мировоззрение Конфуция, в отличие от европейского подхода, не противопоставляет индивидуума и правительства, а наоборот, ставит человека перед семьёй. Здесь семья выступает основополагающей ячейкой нации, являясь краеугольным камнем культа предков и любви между отцом и сыном; все члены семьи несут ответственность за оплошность, допущенную одним из них, зато имеют право разделять его успехи, быть совладельцами его имущества.

Отличительной чертой китайского **мышления**, пожалуй, можно назвать его **ассоциативное начало**: во главу угла всех понятий, в той или иной степени относящихся ко всем аспектам китайской мысли, непременно ставится нечто вроде сюжетного комбинирования ощущения природы, чувства прекрасного, вкуса, искусства, поэзии и т. п., искусно обогащённого эпитетами и аналогами, заимствованными из реальной жизни, и вдохновлённого потусторонними силами. Отсюда китайская цивилизация является верным отражением исторически сложившегося общественного бытия, а китайский язык, словно зеркало, отражает её; другими словами, язык выступает выразительным атрибутом этой цивилизации, перевоплощённой в мысли. Вот почему в китайский язык много сравнений, аналогов и эпитетов вошло из мира животных и растений, периодичности времени (сезонов) года и даже из различных этапов сельской жизни. Подтверждение тому — многочисленные примеры, содержащиеся в классической художественной литературе Китая. В частности, говоря об аскете, целиком и полностью погружённом в медитацию, китайский писатель Чжуан-цзы его «застывание» сравнивает с состоянием «крестьянина, которого неожиданно покидает его товарищ».

Конфуций с присущей ему особой трезвостью ума, говоря о природе, во главу угла ставил поклонение духам земли и почвы, соблюдение порядков сельской жизни. Размышляя о природных ландшафтах и явлениях и думая о разрушительных селевых потоках и бурных наводнениях как проявлениях стихийного бедствия, с одной стороны, и отличающихся от них благодатных дождях, столь нужных для орошения маловодных, пустынных местностей, — с другой; о разнице между неослабевающей суровостью циклического вращения земли, ведущего к периодичности (порою с явным нарушением аномального характера продолжительности) сезонов и плодород-

ности аллювиальных слоёв почвы тучных пахотных земель, словно облегчающей эту ничёмную аномалию, приходил к идее о создании совершенного государства. Ибо в таком государстве «разнузданная воля» правителей могла утомиться под воздействием врождённой человеческой доброты; проявлением такого образа мысли выступает символическое выражение «дракона» империи, так как сам этот дракон является метафорой, указывающей на легенду о воде, олицетворяющей некое живое существо, вращающегося на море и воздухе, которое создаёт дождь и по его приказу гром грянет и ударит молния. Эта идея отражена в формуле «Чжэнь-цзю» (Jen-yi), сводящейся к «доброте и справедливости», строгости, сочетающейся с попустительством; одновременно эта метафора больше подходит к обществу с жёстким традиционным иерархическим порядком, где правитель, согласно выражению Пеги (Pegu), должен «править с тяжёлой стопой и лёгкой рукой».

С позиции последователей конфессии даосизма (по-французски — Тао), сама природа является прямым подтверждением того, что лучше всего вести простой образ жизни и даже целесообразно придерживаться «естественной жизни». Даосизм как религиозно-мистическое течение возникло в Китае за сто лет до Платона благодаря философу Лао-цзы (Lao-tseu), автору «Книги о Пути и Добродетели». Судя по его утверждению, всё зло мира проистекает из отхода от Дао (путь, добродетель), подразумевающего универсальный мировой порядок, универсальный закон, управляющий как природой, так и нравственностью. Лао-цзы (и, переключаясь с ним, Чжуан-цзы) в распорядке (а точнее, закономерности) природы видит основополагающий принцип, или «путь», именуемый Дао (или, по выражению Рене Груссе, Тао)¹, который, в конечном итоге, сводится к тому, что человек должен полностью отдаться (покориться) этому принципу и что ему не следует замышлять изменить естественный ход или даже попытаться проанализировать его сущность². По словам Лао-цзы, быть нравственным — значит жить в согласии с Дао, быть безнравственным — значит отступать от Дао. Погибла справедливость, ибо люди не следуют Дао. Отсюда вытекал вывод, что человечество должно вернуться к своему «пути». Устройство мира, о котором мечтал Лао-цзы, в общих чертах сводится к следующему: «Пусть государство будет маленьким, а население — редким. Если в государстве имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко от своих мест. Если в государстве имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставлять. Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одевание красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг друга, пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга»³.

Мало кому пришла в голову мысль о том, что в Китае, согласно феноменальности менталитета и уникальности образа мысли, политика (как и социальные проблемы) всегда и при всех условиях ассоциируется с любовью к природе и уму непостижимым вдохновением пронзительности искусства. Порой такая ассоциация общественно-политических сюжетов выражается методами иносказания и абстракционизма, которые присущи, судя по общепринятым правилам и аксиомам, художественному образу выражения мысли. Причина этого, как нам представляется, кроется в мифологизированном восприятии китайцами самой действительности; весьма удивительно, что сама мифология первопричину всех явлений ищет в божественном начале. Повидимому, исходя из этого, так сказать, ассоциативного восприятия реалий, китайцы используют цифры ввиду присущего им существенного, неотъемлемого значения, составляющего их атрибутику, несмотря на их арифметическое применение. Согласно китайскому полумифическому

¹ Ibid, p. 255.

² Ibidem.

³ См.: «Дао дэ цзин». — В кн.: Древнекитайская философия, М., 1972, т. I, стр. 138.

представлению, магические линии, имеющие мифический характер и, видимо, изображённые на побережьях Жёлтой реки, являются творениями богов. В основе этого предания (если хотите, загадки или, согласно нашему предположению, оккультного представления) лежит тот самый магический квадрат европейских (французских) математиков, в центре которого находится цифра 5. Данная цифра встречается в 5 факторах природы: воде, огне, дереве, металле и почве, — могущих «получиться» друг из друга либо «уничтожить» друг друга; однако, во всяком случае, они могут смешиваться с 5 цветами, 5 вкусами, 5 артериями человеческого организма, 5 основными направлениями и т. п. При помощи этого оккультного представления разъясняют все явления природы, всякие явления сопоставляются с ними и даже делают такие сдвиги, что некоторые перемены тоже разъясняют этим способом. Об этом подробно записано в трактате «Хун фань» (Великий закон), и те, которые были известны как «жоу» (Jou), а впоследствии их стали называть «литераторами», обычно обращались к этому трактату. К слову сказать, Конфуций носил титул «жоу», а Лао-цзы работал библиотекарем императоров династии Чжоу.

Однако что касается распространения буддизма в Китае, то все специалисты сходятся во мнении, что это религия в 65 г., т. е. в эпоху правления династии Хань (Hans), проникла в китайскую среду. Благодаря завоеваниям легендарного полководца Бань Чао (Pan Tch'ao), свергнувшего династию Гунов (Houans) и положившего начало появления китайских колоний, большинство оазисов бассейна р. Тарим было покорено Китаем. Аннексированные, таким образом, территории китайцами задолго до этого были включены в ареал буддизма, и его проповедникам удалось проникнуть отчасти в некоторые области самого Китая. Реальное распространение буддийского культа началось в Китае с прихода парфянского принца Ань Шигао (An Sheu-Kao), ставшего буддийским монахом. Однако многие аспекты и постулаты этой религии сильно тревожили китайцев. К примеру, запрещение монархам вступить в брак противоречило неизменным требованиям поклонения предкам; или пренебрежение мирским имуществом и состоянием и, тем более, — метемпсихоз и т. п. При всём этом, однако, вскоре эти постулаты и принципы стали приемлемы конфуцианству и даже даосизму. Сказанное выше, помимо затронутой нами темы о диалогическом характере различных конфессий и вероисповеданий, да и о возможности симбиоза неоднородных культур, свидетельствует ещё и о весьма совершенной способности к всевозможной приспособляемости, считающейся атрибутом китайского менталитета; свидетельство, косвенно подтверждающее и склонность китайцев к философско-религиозному эклектизму.

Подводя черту под всем вышесказанным, считаем целесообразным подчеркнуть следующее. Как правило, необходимым условием, а если выразиться точнее, залогом необратимости (хотя бы судя по китайскому образцу) естественного культурного симбиоза является существование веками сложившегося устойчивого распределения функций и сфер влияния между основными системообразующими конфессиями. Хотя порою немаловажную роль в деле утверждения этого феномена уделяется степени зрелости (особенно если брать в качестве примера традиционные, строго дифференцированные сословные общества) социокультурной среды и состоянию общества в целом. Неслучайно, говоря о китайском обществе, американский исследователь Роберт Редфилд соглашается с мнением Ван Чуаньшаня, который утверждал, что при изучении религиозной жизни китайцев необходимо оперировать не столько подразделением на три школы: конфуцианство, буддизм, даосизм, — сколько разделением на два уровня: уровень масс и уровень образованного меньшинства¹.

¹ Redfield R. Peasant Society and Culture. — In: The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago, 1961, p. 47.



*

Таким образом, унаследованная Хорасаном культурная среда представляла собой сложное сплетение разношёрстных компонентов совершенно разных миров, исторически образовавшихся в неодинаковых условиях (как природных, так и социальных) и олицетворявших довольно пёстрые жизненные уклады и мироустройство, но вступивших в силу благоприятствующих обстоятельств в определённую корреляцию. С учётом широкого спектра составляющих компонентов своего культурного ареала Хорасан фактически выступал по существу контрастным пантеоном многообразных храмов (причём отнюдь не в смысле габаритности и даже не с точки зрения архитектурного стиля, — что немаловажно и в известной степени отражает образ жизни и уровень развития интеллекта определённой исторической эпохи, — а исключительно исходя из отличительных черт «конфессиональной символики», образно говоря, идентифицирующих не только каждую религию, но и различные её ветви), словно музеем святости, землёй **возвышенной духовности**. Благодаря длительному стихийному синтезу совершенно разновекторных ценностей, чему в некотором смысле способствовала ещё и толерантность официальной религии, на территории Хорасана, правда, местами и анклавами, т. е. там, где природные условия благоприятствуют этому, — забегая вперёд, скажем, что-то вроде средиземноморского климата, — некоторые элементы совершенно различных культурных миров вследствие весьма уникальной коэволюции как бы находят своё новое рождение, и, говоря словами Груссе, совершается «последнее греческое чудо»¹ — рождается, так сказать, «гибридное» греко-буддийское искусство.

Небольшой экскурс в историю, пожалуй, может лучшим образом пролить некоторый свет на определённые стороны той «исторической почвы», на фоне которой начала складываться культурная среда в Хорасане. Тем более что феномен «исторической почвы», в свою очередь, включает в себя следующие основные компоненты: «географическую почву», состоящую из природных условий и тех изменений, которым они подвергаются в ходе естественноисторической эволюции; «человеческий субстрат», включающий исторически сложившиеся на определённой биологической основе черты характера, способности, стремления, мировоззрения и т. д.; наконец, «культурную почву», или «все плоды культуры», которые достаются той или иной исторической эпохе.

4.3. Греческий элемент

Под «греческим элементом», исходя из выдвинутого нами замысла, мы подразумеваем, прежде всего, **греческую мысль в её историческом контексте**, возникшую на территории, считающейся, по совершенно справедливому выражению Р. Груссе, «**воплощением нежности и спокойствия на Земном шаре**»². Судя по всему, греческая мысль суть не первобытная мысль, а, наоборот, основана на богатом прошлом. Греки называли логику «близнецом» философии, в то время как **сама философия благодаря их стараниям заменила теологию и эмпирические науки**; они как в теории, так и в практике первое место выделили разуму. Таким образом, их **рационалистический подход**, с одной стороны, и **суфийский метод**

¹ See: Grousset R. et Deniker G. Op. cit., p. 86.

² Grousset R. et Deniker G. Op. cit., p. 28.

восточных народов, — с другой, оказались двумя основными полюсами, между которыми развивались греческая культура и цивилизация, и в V в. до н. э. она достигли своего апогея. В этом контексте можно согласиться с мнением Бертрана Рассела, столь удачно высказавшегося (в книге «История западной философии»), что в истории нет ничего более ужасного или труднообъяснимого, чем внезапное появление цивилизации в Греции.

В самом деле, Ионические острова, расположенные в Средиземном море вблизи побережья Малой Азии, на рубеже XII-VIII вв. до н. э. выступали немаловажной средой для симбиоза ахейской (Akhaia)¹ и азиатской культур. Ахейская цивилизация была смешана ещё и с некоторыми элементами культуры острова Крит, со столицей Кносос (Knossos) на Эгейском море, (явившейся столицей царя Миноса во втором тысячелетии до нашей эры, и цивилизация этого острова по своему возникновению значительно превосходит греческую цивилизацию), подвергшейся, в свою очередь, значительному влиянию египетской цивилизации, в то время как азиатская цивилизация представляла собой смешение вавилонской, древнеиранской (маздаецкой), финикийской и остатков других античных цивилизаций. Одним словом, грекам достались все плоды стародавних культур и цивилизаций. Судя по утверждению авторов книги «История философии в исламском мире», Ханна ал-Фахури и Халиль ал-Джара, то, что мы называем греческой цивилизацией, являет собой не что иное, как результат древних критской, микенской², ахейской и догреческой цивилизаций, господствовавших одна за другой над городами Греции и прилегающими странами, смешавшихся с другими цивилизациями и вступающих с ними во взаимодействие, как по суше, так и морским путем³. Следует особо отметить, что и в сфере письменности греки находятся в долгу перед другими цивилизациями: согласно утверждению авторов вышеупомянутого произведения, согласные буквы греки позаимствовали у финикийцев, а гласные буквы своего алфавита изобрели сами; при помощи этого «относительно совершенного» алфавита они сумели записывать философские мысли, и этот алфавит сыграл неоценимую роль в развитии греческой культуры⁴. «Гениальность» греков, по мнению вышеуказанных авторов, заключается в том, что, «вобрав» новые элементы от других народов, греки сумели, искусно объединяя совершенно разнородные элементы, структурировать их в виде философских направлений, не терявших до сих пор своей доминанты над другими началами в объяснении человеческой мысли⁵. Быть может, главнейшая заслуга древнейших греческих мыслителей, в той или иной степени известных истории либо тех, чьи труды (хотя бы фрагментарно) дошли до нас, заключается в том, что им удалось, кропотливо и скрупулёзно разрабатывая чёткие, надёжные критерии логического мышления, провести грань между наукой и лженаукой, преодолевая тем самым мифологию и суеверие. Разумеется, проделанная ими в этом направлении работа несравненно ценнее того, что сами они творили. Иначе говоря, это был фактически революционный скачок в развитии человеческого мышления, качественно новое направление в сфере умственной деятельности, и этот феномен нами квалифицируется как «возникновение уникальной возможности средиземноморского сознания».

«Вхождение» греческого элемента в Хорасан начинается с «Восточного похода» Александра Македонского. Вследствие этого необъятная империя Ахеменидов в IV в. до н. э. распалась под натиском греков, и «Большой Иран» фактически с этого времени перестал суще-

¹ Akhaia — название местности на севере Греции, известной своей высокоразвитой византийской цивилизацией, помноженной на изнеженную франко-итальянскую культуру XIV-XV вв.

² От греческого слова Μικεναι — южная часть греческого полуострова, цивилизация которой предшествовала греческой.

³ Ал-Фахури Ханна, Ал-Джар Халиль. Указ. соч., стр. 27.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

ствовать. Александр Великий, как о нём отзывается знаменитый историк Хорасана Абу-л-Фазл Байхаки в своём произведении повествовательного жанра — «Тарих-е Байхаки», был мужем, огонь владычества коего обрёл силу, взвился вверх на несколько весьма недолгих дней, а затем сделался пеплом. Захватывая великие царства и бродя по благоустроенным областям мира, он вёл себя так, как будто кто-то проходит разные местности, дабы ими [только] полюбоваться. Когда же он захотел, чтобы государи, которых он победил, склонились перед ним и посчитали себя ниже его, то впрямь было похоже на то, будто они ему [в том] торжественно поклялись, а он ту [клятву] приравнял к [настоящей], чтобы она не казалась ложной. Какая польза кружить по свету? — задаётся вопросом историк Хорасана, имея в виду «Восточный поход» грека Александра, и размышляет дальше: Царю нужно быть правителем властным. Когда он захватывает какое-нибудь царство или страну, но не может прибрать их к рукам и вскоре уже тянется за другим царством и всё так же проходит дальше, оставляя его в небрежении, то все языки получают полную возможность говорить: «Он слаб и проявил полное бессилие». Историк Хорасана далее продолжает: Самыми великими подвигами Александра, описанными в книгах, считают то, что он убил Дария, который был царём персидским, и Фора [Пур, — Байхаки, видимо, использует какой-либо арабский источник: у арабов нет буква «П», и они заменяют её буквой «Ф»], царя Хендустана. Против каждого из этих двух мужей он совершил преступление, весьма мерзкое и большое. Преступление против Дария состояло в том, что он в Нишапуре, на войне, пробрался под видом посла в войско Дария. Александра опознали и хотели схватить, однако он [успел] бежать, а Дария убили его же доверенные люди, и всё пошло кувырком. Преступление против Фора заключалось в том, что, когда между ними поднялась война и затянулась, Фор вызвал Александра на единоборство, и оба пошли друг на друга, а это недопустимо, чтобы государь подвергал себя такой опасности... Словом, — продолжает далее хорасанский историк, — Александр был мужем внушительного вида, громогласный и мечущий молнии, наподобие тучи весной и летом, ибо он пронёсся над царями на свете, излил дождь и снова исчез... После него, — заключает Байхаки, — царство греков продержалось и длилось на земле пятьсот лет. Оно существовало благодаря правильному совету, который дал Аристотель, наставник Александра, сказав: «Царство надобно разделить между царьками, дабы они занимались друг другом и не покушались на Рим». Их называли сатрапами¹.

В историческом плане «Восточный поход» Александра Великого нами расценивается ещё и как стремительное расширение географии влияния греческого элемента, а в широком смысле — средиземноморского сознания, олицетворённого древнегреческой цивилизацией, фактически вступившей в эпоху своего развития, известной истории под наименованием эллинизма. По словам афганского исследователя Мохаммада Али, военные победы Александра Великого (334-323 гг. до н. э.) привели к расширению ареала греческой культуры за пределами нынешней Персии, вглубь долины Окса и равнин Jaxartes (северный Афганистан и Русский Туркестан) вплоть до низменности реки Инд².

Согласно некоторым предположениям, Александр Великий замышлял разделить свою империю на два королевства: Македонское, которое могло бы простираться от Средиземного моря до Евфрата, и Иранское, которое охватывало бы пространство от Евфрата до Синда. Однако, его основные преемники — Селевкиды, — как об этом пишет Рене Груссе, не следовали его заветам и столицей своей империи выбрали сирийский город Интакию, что находится на побережье Средиземного моря. Их взоры были направлены на Средиземное море, и своё правление

¹ Байхаки Абу-л-Фазл. История Мас'уда (1030-1041), пер. с персидского, введ., коммент. и прил. А. К. Арендса, М.: Наука, 1969, стр. 163-165.

² Mohammad Ali. Op. cit., p. 10.

они считали зависимым от греческой епархии, и таким образом их чувство привязанности к Ирану стало утрачиваться¹.

Тем не менее, «греческий элемент» не исчез бесследно с земли «Большого Ирана» и параллельно с продолжением восточного похода Александра Великого внедрялся в социокультурную почву Востока, отчасти в Хорасане и в Индии. В Хорасане это произошло в виде зарождения греко-бактрийского государства; факт, исторически совершившийся благодаря Александру Великому, отделившему Бактрию от остальной части «Большого Ирана» после разрушения государства Ахеменидов. Между тем, следует особо подчеркнуть, что Бактрия в своё время, задолго до греческого проникновения на эти просторы, имела своё царство, которое оценивается академиком В. Бартольдом как древнейший центр «иранской культуры, может быть, также иранского государственного строя» — т. е. «нынешний Балх, к югу от Амударьи»². Судя по тем же сопоставлениям, эта самобытная культура, по всей видимости, стояла намного ниже культуры народов, обитавших на побережьях Средиземного моря и в бассейне рр. Евфрата и Тигра. В дальнейшем, когда Бактрия, будучи восточной частью «Большого Ирана», была подключена к державе Ахеменидов, жизненный уклад народов этих краёв, в первую очередь бактрийцев и согдийцев, заметно отличался от обычаев жителей западного Ирана; согласно описанию Страбона (Strabo), согдийцы и бактрийцы в древности (до «Восточного похода» Александра Великого) по образу жизни и по нравам мало чем отличались от кочевников³.

В пользу самобытности жизненного уклада древних обитателей Бактрии говорит ещё и отсутствие влияния на него других известных истории того далёкого периода культурных очагов: вследствие отсутствия каких-либо достоверных свидетельств учёными не установлено факта какого-либо влияния на культуру согдийцев и бактрийцев со стороны Передней Азии (Ассирия и Вавилония) или со стороны Индии. Предания о походах ассирийцев в Среднюю Азию не подтверждаются ассирийскими надписями. Торговые сношения, по-видимому, были, но и о них можно говорить лишь предположительно (судя по «Ассиро-вавилонским источникам», стр. 356, составленным И. Дьяконовым), на основании времени появления на Западе, прежде всего в развалинах древних городов, среднеазиатских минералов, и на основании распространения среднеазиатских фауны и флоры, например, бактрийского, т. е. двугорбого, верблюда, изображение которого находится на обелиске ассирийского царя Салмансара II, поставленном в 842 г. до н. э.; двугорбые верблюды здесь упоминаются среди дани, доставленной одним из владельцев нынешней Армении⁴; некоторые исследователи (в том числе Хоммель) указывают на сходство головного убора погонщиков этих верблюдов с головными уборами киргизов⁵. Как утверждает академик Бартольд, родиной лошади тоже считается Средняя Азия⁶. Изображение лошади не встречается на египетских памятниках первых 14 династий; появляется оно со времени вторже-

¹ Grousset R. et Deniker G. Op. cit., p. 85-86.

² Бартольд В. В. Сочинения. т. VII — Историко-культурный обзор Ирана, стр. 37. [Согласно дополнению Бартольда], сведения о существовании доахеменидского государства на территории Бактрии восходят к Ктесию, в последние годы их пытались сопоставить с археологическими данными. См.: Prasek. Geschichte, Bd. I, s. 50-54; Дьяконов М. Сложение классового общества; Массон В. Проблема древней Бактрии; Frye. The Heritage of Persia, p. 39; История таджикского народа, т. I, стр. 154-159, 510-511; Массон-Ромодин. История Афганистана, т. I, стр. 47-50; по: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 37.

³ Страбон, XI, 11, в переводе Стратановского, стр. 488.

⁴ Понятие двугорбых верблюдов (акад. udru) в ассирийских источниках становится обычным со времени Тиглатпаласара III (745-727 гг. до н. э.), что позволяет датировать установление тесных связей переднеазиатских стран с племенами восточной Мидии (и через посредство мидян с Восточным Ираном) VIII в. до н. э. Ср.: Eilers. Demavend, 329; Янковская. Некоторые вопросы, стр. 39-40; Дьяконов. История Мидии, стр. 192. — По: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 38.

⁵ Hommel. Die Namen, s. 218, Anm. 3. — Цит. по: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 38.

⁶ Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 38.

ния пиксосов, которое относится, по-видимому, к III тысячелетию (более точное определение хронологии египетских династий остаётся спорным, тем более что её детальное изучение выходит за рамки нашей темы)¹. Из минералов можно указать на, несомненно, добывающуюся в Средней Азии ляпис-лазурь; по словам Масперо [Histoire, t. I, p. 470], этот минерал встречался среди предметов, получаемых фараонами 12-й династии из Азии. Из ляпис-лазури готовилась синяя краска для орнаментов, встречающихся ещё и на стенах дворца ассирийского царя Ашшурнаснапа, в первой половине IX в.²

Отсутствие достоверных фактов встречается и в плоскости «этногенеза» Бактрии (в плане переселения арийцев на эту территорию) и, если можно так выразиться, «историогенеза» главного её города — Бактры (впоследствии Балх). Из-за этого невозможно точно указать, откуда арийские племена пришли сюда и в какое историческое время приступили к основанию города. Наводящей мыслью о выборе места, на наш взгляд, может стать географическое (т. е. природное) качество самой территории Бактрии, что объясняется необычной тучностью земли, образованной благодаря реке Βάχτρος (ныне Балхаб) в виде чудесного оазиса прямо при её выходе из гор; оазиса, намного превосходящего все остальные оазисы, расположенные на всём этом пространстве.

Нельзя упускать из виду и топонимического аспекта этого феномена. Бактрия (древнеперс. Βάχτρι — иранская, но не персидская форма названия)³ — это по Фраю, в то время как академик Бартольд предлагает следующее толкование слова «Бактры»: «В древнеперсидских надписях Βάχτριś (ещё сирийская III в. н. э. bhtrt' — «бактриянки»), в Авесте Вахдиś (учёная реконструкция, мнение Маркварта: Erānšahr, s. 88)»⁴. Бактрия, согласно Фраю, была страной, занимавшей территорию современного Афганского Туркестана, к югу от р. Амударья [древнего Окса]. Отметим: это было высказано Фраем в 1963 г., т. е. когда его книга вышла на языке оригинала, однако спустя несколько лет (10 мая 1969 г.) в предисловии к русскому переводу своей книги «The Heritage of Persia» Ричард Фрай ещё добавляет: «Показательно, что открытые в Афганистане памятники искусства и культуры Южной Бактрии перестали быть загадочными лишь после того, как их удалось связать с находками, сделанными на территории Северной Бактрии — нынешнего Таджикистана — советскими археологами»⁵. Главный город носил то же наименование, что и область в целом. Оно может происходить, как предположил Маркварт⁶, от названия реки Βακτρος (согласно предположению Плиния, VI, 48, 52). Столица Бактрии, подобно Мерву, имела важное стратегическое значение: она господствовала над путями, шедшими на юг — в Индию, через Гиндукуш, на восток — в Китай — и на север — в Согдиану. Этот факт, подтверждённый ещё и академиком В. Бартольдом, описывается несколько иначе: «Сделавшись главным городом местности, Бактры, как впоследствии Балх, явились и центром торговли с Индией, хотя некоторые оазисы соединены с бассейном р. Инд более удобными путями; сношения между Балхом и Индией происходили преимущественно по долине Хульма, а не по долине Балхаба»⁷. Дальнейшее развитие этой темы у Бартольда, в основном, направленное на критику классических (т. е. греческих) и арабских географов, выглядит более «отвлечённо», не имея прямого отношения к Бактрии, и, следовательно, не входит в рамки изучаемой нами темы.

¹ О лошади в Передней Азии и времени появления её в Египте см.: Дьяконов. История Мидии, стр. 122-125.

² Justi. Geschichte, s. 264.

³ Согласно примечанию Фрая, собственно персидская форма — Βάχσι — засвидетельствована в эламской передаче ba-ak-ši-iš. — См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 75.

⁴ Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана, стр. 41 (дополнение в виде примечания).

⁵ См.: Фрай Р. Указ. соч., стр. 12.

⁶ Markwart J. A Catalogue of the Provincial Capitals of Erānšahr (Pahlavi text; version and commentary), ed. by G. Messina, Roma, 1931 (Analecta Orientalia, 3), p. 34.

⁷ Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 41.

Бактрия была при Ахеменидах важнейшей сатрапией всего Восточного Ирана; позднее, как об этом упоминалось, во время «Восточного похода» Александра Великого она стала центром греков, остановившихся здесь и, согласно утверждению Фрая, отправлявшихся отсюда завоевать Северо-Западную Индию¹.

Бактрийцы говорили на восточноиранском наречии, весьма близком первоначально к согдийскому, но многократные и продолжительные вторжения чужеземцев на территорию плодородной и необыкновенно богатой низменности, лежащей между Оксом и горными хребтами, привели к неудержимому смешиванию этнического состава населения, стало быть, и к серьёзному изменению социокультурной среды и средства общения — т. е. языка коренных жителей. В результате начался процесс деформации, вытеснения «оригинальных» бактрийских слов из сферы общения и, в конечном итоге, стихийное вымирание этого языка, так что, согласно утверждению Фрая, [теперь] мы почти ничего не знаем о языке бактрийцев в древности².

Как было отмечено, академик В. Бартольд, ссылаясь на западные источники, упоминает о вывозе минералов [ляпис-лазури] из Средней Азии³ в Переднюю Азию и даже в Египет. Ричард Фрай, соглашаясь, в принципе, с этим мнением и как бы делая ещё один шаг вперёд (т. е. уточняя место, откуда добывали этот минерал), тем самым выдвигает другое предположение. Вот что он пишет: «Горы Бадахшана были, по-видимому, единственным источником лазурита [ляпис-лазури] для древнего мира. Если это так, то бактрийцы должны были очень рано установить связь с Ближним Востоком — предметы из лазурита в Египте и в Месопотамии обнаружены в погребениях, относящихся к III и II тысячелетиям до н. э. Когда Дарий пришёл к власти, сатрапия Бактрия осталась верной ему, в то время как большинство других сатрапий было охвачено восстаниями»⁴.

Судя по географическому расположению Бактрии, по всей вероятности, товары в Бактры в те времена привозились исключительно по караванным, а не по водным путям, как полагали классические авторы. Возвышению политического и торгового значения Балха могло содействовать также его положение в центре восточноиранского мира. По утверждению географа IX в. Якуби, что, однако, вызывает некоторое сомнение, Балх находился на одинаковом расстоянии от Ферганы, Рея, Систана, Кабула, Кандагара, Кашмира, Хорезма и Мультана⁵.

Подробного описания старинного города Бактр не имеется; до нас дошли лишь фрагментарные известия о том, что город был расположен на равнине, где река выходит из гор, в трёх днях пути к югу от р. Окс, и что цитадель его стояла на возвышении⁶.

Между тем и в эпоху «исламского проникновения» арабским географам не удалось более обстоятельно изучать этот край. С их слов выходит, что расстояние между Балхом и Амударьинским побережьем проходили в два дня. Это расстояние определяется в 12 фарсахов. К этой теме мы вернёмся несколько позже.

При изучении географического положения греко-бактрийского государства и его масштабы культурного охвата следует отметить, что оно простиралось на запад до р. Герирод, служившей при жизни академика В. Бартольда (ибо он даёт такое описание греко-бактрийскому государству в своём произведении «Историко-географический обзор Ирана», стр. 44-45) на значительном протяжении границей между Персией и Афганистаном и ниже — между Персией и

¹ Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 75.

² См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 75.

³ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Историко-географический обзор Ирана, стр. 38.

⁴ Фрай Р. Указ. соч., стр. 75.

⁵ Якуби. Кетаб ал-булдан, стр. 287-288.

⁶ Tomaschek. Baktra, s. 2804; о раскопках города Бактры — ныне балхское городище в Мазар-е-Шарифской провинции — см.: Schlumberger. La prospection archeologique; Gardin. Ceramiques; Young. The South wall; Мандельштам, О некоторых результатах, стр. 415-424; Массон-Ромодин, История Афганистана, т. I, стр. 73-74, 122-123, 169.

Россией. На юго-востоке греко-бактрийские цари подчинили своей власти область за внушительными хребтами Гиндукуша, причислявшуюся в то время к Индии; к Индии иногда также причисляли область по верхнему Гильменду, главным городом которой тогда явился Кандагар, область, известную у классических писателей-географов под названием Арахосии (Harakhushti в Авесте)¹; в описании парфянских провинций у Исидора Харакского Арахосия носит название «Белой Индии». Эпохой высшего могущества греко-бактрийского царства была первая четверть II века до н. э., когда Евфидом и его сын Дмитрий покорили все области по р. Инд до моря, а на северо-востоке захватили горные области до владений серов, т. е. китайцев, и фаунов, в которых Гутшмид² видит одну из тибетских народностей; Томашек³, по-видимому, с большим основанием, считает их гуннами, хунну китайских летописей; Гутшмит⁴ полагает, что целью этих походов было установление правильных торговых связей с Китаем, что едва ли основательно, так как китайцы до посольства Чжань Цзяна не имели никаких известий о «Западном крае» (в силу своего замкнутого образа жизни, о чём шла речь в начале этого раздела).

Будучи исключительно средиземноморской культурой, эллинизм может укорениться навсегда лишь в тех краях, где встречаются некоторые природные условия и элементы, схожие с географической средой Греции. Многие исследователи (в том числе Рене Груссе) склонны считать, что такие [весьма редкие] условия можно найти на берегах Анатолии, Сирии, Ливана, в Египте, Кипре, на Сицилии и в Салон-де-Прованс, что находится на юге Франции; разумеется, в числе таких уникальных уголков со средиземноморским климатом следует упомянуть и отдельные участки Кабульской долины (по выражению Груссе, район «древней Капись»⁵) или область Гандхары (современные районы Пешавара и Джалалабада⁶). Именно в области Гандхара, простирающейся между высокогорными территориями Афганистана и южной низменностью тропической Индии, образована «географическая исключительность», где, поистине, совершенно, согласно образному выражению Рене Груссе, последнее «греческое чудо», оказавшееся благотворной средой для синтеза греко-буддийского искусства. К сказанному выше следует также добавить, что в то время благодаря удивительной гармоничности «средиземноморского сознания» (как человеческого субстрата) и «восточной духовности» (как культурной почвы) происходила **своеобразная коэволюция** этих двух феноменов, имевшая своим результатом фактическое укоренение греков как этнического меньшинства на территории «Зирай» (Гандхара) и нынешнего Афганистана (правда, в виде анклавов), с одной стороны, и структурирование их правительственных организаций на этих территориях, — с другой. Хотя Хорасан в целом был подвержен иранофилии, и эта черта в нём доминировала навсегда. Тем не менее, как уже было сказано выше, чувство преданности к культу предков не вызывало у арийского большинства неприязни к нравам и образу жизни других обитателей страны. Более того, даже после свержения Селевкидов парфянами (династией Аршакидов), правившими в Хорасане более трёх с половиной столетий (с 140 г. до н. э. по 220 г. н. э.), благосклонность к греческой цивилизации у арийцев, по-видимому, осталась неизменной. Убедительное свидетельство тому — стихийное смешение путём длительного естественного синтеза некоторых основополагающих элементов культурного бытия как греков, так и арийцев, в виде эллинистических и арийских образов, традиций и жанров, нашедших своё отражение как в сфере искусства, так и в быту.

¹ Авестийская форма названия области — Haraḥvaiti, древнеперсидская — Harahuvati.

² Geschichte Irans, s. 45.

³ Zur historischen Topographi, I, s. 205.

⁴ Geschichte Irans, s. 44.

⁵ Grousset R. et Deniker G., Op. cit., p. 86.

⁶ Фрай Р. Указ. соч., стр. 77-78.



4.4. Буддийский элемент

Философия индусов, как об этом уже говорилось, с момента своего зарождения была обращена исключительно на медитацию, погружение человека в раздумья, критическое отношение к осмыслению и анализу действительности. Другими словами, **философия индусов**, основная суть которой проходит красной нитью в их религии и, скажем больше, **составляет канву их жизненного уклада**, самой жизнью и естественноисторическими условиями как бы была обречена на такую участь. Кстати, такая предопределённость присуща всем конфессиям Индийского субконтинента (за исключением привнесённых религий — ислама и христианства): все гимны вышеназванного ведического Упанишада, да и другие вытекающие из него философские течения, значительно превосходящие его по уровню совершенства и глубине мысли, направлены, по сути, лишь на анализ феномена «воображение». Согласно такой ориентации, последователи указанных философско-религиозных течений **«содержание» познаваемости** (да и познание вообще) воспринимают как **игрушку в руках «формы»**, сводя его (т. е. содержание), в конечном итоге, к некоему универсальному воображению и некой волшебной силе, именуемой в индийской философии «майя» (maia). От этого «индийского синдрома» недалеко ушёл и буддизм остаётся дел. Ведь, в соответствии с его философией, человек допускает падение своего «я» до уровня явления — т. е. феномена. Такое «мироощущение» в европейской философии порой интерпретируют понятием «эпифеномен» (Epiphenomene).

В стародавние времена суровость географической среды и невыносимые природные условия в виде адских природных аномалий — прежде всего, жгучая, в буквальном смысле слова, тропическая жара, проливные дожди, устрашающие по масштабности своих разрушений наводнения и т. д. — на самом деле вынудили древних индусов прибегнуть к одухотворённой медитации, «замыкаясь в себе», погрузиться в глубокие, порою мучительные раздумья ради нахождения причины этих бед и осмысления пути выхода; одним словом, они по своему предопределению были наделены мудростью стать **«философским существом»** (в полном смысле слова). Между прочим, последнее утверждение в их адрес никоим образом не является случайным. Достаточно напомнить, что немецкая классическая философия за своё увековечение во многом благодарна индийской философии в целом, а буддизму — в особенности: ибо вся гениальность философии Канта (по крайней мере, начиная со второго этапа его творчества — т. е. с 1770 г., известного, согласно общепринятой в историко-философской литературе точке зрения, как «критический период») была проникнута вдохновением, почерпнутым, по всей вероятности, из «индийской мудрости» (ведь именно он говорит, что «мудрость есть отношение к существенным целям человека»¹).

Как известно, кантовская философия суть некое яркое сочетание таких понятий как «вещь в себе», «трансцендентный», «трансцендентальный», «апостериорный», «априорный». Выражая особенности критической философии, эти понятия указывают, прежде всего, на её теоретическую форму.

Однако отнюдь не меньшее значение в философском учении немецкого мыслителя имеют ещё и такие понятия как «действие», «взаимодействие», «общение», «деятельность» и «субъект». Все эти понятия относятся к самому историческому содержанию учения Канта в той его части, которая оценена «отправной точкой движения вперёд», вошла в сокровищницу философской мысли. Второй ряд понятий составляет определённую категориальную основу, объединяющую учение Канта в единую, хотя, бесспорно, противоречивую систему. Понятия действия и взаимодействия — общения — включены в таблицу категорий «Критики чистого разума»,

¹ Kants Gesammelte Schriften. B. XVI, Berlin und Leipzig, 1924, s. 66.

которая была призвана «набросать полный план науки как целого, опирающейся на априорные понятия»¹.

Творческий путь Канта — основоположника немецкой классической философии — начался с исследования онтологических проблем. В своё время эти вопросы (правда, в довольно примитивной форме) занимали умы индийских мыслителей. В эпоху формирования немецкой классической философии они фигурировали в иной плоскости. Уже в своём первом сочинении «Мысли об истинной оценке живых сил», обращаясь к анализу субстанции, Кант сосредоточил внимание на её действии. Немецкий философ замечает, что «не следует давать силе субстанции наименование по тому, что вовсе не есть действие (Wirkung)...»² Онтологические проблемы фактически пронизывают все естественнонаучные изыскания Канта, немало способствуя глубине и результативности последних (т. е. этих изысканий). В «Критике чистого разума» утверждается, что «...все субстанции в явлении, поскольку они существуют одновременно, необходимо находятся в полном общении взаимодействия (Wechselwirkung)», «...значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта»³.

Следует отметить в этой связи, что одно из буддийских умозрительных построений — мадхьямика (Madhyamika), — получившее особое распространение в II в., было направлено на критику чистого разума, позаимствованную впоследствии Кантом и ставшую кантовой мыслью не только его знаменитого произведения, но и его философских суждений и логического построения.

Знание, по Канту, есть суждение, т. е. соединение представлений и понятий в сознании. Развивая своё логическое построение, Кант выдвигает постановку «подлинного знания», подразумевая под этим понятием знание, которое характеризовалось бы признаками всеобщности и необходимости. Однако подобными признаками обладает далеко не всякое знание. Им не могут обладать и суждения, полученные из опыта (в силу ограниченности опыта); посредством опыта достигается постижение лишь единичного или частного, но отнюдь не необходимого и всеобщего; ибо все необходимые и всеобщие суждения являются сугубо априорными понятиями. А источником априорного знания выступает сама структура человеческой познавательной способности. «Вполне возможно, — пишет Кант, — что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) даёт от себя самой»⁴.

Проследивая влияние «индийской мудрости» на углублявшееся содержание немецкой классической философии, нельзя оставить без внимания весьма существенной мысли Канта о том, что усматриваемое сквозь призму разума единство необходимо, чтобы привести рассудок, эту поистине **многогранную способность мыслить**, к случаям, которые не даны; когда открывается сущность высших порядков, мы можем не только объяснить уже известные её проявления, но и в некоторой мере предсказать открытие или предположить возможность возникновения новых явлений, что имеет во всех отношениях немаловажное значение. Закругляя эту мысль, надо отдать дань немецкому философу, сделавшему, на наш взгляд, весьма «замысловатое» заключение, вполне созвучное духу всех времён: «Идеи чистого разума сама по себе никогда не могут быть диалектическими, только злоупотребление ими приводит к тому, что они вызывают иллюзии, вводящие в заблуждение; в самом деле, эти идеи заданы нам природой нашего

¹ Кант И. Сочинения, т. III, стр. 177.

² Кант И. Сочинения, т. I, стр. 64.

³ Кант И. Сочинения, т. III, стр. 274, 275.

⁴ Там же, стр. 105.

разума, и это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и функций»¹.

Изучение процесса формирования, так сказать, «индийского целомудрия», особенно во времена Упанишадских гимнов, считающееся начальной стадией формирования философско-религиозного мышления на Индийском полуострове — период с VIII по VI вв. до н. э., — приводит к выделению двух основополагающих концепций: первая связана с понятием «атман» (atman), подразумевающая под собой дух «микромира», что означает собственно субстанцию; вторая концепция абсолютно метафизическая, известная на санскритском языке под названиями «Брахма» (Brahma) и «Паратман» (Paratman), ассоциирующаяся с так называемым духом «макромира». Согласно некоторым преданиям, лежащим в основе религиозного учения Упанишад и позднейших духовных построений Индии, «Атман» — т. е. дух микромира — сотворён с тем, чтобы тайно спариться с субстанцией вселенной (т. е. с «Паратманом»). Следовательно, божественным свойством обладает не только дух макромира, но больше всего дух всех духов, т. е. сущая духовность, охватывающая всех и вся. Таким образом, в самой глубине духа микромира раскрывается единое существо, являющее собой не ассоциированного бога, а единого бога, которому присуща всеобъемлющая целостность, отражённая в человеческой мысли, и именно в этом индусы видят путь к спасению и свободе.

Кантом же путь к свободе интерпретируется несколько иначе: сопоставляя теоретическую и практическую философию, немецкий мыслитель отмечает в «Критике чистого разума»: «Первая содержит в себе чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях <...> теоретического знания всех вещей, а вторая — принципы, *Argiōtī* определяющие и делающие необходимым всё наше поведение (Thun und Lassen)»². Одновременно им выдвигается гипотеза о том, что действительно существуют чистые нравственные законы, которые определяют все наши действия; тем самым он игнорирует эмпирические мотивы. Чистый разум в практическом, исключительно моральном применении, согласно этой гипотезе Канта, содержит «принципы возможности опыта, а именно таких поступков (Handlungen), которые могли бы встречаться в истории человека сообразно нравственным предписаниям»³. Мир, сообразный со всеми нравственными законами, именуется немецким философом «моральным миром», и им же делается в этом контексте оговорка, что «он есть только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир»⁴. Это влияние осуществляется через действия человека на основе свободы и в соответствии с необходимыми законами нравственности; при этом Кант утверждает, что **человек** (в одно и то же время) **принадлежит двум мирам: будучи явлением — он составляет звено общей цепи природы и, следовательно, подчинён причинной зависимости, одним словом — несвободен; в то время как, будучи составной частью мира вещей в себе, человек именно в этой сущности свободен**; следовательно, свобода человека осуществляется посредством его действий, происходящих в чувственно воспринимаемом мире, который, таким образом, становится подчинённым умопостигаемому миру. В качестве условия свободы и независимости человека от механизма природы Кант указывает следование чистым практическим законам, данным собственным разумом⁵.

Суть «свободы» и «спасения» с позиции индийского мышления заключается, фактически, в избавлении от «метемпсихозной обречённости». Удивительно, но факт, что все

¹ Там же, стр. 559.

² Там же, стр. 686.

³ Там же, стр. 663, ср.: Kants Gesammelte Schriften. В. III, s. 524.

⁴ Кант И. Соч., т. III, ср.: Kants Gesammelte Schriften. В. III, s. 663-664.

⁵ Там же.

индийские конфессиональные направления без исключения признают это роковое положение, и, говоря словами Рене Груссе, они покорены ему, «однако верно и то, что такой заколдованный круг ассоциируется с весьма разочарующим будущим»¹. Этот «заколдованный круг», по мнению Груссе, замыкается следующим вечным чередованием: рождаться, страдать и умирать, и вновь рождаться, вновь испытывать боль и умирать, и ещё, что за совершение любого серьёзного преступления дух обречён перевоплощаться в более униженные формы, что действительно оценивается как вечная каторга. Быть может, именно по этой причине все философско-религиозные течения индусов ставили своей целью избавить людей от этой беды. Брахманистская философия, насколько это следует впервые из Упанишад, нашла выход из положения в толковании, что дух микромира по своей сути идентичен духу макромира и божественной субстанции, или богу, следовательно, духу микромира предоставляется возможность раствориться в божественном существе; ибо то, что переселяется из одной материи в другую — несущественно, т. е. переходящее; однако в случае, когда душа растворяется во всеобъемлющем божественном существе, она освобождается от любого нового переселения, так как действие рокового положения метемпсихоза не распространяется на бога.

Такой путь решения проблемы неприемлем в буддизме, поскольку Будда с самого начала вознамерился построить своё мировоззрение, говоря сегодняшним языком, исходя из реальной жизни, т. е. из мира явлений. Необходимо отметить, что, сделав такую ставку — выбрав столь необычную (на фоне «мифологизированного» традиционализма «магической» Индии) позицию за основу своего философско-религиозного построения, позицию реального мира (вместо мира сверхъестественных сил), **Будда фактически бросил вызов всем богам брахманистской Индии, и этим он сделал качественный скачок в плоскости конфессионального мышления.** Забегая вперёд, заметим, что именно этот «вероотступнический» демарш буддизма впоследствии и привёл к его искоренению из индийской социокультурной среды. Хотя, если судить по высказыванию французского востоковеда Рене Груссе, Будда воздерживался делать какие-либо комментарии по поводу концепции сверхъестественных сил и философских выводов брахманизма в их отношении, но, тем не менее, он не мог согласиться с мнением о том, что данная концепция есть начало и конец всех знаний². Да, Будде было чужда идея эфирности духа. Он не считал дух эфирной массой, зато он воспринимал его как некую цепь явлений, а личность человека — как их последовательность. Иначе говоря, эта личность отождествлялась с понятием неоднократного «я», сочетающего в себе ещё и естественное явление психического восприятия; сохранение этой субъективной повторяемости обеспечивается именно проявлением человеческих желаний, жажды жить, внутреннее волнение самого «я», олицетворяющего личность, одним словом, тем, что называют «жизненным скачком», «мутацией», т. е. магическими силами, обрекающими человечество на фатальный метемпсихоз.

Будда Шакьямуни (Sākyamuni, 563-483 гг. до н. э.) родился в окрестности штата Авадх на склоне Тераи (Terai), что находится в Королевстве Непал. Его настоящее имя — Сиддхартха Гаутама (Siddharta Gautama). В районе Бодх-Гая (Bodh Gaya), что в нынешнем штате Южный Бихар, согласно некоторым преданиям, он подвергся чувству некоего божественного откровения, после чего произнёс свою первую проповедь в г. Бенарас. Однако больше всего сосредоточил он своё внимание на штаты Магадха (Magadha) и Авадх (Aoudh), так как правители этих двух штатов стали его соратниками и покровительствовали ему. При своей жизни Будда стал свидетелем расширения сферы могущества Королевства Магадха, продолжавшегося и во время правления грядущего поколения, влияние которого вскоре было распространено на прилегающие штаты Авадх и Бенгал.

¹ Grousset R. et Deniker G. Op. cit., p. 182.

² Ibid.

В известной степени возникновение буддизма учёными расценено как протест, направленный против кастового общественного устройства, поддерживаемого господствовавшей брахманистской религией. С ведических времён, и особенно согласно законам Ману (Manu), относящимся к более позднему периоду (I в. н. э.), арийские завоеватели делились на три класса: первый — класс духовенства, или «брахманы» (Brahman); второй — класс военных и знати, или «Кшатрии» (Kshatriya); третий — класс земледельцев и людей, занимавшихся скотоводством, или класс «Вайшья» (Vaishya), впоследствии к этому классу были подключены ещё и торговцы. Под этими арийскими, по этническому происхождению, классами находился низший класс, именуемый «шудрами» (soudra), куда входила, как правило, основная масса доарийского населения Индии.

О цели формирования кастового общественного устройства в древней Индии уже говорилось (в начале этого раздела). Что же касается хода образования этих каст в Индии, то следует отметить, что и эта тема не нова, да и не входит в рамки поставленной нами задачи. Этимология этого понятия в Индии берёт начало у санскрита, откуда были выбраны два слова — Джати (Djāti), обозначающее генеалогию, и варна (Varna), в смысле цвета. В знаменитом труде выдающегося французского учёного-востоковеда Рене Груссе «Лицо Азии», опубликованном посмертно его учеником Ж. Деникером, где более обстоятельно изучена эта тема, мы находим следующий, на наш взгляд, весьма важный вывод: создавшаяся таким образом дистанция между тремя арийскими классами и коренной массой постепенно привела к углублявшемуся расхождению среди самих арийцев. Несомненно, культовое высокомерие брахманов стало причиной возникновения классовой дифференциации между ними и остальными их соотечественниками; впоследствии и знать стала не допускать своего смешения с простонародьем¹.

По мере развития экономики Индии углублялась и классовая дифференциация индийского общества, а вместе с нею претерпевали определённую эволюцию и сами касты, т. е. происходила некая внутрикастовая дифференциация, что объяснялось появлением новых профессий или должностей внутри каждой касты, нуждавшихся, в свою очередь, в своём узаконении (в результате такого рода дифференциации общества ныне в Индии имеется более 4800 каст, в т. ч. каста брахманов, в целом насчитывающаяся свыше 15 млн. членов, делится на 1886 подразделений)².

Нельзя умолчать и о весьма печальном последствии кастового общественного устройства на Индийском субконтиненте. Вследствие господства таких общественных порядков на этой огромной территории вначале появились **деклассированные массы, многочисленные «общины изгоев»,** обитающих доселе за чертой крупных городов. **Этим «отверженным» — деклассированным людям — приходилось создать в своей среде ещё и собственную низшую касту, которая имела, образно говоря, свою «социальную пропасть» в виде класса «узаконенных грязных»** (на местном языке — «париев»). Эта проблема — наличие класса «узаконенных грязных» — явилась роковой бедой всего Индийского полуострова; она, эта фатальная беда, стояла перед всеми индийскими («постведическими») конфессиями. Представители этого класса считались заклеяемыми самими богами. Членам общества строго запрещалось любое общение с ними, вплоть до малейшего прикосновения. Даже если их тень падала на еду, её выкидывали. Численность этого класса «узаконенных грязных» (накануне освобождения Индии, при правлении Великобритании над Индийским субконтинентом) достигла более 60 млн. человек³. В самом деле, это была ужасающая «социальная пропасть», стоящая на протяжении многих долгих столетий как самая существенная проблема перед всеми индийскими религиями. Угроза

¹ Ibid, p. 176.

² Ibid, p. 177.

³ Ibid.

оказаться в этой пропасти висела, словно дамоклов меч, над всем обществом: она заботила каждого индивидуума, но больше всего она волновала представителей деклассированных, отверженных людей, «общины изгоев», буквально докатившихся до самого «социального дна» и находившихся прямо на грани этой пропасти, т. е. они уже считали себя обречёнными оказаться там. Вот почему Будда бросил вызов всем индийским богам, восстав против кастового общественно-устройства. Но бороться с этим злом, а тем более преодолеть его даже ему было не под силу. Спустя многие столетия только лидеру всеиндийского полуострова, Ганди, удалось юридически упразднить эту касту и (пусть даже формально) этим способом избавить свой народ от страшнейшего заклятия: в январе 1948 г. Конституционная ассамблея Индии юридически официально аннулировала положение об «узаконенных грязных». Отметим — юридически, ибо это позорное явление существует доселе и, вероятно, ещё надолго будет властвовать, по крайней мере, над «простонародным» индийским подсознанием.

Справедливости ради надо отдать дань праарийским ведическим вероисповеданиям, не допускавшим и мысли о «метемпсихозной обречённости», ставшей впоследствии основой концепции «кастового общественного устройства» всех философско-религиозных построений «постведических» течений. В стародавних ведических текстах, т. е. в «Риг-веде» (окончательно разработанной, по-видимому, около XV в. до н. э.), следов «переселения души» не встречаются. Однако несколько позднее, точнее, с периода «Брахмана» (Brahmana), т. е. с XI по IX вв. до н. э., и в особенности в эпоху Упанишадских гимнов (с VIII по VI вв. до н. э.), эта идея стала главным, неоспоримым столпом индуизма. Более того, вопрос метемпсихоза с позиции философии растолкуется как своего рода религиозно-этическое объяснение (а если более точно выразиться — оправдание) принципа зависимости, присущей человеку с самого рождения.

Выход из метемпсихозной обречённости или, выражаясь собственной терминологией этого культа, путь к спасению и освобождению, согласно буддизму, заключается в «нирване». По сути, «нирвана» (санскр. Nirvana, означающая покой) являет собой не столько пассивное, «безмолвное» отрешение от жизненных забот, сколько «выразительную реакцию» на соблазн и обольстительность приземлённых интересов, несущих обществу одну лишь суету. Суть нового, буддийского пути выхода из метемпсихозной обречённости сводится в общих чертах к следующему: раз переселение душ представляет собой некую непрерывную мутацию, помноженную на эгоистичную «алчность», ведущую нас от одного состояния жизненного (приземлённого) наслаждения к другому, при этом гоня нас из одного вида (существа) в другой, то в случае нашего отказа от самолюбия и своего эгоистичного «я» и подавления, угасания наших приземлённых интересов эта мутация исчезает, стало быть, и заколдованному кругу метемпсихозной обречённости приходит конец. Достичь этой высшей цели можно лишь благодаря самозабвению, посвящая себя благодеянию, и путём полного отказа от своего «я», погружаясь в нирвану. Ибо нирвана и есть верный путь к достижению наивысшего блаженства и абсолютной тленности.

Следует отметить, что при первоначальном буддийском культе как философские взгляды, так и обряды медитации, и аскетические нравы сосредоточены на одной-единственной цели: делать добро всем существам мира. Согласно некоторым оценкам, буддизм — это культ, вообще концентрирующий в себе сострадание и сочувствие, жалость, милосердие и учтивость. Одним словом, это — одна из конфессий, больше всего заботившаяся о бережливом отношении к достоинствам человека и его положению в обществе. С учётом вышесказанного можно лучше заметить серьёзность и глубину чувств поистине великого французского мыслителя, востоковеда Рене Груссе, столь гуманно и трогательно отозвавшегося об искоренении буддизма с индийской

земли в течение IX-XII столетий как о величайшей беде для этого субконтинента¹. При этом Груссе строго даёт отчёт в том, что, отвергая с самого начала вопрос сверхъестественности в такой стране, как Индии, буддизм поставил себя в весьма затруднительное положение².

Хотя несколько отвлечённо, но справедливости ради необходимо уточнить, что искоренение буддизма из индийской социокультурной среды произошло не столько по причине противостояния его индийским богам, сколько из-за неудовлетворённости гения индийского духа категоричным отрицанием любого вопроса сверхъестественности, свойственным буддизму. Ибо индийский дух, обращённый по своей натуре на изучение и обсуждение сложных, как правило, не раскрытых тем, естественно, не мог довольствоваться на длительный период времени одним лишь негативным отношением буддийского культа ко всяким сверхъестественным вопросам. Кстати, аналогичная ситуация встречается в отношении немецкой философии XIX века. В Европе критицизм Канта привёл к появлению идеализма Фихте и Шеллинга, чьи философские системы снова абсолютизировали человеческий субъект внутри духа. Не зря ходила пресловутая поговорка «всякий раз, когда метафизику выгоняли через дверь, она проникала в окно».

В Индии такое случилось с буддизмом. Скептицизм, лежащий в основе мышления Будды, стал причиной того, что вселенную (макрокосм) и собственное «я» (микрокосм) он воспринимал не более чем как «непостоянное движение» и чередование возникновения явлений. Позднее это мировоззрение перевоплотилось в философской системе Нагарджуны (Nagarjouna), одного из последователей Будды из штата Декан, проживавшего во II в. и подвергнувшего фундаментальной критике «непосредственные знания совести» и комплексный механизм чистого разума, сведённый к концепции всеобщего вакуума. Другой буддийский монах, Асанга (Asanga) из Пешавара (на рубеже IV и V вв.), на базе концепции всеобщего вакуума разработал некий абсолютный идеализм, чем-то напоминающий философские построения Беркли (1685-1753 гг.) и Фихте. Таким образом, становится ясным, как буддийское мышление не заметно претерпевает эволюцию, ведущую неминуемо к возврату в брахманистское мышление, в то время как сам Будда утверждал, что восстал против такого мышления. Когда в результате непрекращающейся реакции со стороны брахманистского культа на протяжении нескольких столетий буддизм был изгнан с преобладающей части Индийского полуострова, первоначальная философия этого культа давно уже была преобразована и как бы стихийно возвращена на позицию метафизической индийской философии.

Что касается навешивания ярлыка вероотступничества на буддизм со стороны господствовавшей на Индийском субконтиненте брахманистской религии, то этому было несколько причин. Однако мы ограничимся выделением двух, на наш взгляд, более существенных моментов, представляющих серьёзную угрозу основам брахманизма: во-первых, вероотступничеством считалось отрицание со стороны буддизма полезности ведического жертвоприношения, ставящее под сомнение и саму власть брахманов, и, ещё больше, даже онтологию этой касты. Вместо совершения жертвоприношения буддизм призывал к благодеянию и тем самым ставил под вопрос вообще необходимость существования многомиллионной касты брахманов, в чью прерогативу входило в т. ч. и совершение этого обряда; и, во-вторых, гораздо более серьёзным вероотступничеством считалось отрицание буддийским культом самого философского построения, на чём зиждилась канва индийского мышления.

В силу этого обстоятельства **философское мышление буддизма постепенно сочеталось с брахманистской духовной средой и со временем растворилось в ней**. Другими словами, последователям буддизма на Индийском полуострове саморастворение в индуизме виделось как **единственно логичная альтернатива** — самосохранение.

¹ Ibid, p. 183.

² Ibid.

Между прочим, подобная деформация, которой со временем подвергалась первооснова буддизма как с позиции философии, так и с конфессиональной точки зрения, здесь — именно на родине буддизма (исходя из самобытности её социокультурной среды, больше предрасположенной к сверхъестественной таинственности) — была неизбежна, и она рано или поздно должна была произойти: ибо вряд ли найдётся какая-либо религия или конфессия, в чьей структуре не было бы предусмотрено особое место таким основополагающим культовым элементам, как молитва или мольба. Что же касается самого Будды, то такое замечание, разумеется, в его адрес абсолютно беспочвенно. Не только потому, что он — Шакьямуни, т. е. мудрец племени «Шакья», а по причине того, что он уже святой, достигший наивысшей степени аскетизма, степени абсолютной тленности (нирвана). Вне всякого сомнения, именно по этой причине на протяжении первых столетий нашей эры в самой канве буддизма произошли существенные изменения, нацеленные на усугубление его «культового» характера. Вследствие подобного «исправления», что является, на наш взгляд, откликом на зов времени и, так сказать, выглядит как самокритичная ревизия своей первоосновы, этим культом постепенно было допущено поклонение и перед грядущими Буддами, отличавшимися от родоначальника этой конфессии — Будда Шакьямуни — объединённым наименованием — Бодхисаттва (Bodhisattva). Подключение этого положения к системообразующим культовым моментам буддизма было обусловлено обоснованием потребности народных масс, да и общества в целом, в объективном сверхчеловеческом чудотворном факторе, облечённом в религиозную святость. Исходя из этого, бодхисаттвы были призваны выступать сверхчеловеческими существами, обладающими бесконечной, неограниченной властью, порой и больше, чем могущество богов, и они отдыхают в раю в ожидании своего пришествия, чтобы спуститься на Землю в нужный, назначенный час с целью спасения грядущего поколения. Согласно этим преданиям, вышеуказанные бодхисаттвы выступают своего рода «обещанными мессиями», чей приход совершается поочерёдно в назначенное время на протяжении всей вечности. Они, даже находясь в раю, слышат нас, и их имена нам известны. Однако без надобности их имена нельзя произносить вслух. К примеру, Майтрея (Maitreya), имя мессии, находящегося ближе к нам среди остальных; Авалокитешвара (Avalokiteṣvara) — это мессия, наблюдающий за нами сверху, он спасатель, чья милость и доброта не имеет предела; или Амитабха (Amitabha) — мессия (буквально означающий «вечное сияние»), олицетворяющий, согласно этим убеждениям, больше всего распространённым в Китае и Японии, собственное божество. Таким образом, в недрах культа, чуждавшегося божества, со временем рождаются боги, по количеству превышающие богов индуизма. В итоге, подверженный стихийной метаморфозе и, по сути, отделившийся от замысла своего основоположника, буддизм онтологически полностью изжился на территории своей родины, так как индийская культурная почва целиком и полностью растворила его в себе, сохранив при этом исторические непреходящие ценности этого мирового культа.

Элементы греческой и буддийской культур состыковались друг с другом впервые во время восточного похода Александра Великого, когда македонцы в 326 г. до н. э. под его командованием проникли на территорию индийского полуострова. В дальнейшем греческий король Менандр (Menandros) в период с 162 по 145 гг. до н. э. по завоеванию Индии гораздо превзошёл Александра Македонского. Он царствовал над штатами Шакала (Ṣākala), нынешний Сиякот, и Восточный Пенджаб и, согласно преданиям, в ходе своих наступлений завоевал штат Авадх и проник вглубь Южного Бихара. Судя по палийским текстам, Менандр (или, согласно местному, палийскому обыкновению — Milinda), будучи олицетворением настоящей греческой авантюры,

впоследствии стал добрым «Раджой», (или «Милиндой») — т. е. буддийским монахом, отрёкшимся от престола, относясь даже к самому себе как к мнимому существу¹.

После смерти Александра Великого местные правители из превосходного по своим природным условиям края Магадха (Magadha), в первую очередь из династии Маурьев (Maureya), завоевали всю Индию. В своё время географы греческого города Александрия часто хвалили индийский город Паталипутра (Pataliputra), нынешний Патна (Patna) — столицу Магадхи, — как один из главных городов Азии. Ибо императоры династии Маурьев поддерживали постоянную связь с греческими царями. Основатель этой династии Чандрагупта (Chandragupta, 321-297 гг. до н. э., греки его имя переделали на свой лад — Sandrakottos) вынудил Селевкидов признать Пенджаб и Кабульский бассейн в качестве его владений. Второй король из этой династии, Биндусара (Bindusara, 296-274 гг. до н. э.), обменивался посланниками со столицей Селевкидов в Сирии (Интакия), в то время как третий их король — Ашока (Aśoka, 274-237 гг. до н. э.) — отправлял буддийских миссионеров туда с целью распространения буддизма среди греков. Этот император (Ашока), правивший всей Индией, искренне исповедовал буддизм. При нём высекли учение Будды на скалах по всей Индии. Он призывал своих подданных к благодеянию в отношении вся и всех, стать совершенным эталоном милосердия; проповедовал среди своих подданных приветливость и толерантное поведение по отношению к другим. Его усилиями было создано первоначальное буддийское направление в Индии, известное и поныне, в виде высечения обелиска фигур животных, что с самого начала явилось воплощением истинного натурализма, свойственного буддизму.

В целом территория Магадхи до конца античной эпохи и начала европейского средневековья стремительно сохраняла либо восстанавливала своё доминирующее положение — как с позиции культуры, так и в политическом смысле. При правлении династии Гупты (Gupta, 320-470 гг.) как представителей национальных интересов индийского полуострова позиции буддизма ещё более укрепились. Территория империи этой династии с центром в г. Патна на рубеже 900 гг. охватывала бассейн р. Ганг, центральную часть Индостана (Малва и Гуджарат), восточные окраины плоскогорья Декана, и вообще их эпоха считалась золотым веком индийской эстетики, вершиной красоты искусства в Индии. Искусство эпохи Гупты, насколько можно судить об этом по буддийским памятникам Матхуры и Сарната (Sarnath), что на севере Бенараса (памятники этого города относятся к III в. до н. э., и, судя по всему, это было место, где Будда обучал своих учеников), достигло своего апогея, никоем образом не поддающегося подражанию, искусство, сочетающее в себе оригинальную духовность и беззаботность, присущую тропическим регионам. В философской плоскости эта эпоха выделяется появлением Асанги (Asanga), величайшего мыслителя метафизического направления в буддизме, чей абсолютный идеализм поистине можно назвать одной из вершин совершенства человеческой мысли. В плоскости литературы эта эпоха отличается расцветом творчества Калидасы, лирического поэта, автора несравненных драм. Позднее, когда эпохе господства Магадхи над всей империей пришёл конец, буддизм вновь стал играть значительную роль и в период правления династии Пала (Pala, 1197-1765 гг.). В ходе этого периода принципы эстетики школы Гупты стали более усовершенствоваться, имея при этом заметное влияние и на буддийское искусство, чем-то напоминающее тибетское направление.

Во времена восточного похода Александра Великого греки в 326-325 гг. до н. э. завоевали преобладающую часть индийского субконтинента, продвинувшись при этом до Пенджаба и Синда. Его потомки — Деметрий (Demetrios) и Менандр — в пределах 180 до 50 или 30 гг. до н. э., да и остальные греческие цари Индии, обосновавшиеся в Кабуле, властвовали и над Пенд-

¹ Ibid, p. 151.

жабом, о чём свидетельствуют сотни монет, составляющие ныне музейную коллекцию того исторического периода.

Восточный поход Александра Великого, в конечном счёте, привёл к смешению греческой и индийской культур, имевшему своим результатом рождение «гибридного» искусства, известного как греко-буддийское. Однако греко-буддийское влияние, обтёсывание камня (и скульптурная работа), достигшее своего расцвета в последние годы правления греков на индийском субконтиненте (около 100 г. до н. э.) и при грекофильских царях из индийского племени саков (около 20-241 гг.), ограничивалось в своём географическом распространении лишь территорией Гандхары (ныне Пешавар), некоторыми анклавами в штате Западный Пенджаб (район Таксилы) и в нынешнем Афганистане (район Хадда в Джалалабаде, а также в Каписа, что на севере Кабула).

Некоторые учёные склонны допускать различие между средиземноморским образом мышления и индийским на почве метафизического восприятия мира, не разделяя при этом их друг от друга: боги Олимпа, присущие исключительно тропическим регионам, порою с удивительной лёгкостью ассоциируются с богами брахманистской Индии, описанными во всей красе в знаменитой, эпического жанра, книге «Пурана» (Purana — мифы о Кришне). Выступая перед нами как сверхчеловеческие существа, как те, так и эти обладают одними и теми же чертами — спокойствием, симметрией и красотой. Между прочим, существует ещё одна черта, объединяющая (как бы «негласно») тех и этих богов, эта черта квалифицируется нами как **преemptивность представлений о понятии божественности**, если хотите, как «перманентность» традиции восприятия феномена божественности: как в Греции, так и в Индии боги высечены из мрамора. Хотя не исключено, что в качестве такой общности между Зевсом Олимпа греков и Шивой (индийским богом) храма Элефанта (Elephanta) вполне естественно может выступать и фактор «климата».

Возвращаясь к буддийскому элементу и его влиянию на социокультурную среду как собственно Индийского субконтинента, так и прилегающих стран, входивших когда-либо или ныне входящих в этот культурный ареал, можно отметить, что это влияние остаётся сильным даже в скрытой форме. Прав Груссе, уверенно считавший буддизм одним из величайших духовных движений, чьи семена, когда были посеяны на чужой территории, принесли столь чудотворные плоды¹. Около пяти веков спустя такое чудо совершилось на острове Ява, результатом чего является появление обтёски, лепной работы и скульптуры храма Боробудура.

Влияние буддизма на культурный ареал «Большого Ирана» было насколько значительно, что заставляет учёных признать, кроме зороастрийского Ирана, существование ещё и буддийского Ирана, имевшего «отнюдь немаловажное значение для позднейшей культурной жизни иранского мира»².

Согласно высказыванию китайского паломника Сюаньцзана (около 630 г.), при Сасанидах буддизм был вытеснен зороастризмом в некоторых местностях (например, в Самарканде)³ незадолго до арабского завоевания. В некоторых периферийных местностях, к югу и к северу от р. Окс, он, напротив, ещё находился в полном расцвете и уступил, очевидно, только исламу. Позднее, в эпоху бурного процветания на территории «Большого Ирана» эпической литературы, известной истории как «хорасанский период», монастырь Навбахар около Балха был описан основателем эпической поэзии «хорасанского направления» Дакики (в Шахнаме) как храм и место паломничества во время, предшествовавшего обращению царя Гуптаспа в зороастризм. А если верить хорасанскому мыслителю Бируни, то, по его словам, во времена Зороастра буддийская религия была распространена по всей Персии и Месопотамии до границы Сирии. Зороастр

¹ Ibid, p. 164.

² Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Работы по исторической географии и истории Ирана, стр. 469.

³ Жизнеописание Сюаньцзана, пер. Жюльена, стр. 59 и сл.

пришёл из Азербайджана в Балх, где он обратил в свою веру, согласно версии хорасанского поэта Дакики, царя Гуштаспа. Согласно этому преданию, сын Гуштаспа Эсфандйар распространил зороастризм на восток и на запад, отчасти мирным путём. Во всех странах от границ Китая до границ Римской империи он воздвигал храмы огня (т. е. зороастризма). Забегая вперёд, отметим, что при последующих царях зороастризм в Персии и Месопотамии стал занимать доминирующие позиции (это по нашему, так сказать, уточнённом изложении, а согласно цитируемому нами хорасанскому автору Бируни, зороастризм в упомянутых краях стал единственной господствующей государственной религией); тем самым буддисты были изгнаны из этих мест и вынуждены были переселиться в области к востоку от Балха¹. В «Джаме ат-таварих Рашид» к словам Бируни добавляется ещё, что господство зороастризма продолжалось 3 000 лет. Упомянутые в более раннем труде Бируни остатки буддийских монастырей в пограничной области между Хорасаном и Индией² рассматриваются им самим, очевидно, как постройки дозороастрийского времени.

Некоторые из этих культовых сооружений теперь исследованы и идентифицированы как буддийские памятники, испытавшие влияние Сасанидского искусства. По мнению одного из современных западных исследователей, А. Годарда, художники Бамиана были «буддийскими подданными маздеистского государства»³. По словам Годарда, этот государь происходил из династии Сасанидов. Однако о его имени, времени жизни и его царствовании словно умалчивает. Как указывает Херцфельд, уже в III в. н. э. было несколько Сасанидских принцев-наместников Хорасана, которые носили титул кушан-шахиншах. Первый из этих принцев-наместников, Перуз, сын основателя Сасанидского государства, Ардашира I (226-241 гг.), на своих монетах фигурирует одновременно и как поклоняющийся Мазде, и как почитатель Будды⁴. Следовательно, как монеты, так и архитектурные памятники этого периода истории свидетельствуют на этот раз о не враждебной «знаменитой встрече двух великих цивилизаций», которую отметил А. Годард⁵.

Согласно утверждению академика В. Бартольда, уже в I веке хиджры как зороастрийскому, так и буддийскому Ирану пришлось подчиниться господству ислама⁶. Теперь общепризнано, что терпимость, соблюдавшаяся исламом по отношению к христианам и иудеям, на первых порах была распространена и на зороастрийцев, и что в завоёванной арабами Персии, в противоположность тому, что утверждают зороастрийские легенды, не было никаких религиозных преследований⁷. То, что при мусульманском владычестве могли терпеть буддизм, который считался идолопоклонством, представлялось невозможным. Поэтому казалось не требующим доказательства, что все памятники буддизма, находимые в мусульманских странах, относятся, очевидно, ко времени до арабского завоевания. Как справедливо замечает В. Бартольд, этот взгляд, уже неоднократно опровергавшийся фактами, то и дело повторяется в научной литературе⁸. Когда в 1896 г. Свен Гедин открыл к востоку от Хотана развалины буддийского города, этому путешест-

¹ Бируни. Индия, изд. Захау, стр. 10 и сл.

² Бируни. Асар, изд. Захау, 206, 18.

³ A. Godard — Y. Godard-Hackin. Les antiquites, p. 74.

⁴ Herzfeld. Paikuli, vol. I, p. 45; чтение надписей на монетах, предлагавшееся Э. Херцфельдом (Bulda yazde [бог Будда]), теперь пересмотрено, и установлено, что имени Будды в надписях нет. — См.: Vaily. Harahūnu, p. 14, n. 21; Bivar. The Kushano-Sasnian coin, series, pp. 16, 20 (приведено чтение В. Б. Хеннинга); Humbach. Baktrische sprachdenkmaler, s. 52; последний видит в надписи указание на почитание бога Шивы, что маловероятно; в настоящее время исследователи относят наиболее ранние выпуски «кушано-сасанидских» монет к 70-80 гг. IV в. н. э. — См.: Луконин. Кушано-сасанидские монеты. — Цит. по: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 470.

⁵ A. Godard — Y. Godard-Hackin. Les antiquites, p. 68.

⁶ Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 470.

⁷ Spuler. Iran in früh-islamischer zeit, s. 133-143.

⁸ Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 470.

веннику казалось само собой разумеющимся, «что город относится ко времени раннеарабского завоевания Кутейбы ибн Муслима в начале VIII в.» Это будто бы можно было утверждать, «не опасаясь возражений»¹. Теперь нам известно, что Кутейба никогда там не был и что буддизм большей частью мирным путём был постепенно вытеснен исламом из нынешнего Китайского Туркестана. Когда при раскопках в Самарканде находили «фигурки людей и животных», казалось не требующим доказательства, что эти фигурки могли относиться только к мусульманскому времени. М. Хартман считал «весьма невероятным, чтобы подобного рода изделия продолжали каким-то образом тайно изготавливаться ещё после 93 г. х./712 г., года завоевания»². Теперь нам известно, что для этого даже не требовалось никакой секретности. В мусульманской Бухаре такие идолы (ботан) трижды в год совершенно открыто продавались на базаре. Рассказывая об этом обычае в своём сочинении, написанном в 332 г. х./943-44 г., Нершахи добавляет, что этот обычай «существовал ещё и в его время»³. Судя по всему, эта торговля ко времени написания произведения Нершахи уже не происходила, однако она существовала в Бухаре, ставшей мусульманским городом, вплоть до первой половины X в. (около 200 лет после арабского завоевания). Теперь А. Годард в качестве *terminus ante quem* и для буддийских святынь в Бамиане также полагает возможным без каких-либо доказательств считать «период, когда появились арабы и погибли или стали мусульманами жители мирной долины»⁴. Таким периодом Годард считает начало VIII в.⁵, несмотря на неоднократно приводившийся факт, что только в 870 г. статуи идолов были увезены из Бамиана и отправлены в Багдад⁶. То, что арабы в Индии не всегда вели войну за уничтожение идолопоклонства, известно из многочисленных фактов, однако эта тема должна фигурировать самостоятельно. Достаточно указать на классическое высказывание арабского автора Балазури о завоевании Алора (712 г.) Мухаммадом ибн ал-Касемом. Город сдался арабскому полководцу с условием, что их «Будда» должен остаться нетронутым. Арабский полководец и при этом замечает: «Разве Будда [для нас] не то же самое, что церкви Христиан, синагоги евреев и храмы огня магов»⁷.

Сделаем небольшое отступление от основной темы (с целью расширения представления читателя о реалиях изучаемого периода) и отметим, что «Большой Иран» накануне арабского проникновения испытывал ряд серьёзных изменений центробежного характера. Китайские и византийские источники показывают, что в конце VI и в начале VII в. начинается более широкая торговая деятельность «внешнего Ирана», в первую очередь согдийцев, основавших ряд торговых колоний в Средней Азии до границ Китая. К этому же времени, к VII в., относится вытеснение из Самарканда⁸ и других местностей современного Туркестана буддизма. В первые века укоренения ислама здесь были распространены, на фоне зороастризма, только религии, привнесённые исключительно с запада, из Сасанидской державы, — христианская, иудейская и манихейская. Буддизм же сохранил до победы ислама свою доминирующую позицию исключительно в бассейне верховьев р. Окс, по обе стороне главной реки, точнее, в пределах нынешнего Афганистана и бывшего Бухарского ханства.

Тем временем, насколько это вытекает из китайских источников, городская культура буддийского Ирана стояла выше областей к северу от него, откуда буддизм был вытеснен. В этой

¹ Hedin. *Through Asia*, vol. II, p. 802.

² Hartmann. *Archäologisches aus Russisch-Turkistan*, I, s. 559; ср. также: Бартольд. К вопросу об оссуариях [т. IV], стр. 163 и сл.; его же, Восточноиранский вопрос [т. VII], стр. 433.

³ Нершахи, изд. Шефера, 19, см.: Бартольд. В. В. К вопросу об оссуариях [т. IV], стр. 163 и сл.

⁴ A. Godard — Y. Godard-Hackin. *Les antiquités*, p. 35.

⁵ *Ibid*, p. 34.

⁶ Фехрест, I, 343; Табари, III, 1841.

⁷ Балазури, 439.

⁸ Ср. особенно данные об этом городе в Жизнеописании Сюаньцзана, пер. Жюльена, стр. 59 и сл.

связи замечание академика Бартольда выглядит вполне обоснованно: размеры главного тогда города Туркестана, Самарканда, точно определяются размерами соответствующего ему городища Афрасиаб, около шести вёрст в окружности и несколько меньше двух квадратных вёрст. Остальные города, в том числе город, находившийся на месте Ташкента, были значительно меньше. В буддийском Иране такое же пространство (по китайскому измерению 20 ли) занимал такой второстепенный город как Термез и несколько других¹. В то время как главный город буддийского Ирана, Балх, по всей видимости, был таким культурным центром, какого не было в других местностях Средней Азии, не было, вероятно, и в государстве Сасанидов к востоку от Месопотамии².

Балх

Город Балх вполне обоснованно признаётся древнейшим крупным городом в бассейне реки Окс, ныне Амударья. Благодаря археологическим работам, проведённым в старом городе Балх, когда надлежащим образом, как отмечает афганский исследователь Мохаммад Али, были выкопаны [все пласты], было обнаружено подлинное сокровище греческой культуры, которое до той поры было спрятано под землёй Бактрии³. По словам проф. Мушкетова, среди развалин старой крепости часто попадаются «монеты, между которыми преобладают греческие», если так, то город имел большое значение задолго до начала арабского господства.

Мусульманские писатели справедливо называют его «матерью городов» (Умм ал-белад). Здесь была столица полумифического бактрийского государства, впоследствии бактрийской сатрапии Ахеменидов, в состав которой, по крайней мере, при Дарии, входила и Маргиана⁴ (область Мерва). Было уже упомянуто, что вследствие триумфального восточного похода Александра Великого, приведшего к утверждению греческого царства в Индийском субконтиненте и в Бактрии, г. Балх стал центром греко-бактрийского государства.

Следует отметить, что о Балхе, к великому сожалению, оставлено прискорбно мало сведений, арабские географы не оставили о нём столь подробных и точных представлений, как, например, о Бухаре или Самарканде. Само протяжение города в фарсахх ими определено неодинаково, различно определено и число ворот: ворот рабада, по описанию Якуби было 4, а по высказыванию географа X века — 7. Аналогия с другими большими городами заставляет предполагать, что первое известие о 4 воротах должно быть отнесено, вопреки констатации Якуби, не к рабаду, а скорее к шахрестану. Приводятся названия ворот, в числе которых выделены «ворота индийцев» и «ворота евреев»⁵. Судя по всему, эти названия соответствовали тем кварталам, в которых более или менее компактно проживали индийские и еврейские торговцы. Согласно утверждению Йета, посетившего в мусульманский период город Балх, даже теперь, несмотря на совершенный упадок торгового значения города, здесь встречается значительная еврейская колония, помещающаяся в особом квартале. Встречаются также индийские лавочники⁶. В Балхе, как и во всех городах Персии и Средней Азии, дома были выстроены из глины. Рынки помещались, как об этом пишут арабские географы, в основном, в шахрестане, вокруг соборной мечети,

¹ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Восточноиранский вопрос, стр. 430 — 431; сведения о величине городов взяты у Сюаньцзана, пер. Жюльена.

² Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 431.

³ Mohammad Ali. *Aryana or Ancient Afghanistan*, p. 9.

⁴ Жуковский. Развалины Старого Мерва, стр. 3.

⁵ Известия о 7 воротах у Макдиси, 302 (по рукописи) с. — о рабаде. Истахри, 278, называет 7 ворот; пространство — 1/2 фарсаха в длину и в ширину.

⁶ Yate. *Northern Afghanistan*, p. 256.

находившейся в центре шахрестана. Однако в книге «Худуд ал-'алам», написанной неизвестным автором на персидском языке приблизительно в X в. (рукопись, которой была открыта в Бухаре и содержит в себе подробные сведения о Средней Азии), мы сталкиваемся с упоминанием о наличии многих рынков в рабаде¹.

В окрестностях Балха находился буддийский храм Навбахар (Новый монастырь), пользовавшийся у мусульман большой известностью и подробно описанный Ибн ал-Факихом². По его словам, храм принадлежал идолопоклонникам, придерживавшимся той же вере, что китайские императоры и Кабул-шахи (владельцы Кабула). Следует отметить, что в книге «Худуд ал-'алам» здание «Навбахар» характеризуется как постройка древнеперсидских царей³. Однако подробное описание Навбахара как храма мы находим у Ибн ал-Факиха, согласно которому, здание состояло из купола, величиною в 100 локтей в радиусе, и круглых портиков кругом. Вокруг здания было расположено 360 келий для служителей храма, из которых каждый отправлял службу только один раз в году. Сюда приходило много паломников, совершавших поклонение перед самым большим из идолов. Навбахаром заведовала семья знаменитых Бармакидов, владевшая недвижимой собственностью, охватывавшей пространство длиной в 8 и шириной в 4 фарсаха. Храм существовал уже в VII в. и описан известным буддийским паломником Сюаньцзаном. Судя по запискам этого путешественника⁴, храм был построен к юго-востоку от города, а согласно его биографии⁵ — к юго-западу. Тем временем, ряд арабских географов, затрагивая эту тему, ограничивается беглым упоминанием о том, что храм находился в рабаде⁶ и что река Балха⁷ протекала мимо ворот Навбахара, по всей вероятности, входя в город⁸. Согласно китайским источникам, в Навбахаре хранилось несколько буддийских святынь. К северу от храма находилась ступа — т. е. постройка для хранения мощей, вышиною в 200 футов. К юго-западу был расположен ещё один, более древний храм. Всего при Сюаньцзане в Балхе насчитывалось около 100 буддийских монастырей и до 3000 монахов.

Таким образом, город, в котором было впервые призвано учение Заратустры, сделался одним из главных очагов буддизма. Факт этот, согласно утверждению академика Бартольда, объясняется историческими событиями, которые после разрушения государства Ахеменидов войнами Александра Македонского отделили Бактрию от остальной части Ирана и установили тесную связь между Бактрией и Индией⁹.

В историческом плане с буддийским Балхом связывают ещё и возвышение рода кушанов¹⁰ над Бактрией, которые постепенно подчинили себе значительную часть Индии. Их цари называли себя «твёрдыми в законе» и т. п., т. е. покровителями буддизма. Они представляли тохарские племена, поселившиеся на Бактрии за 100 лет до прихода к власти. Только в III в. начинается вытеснение тохаров или, как их называют индийские источники, саков из Индии и возвращение их государей в Балх, где они подверглись политическому и культурному влиянию образовавшейся в то время династии Сасанидов. Это влияние заметно в титулах, как титул шахиншах, в типе монет, представляющем подражание Сасанидскому¹¹. В V в. начинается господство

¹ Худуд ал-'алам, л. 21а.

² Ибн ал-Факих, 322-324.

³ Худуд ал-'алам, л. 21а.

⁴ Сюаньцзан, пер. Жюльена, I, 30.

⁵ Жизнеописание Сюаньцзана, пер. Жюльена, 64.

⁶ Табарн, II, 1490.

⁷ Истархи, 278; Ибн Хаукаль, 326.

⁸ Истахри, 278; Ибн Хаукаль, 326.

⁹ Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 44.

¹⁰ Stael — Holstein. KORANO, s. 645 sq. — Цит. по: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII, стр. 47.

¹¹ Specht. Du dechiffrement. По: В. Бартольд. Указ. соч., стр. 47.

так называемых белых гунов, или эфталитов, которые, по мнению большинства учёных, также были ветвью юэчжийцев, или тохаров¹. Примечательно, что они названы писателем V в. Приском кидаритскими [гуннами] — *Kidaritai*. Это название, по удачному объяснению Гутшмида², происходит от имени основателя новой династии Kidara, который основал новое государство в Балхе и завоевал также области к югу от Гиндукуша. Государство эфталитов просуществовало до половины VI в., когда оно было свергнуто Сасанидами в союзе с турецкими ханами. Арабам имя эфталитов известно в форме Хайтал, и такое произношение указано в словаре Якута. То же самое слово, по всей вероятности, мы имеем в форме Яфтал — название селения в горном Тохаристане; и теперь это название носит селение в Бадахшане. Академик В. Бартольд допускает мысль о том, что эфталиты жили главным образом к северу от Амударьи, по крайней мере, в местности к западу от Балха³. Арабские географы говорят, что Амударья отделяла хорасанскую страну от хайтальской, и даже передают генеалогические сказания о двух братьях, Хорасане и Хайтале (или Хабтале), внуках Сима⁴. Государство эфталитов было уничтожено турками. В VII в., при Сюаньцзане, Тохаристан разделялся на 27 подчинённых туркам мелких владений. Народ хайтальский упоминается ещё в эпоху арабо-исламского завоевания, в начале VIII в. Власть Сасанидов здесь, по-видимому, не имела сколько-нибудь заметного влияния, и вплоть до арабского нашествия господствующей религией в Балхе и в зависевших от него областях по обоим берегам верхнего течения Амударьи был буддизм.

Из Балха в Индию ведут несколько путей; наибольшее значение всегда имела долина реки Хульм, которая, подобно Балхабу, вытекает из Гиндукуша и не доходит до Амударьи. От Балха до Хульма считали два дня пути. Около выхода р. Хульм из гор находится укрепленный город Таш-Курган, построенный в XVIII в. при Ахмад-шахе, основателе афганского государства, в нескольких вёрстах к югу от старого Хульма, из которого жители были переселены в новый город. Развалины старого Хульма, судя по описанию Йета⁵, не представляют ничего интересного. Город Таш-Курган имел важное торговое значение. Здесь останавливались все караваны на пути между Бухарой и Индией, и отсюда распределялись товары по всей стране.

Из Хульма дорога вступает в узкое ущелье реки. По словам путешественников, между высокими отвесными скалами едва остаётся место для речки и дороги по берегам её. В одном месте пространство между скалами суживается до 40 футов. Из Хульма считали два дня пути до Самангана. Город Саманган упоминается уже в VII в. у Сюаньцзана (в китайской транскрипции Хэлу-си-минь-Цзань) и носил то же название в конце XIV в., во время похода Тимура в Индию. В истории похода Тимура⁶ на пути между Хульмом и Саманганом упоминается ещё селение Газник, ныне Газнигак, в 15 англ. милях от Хульма, где ущелье расширяется и получает вид несколько более широкой долины, покрытой травой. Что касается Самангана, то местоположение его, несомненно, совпадает с местоположением крепости Хайбак, расположенной в самом широком месте долины Хульма и имеющей большое стратегическое значение. Окрестности Хайбака отличаются необыкновенным плодородием. Всё пространство покрыто деревьями и садами. В окрестностях много памятников эпохи господства буддизма, а именно пещер, вырытых отшельни-

¹ Об этнической принадлежности эфталитов см.: История таджикского народа, т. I, стр. 413-420, 552-554; van Windekens. Huns blancs; Ghirshman. Les Chionites-Nephthalites; Konow. The white Huns и литературу, указанную в этих работах.

² Gutschmid. Geschichte Iran, s. 170.

³ Бартольд В. Историко-географический обзор Ирана, стр. 48.

⁴ Макдисс, 261.

⁵ Yate. Northern Afghanistan, p. 315.

⁶ Гияс ад-дин Али, изд. Зимина, 198.

ками, и ступ для хранения мощей¹. От Самангана (или, иначе, от Хайбака) главная дорога шла на восток через горы, до соединения с долиной следующей реки, Аксарай, ныне называемой также Аб-е Кундуз по главному городу местности. В долине р. Аксарай, в двух днях пути от Самангана, был город Баглан², существующий и теперь под тем же названием. Уместно отметить, что само название этого города стало предметом исследований, ибо оно в своём первоначальном, бактрийском варианте — *Vaylāng* — означает святилище, храм. Это название засвидетельствовано серьёзными раскопками храмового комплекса в районе Сурх-Котале. По утверждению афганского исследователя Мохаммада Али, более свежие находки были обнаружены в Сурх-Котале, в 10 милях к северо-западу от текстильного города Пол-е-Хумри, под надзором Даниела Шлюмбергера, руководителя французской миссии в Афганистане, что свидетельствует о существовании здесь греко-кушанской культуры. Два монастыря, выкопанных из-под земли, должны были снабжать миссию, долго разыскивавшую недостающее звено между эллинистической и греко-буддийской культурой. Это открытие должно было создать возможность для изучения укоренения эллинизма в этих отдалённых просторах гораздо раньше, чем они были покорены буддизмом³.

В долине Хульма, в горах между Саманганом и Багланом и в окрестной местности, в VIII в. шли бои между войсками Кутейба и местными, Тохаристанскими князьями, о чём довольно подробно пишет Табари⁴. Примечательно отметить, что даже в те времена было известно название ныне малозначительной местности, Ишкамеш⁵. От Баглана в три дня достигали Андараба, расположенного у главного хребта Гиндукуша и имевшего важное торговое значение. Из перевалов, ведущих на южную сторону Гиндукуша — в бассейн Инда, в долину р. Панджшир, — самый удобный, по мнению Костенко⁶, перевал — Хавак. При Тимуре здесь была восстановлена крепость. Долина Панджшира была замечательна своими серебряными рудниками, считавшимися самыми обильными в мусульманской Средней Азии⁷ и существующими поныне. В долине Панджшира находились города Горьяба (в двух днях пути от Андараба), Панджшир (одним днём пути ниже) и Парван (до него ещё два дня пути), сохранивший своё название и до сих пор, около места впадения р. Гурбанд в Панджшир. У Парвана дорога разделяется на две: один путь лежит прямо на юг через Чарикар и Исталеф в Кабульскую долину, другой на юго-запад, вверх по Гурбанду, мимо селения того же названия, завоёванного арабами в конце VIII в., в Бамиан. Существовал также другой путь в Бамиан — через долину Хульм, которая выше Хайбака снова суживается, и через несколько горных перевалов, из которых самый южный, Акрабат, ещё и теперь считается границей между Кабулестаном и Афганским Туркестаном. Географы X в. только в кратких словах упоминают об этом пути из Балха в Бамиан, причём считают 6 дней пути от Балха до города Мадера и 4 дня оттуда до Бамиана. Селение Мадер существует и теперь, причём около него видны развалины старого города. Из этого упоминания (о Мадере) явствует, что имеется в виду путь, переходивший в долину Хульма из долины Балхаба, а не ещё более трудный путь вверх по Балхабу до его истоков; на последнем пути замечательно ме-

¹ О памятниках в окрестностях Хайбака см.: Худуд ал-'алам, пер. Минорского, 109, 338; Массон-Ромодин. История Афганистана, т. I, стр. 29-30; Foucher, *La vieille route*, t. I, pp. 123-129, 170-171, pl. XXVII; A. Godard — Y. Godard — Hackin. *Les antiqtes*, pp. 65-74.

² О названии Баглан и о раскопках храмового комплекса в Сурх-Котале, в районе Баглана, см.: Henning. *Surkh Kotal*; Массон-Ромодин. История Афганистана, т. I, стр. 190-196; Schlumberger. *Le temple de Surkh Kotal* (IV).

³ Mohammad Ali. *Op. cit.*, p. 10.

⁴ Табари, II, 1219 и сл.

⁵ Markwart. *Wehrot und Arang*, s. 86.

⁶ Туркестанский край, т. II, стр. 190.

⁷ О добыче серебра см.: Самани, изд. Марголиуса, л. 92а; Якут, Му'джам. S. V — Панджшир.

сто Банд-е Амир, где река разделяется несколькими естественными плотинами в виде скал на 5 или 6 озёр, полных всякой рыбы. Место считается священным и посещается паломниками¹.

Бамиан

Это историческое название одного из древнейших городов, находящегося в центре нынешнего Афганистана, в арабских источниках с самого начала фигурирует как ал-Бамийан — город на Гиндукуше, севернее главного хребта, в горной долине, лежащей на высоте 2 545 м над уровнем моря, через которую идёт одна из важнейших дорог между бассейнами рр. Амударьи и Инда.

Долина и город были описаны уже в VII в. китайским паломником Сюаньцзаном². Название передаётся как Фанийана³; «древнейшая среднеиранская форма» этого названия (согласно выражению Маркварта) была Бамикан. Эта территория и тогда не относилась к областям по Амударье (Тухоло, или Тухарестан), хотя письменность, административное управление и монеты были те же самые, а язык отличался очень мало. Как по высказываниям Сюаньцзана, так и по древнейшим арабским источникам, жители Бамиана исповедовали буддизм, который был тогда распространён во всех странах к северу и югу от Гиндукуша. При Сюаньцзане там было больше десяти монастырей и более тысячи монахов. Оба колоссальных рельефа на северной скале долины, которые арабы позже описывали как единственные в своём роде⁴, имелись уже во время Сюаньцзана.

С особой грустью следует отметить, что теперь об этих мировых шедеврах можно говорить только «задним числом», ибо во время правления Талибана, на редкость умело продемонстрировавшего запоздалое мракобесие в канун III тысячелетия, их уничтожили; акт вандализма, совершённый талибскими самозванцами, столь «обычно» и хладнокровно, буквально потряс весь мир.

В появившихся (в связи с этими чудовищными событиями) публикациях в российской прессе было выделено заметное место справочным материалам о «буддийском Бамиане», в том числе об этих уникальных памятниках. «Независимая газета» опубликовала статью: «Талибы разрушают буддийские памятники. Их действия вместе с тем находят поддержку у многих мусульман». В ней подчёркнуто: «Уничтожение памятников доисламской эпохи (буддийских, зороастрийских, индуистских), начавшееся в Афганистане после указа лидера талибов, муллы Мохаммеда Омара, 26 февраля 2001 г. буквально потрясло весь мир. Действия талибов — нечто «новое» в разрушении памятников истории, культуры и религии. Талибское «Министерство насаждения добродетели и искоренения порока» организовало уничтожение Бамианского пещерного монастыря, в котором находились самые высокие в мире статуи Будды V века (53 метра) и III-IV веков (38 метров)»⁵.

«Общая газета» опубликовала по этому поводу следующую справку: «Архитектурный комплекс в Бамианской долине на высоте 2500 метров образует естественный проход в неприступных горах Центрального Гиндукуша. Веками через него на Восток и в Индию шли торговые караваны, странствующие монахи и богомольцы. Контроль над долиной не раз пытались установить орды кочевников и полчища завоевателей. Успеха добивались арабы в седьмом веке и монголы — в тринадцатом. От последних комплекс пострадал заметнее всего. Согласно легендам,

¹ Мохаммад Али, Афганистан, стр. 116 и сл.

² Сюаньцзан, пер. Жюльена, I, 36 и сл.; Жизнеописание Сюаньцзана, пер. Жюльена, 68 и сл.

³ У Маркварта, Эраншахр, стр. 215, по де Груту и Шлегелю, древнее произношение — Бамиана.

⁴ Якут, Му'джам, I, 481.

⁵ Независимая газета, от 14. 03. 2001 г., стр. 1.

монголы не сумели бы покорить Бамиан, если бы дочь правителя города не выдала Чингисхану расположение канала с питьевой водой.

При подходе к Бамианскому ущелью с востока внезапно открывается величественная панорама пещерного города с двумя высеченными в толще отвесных скал статуями Будды. Высота малой статуи — 37 метров, большой — 53,5 метра. Создание малого Будды датируется четвертым веком нашей эры, а большого — пятым столетием. По своим размерам и трудоёмкости изготовления статуя большого Будды занимает, пожалуй, первое место в мировой практике монументального искусства. По некоторым версиям, верхнюю часть лица большого Будды по линии теперешнего среза закрывала маска из золота и драгоценных камней, которая во времена арабского завоевания была тайно укрыта в лабиринте пещеры¹.

В научных трудах встречается более подробная информация об этих памятниках. В частности, если судить по источникам академика Бартольда, то, согласно извлекаемым из них сведениям, большая статуя (по данным путешественников более позднего времени, высотой 120 англ. футов)² изображает мужскую фигуру, а меньшая (примерно на расстоянии 180 м от первой) — женскую фигуру. В средние века эти фигуры называли сурх-бот и хинк-бот (красный идол и белый идол)³. В новое время эти фигуры изуродованы пушечными выстрелами, якобы по приказу индийского императора Аврангзиба. Несмотря на это, ещё в XIX в., как сообщают Абд ал-Карим Бухари (I, 4 и сл.) и английский путешественник Муркрофт⁴, сам город назывался по ним «Бот-е Бамиан». От настенных росписей, упоминаемых у Якута, на которых будто бы были изображены «все созданные богом птицы», сохранились лишь незначительные следы. Изображение идолов в их нынешнем состоянии даёт отчасти Бернс⁵. Помимо этого, в Бамиане ещё в III в. х./IX в. существовал большой буддийский монастырь, в котором также находились идолы. Монастырь был разрушен Саффаридом Я'кубом Лайсом, а идолы были доставлены в Багдад в раби' II 257 г. х./26 февраля — 26 марта 871 года⁶.

Судя по имеющимся материалам, сам город лежал на горе. Сюаньцзан, как позже и Мақдиси (Maqdisi, 303), описывает его как «маленький город»; по Истахри (Istakhri, 280), он был вдвое меньше Балха; по Я'куби⁷ и Якуту⁸, у него имелась сильная крепость; сам город не был окружён стеной. Если верить описанию Мақдиси (Maqdisi, 304), то в Газне одни из ворот (несомненно, северные) носили название «Бамианские ворота». Следовательно, уже и тогда город должен был иметь некоторое значение, но товарооборот был, по-видимому, очень мал по сравнению с более поздним временем, т. к. в списке налогов у ибн Хордадбега (Ibn Khordadbeh, 372) для Бамиана указывается ничтожная сумма — 5 тыс. дирхамов.

Следует отметить, что языковая общность социокультурной среды древних жителей Бамиана и прилегающих областей по обеим сторонам — с севера и с юга — от Гиндукуша подтверждается ещё и близостью титулов правителей Бамиана и этих краёв. Правитель Бамиана носил титул шер (также пишется как шир и шар). Арабский автор Я'куби⁹ ошибочно воспринял его как «лев», в то время как слово это означает «царь», ибо будет правильнее, если его выво-

¹ Общая газета, 8-14 марта 2001 г., № 10 (396), стр. 2.

² О древностях Бамиана, а также о колоссальных скальных рельефах Будды см.: Godard-Hackin. Les Antiquites; Hackin. Nouvelles reches.

³ Бартольд В. В. Сочинения, т. III — Работы по исторической географии, М.: Наука, 1965, стр. 363.

⁴ Travels, vol. II, p. 387.

⁵ Ibid, p. 159.

⁶ Табари, III, 1841; Фехрест, I, 346.

⁷ Я'куби, Кетаб ал-булдан, 299.

⁸ Якут, Му'джем, I, 481.

⁹ Я'куби, Кетаб ал-булдан, 289.

диль из древнеиранского хшасрийа¹. Весьма примечательно, что указанным арабским автором выдвинуты две версии относительно времени принятия правителями Бамиана мусульманской веры: разделяя общее мнение о том, что ислам эти правители приняли при Аббасидах, арабский автор при этом допускает два периода — как «географ»² Якуби считает, что это случилось при ал-Мансуре, а как «историк»³ утверждает, что это имело место при ал-Махди. Связь правителей Бамиана с областями севернее и южнее Гиндукуша не вполне ясна. По Якуби, Бамиан принадлежал уже к Тохаристану, т. е. к областям бассейна Амударьи, что, быть может, подтверждается тем, что, согласно Табари (Tabari, II, 1630, 1), в 119 г. х./737 г. «чужой человек из Бамиана» правил в Хутгале (севернее Окса). Напротив, согласно утверждению Истахри (Istakhri, 227), округ Бамиана охватывал только районы к югу от Гиндукуша с городами Парван, Кабул и Газна. Согласно одному сообщению 718 г., приводимому в китайских источниках, правитель Бамиана, подобно всем правителям областей до самого Инда, находился в вассальных отношениях к тюркскому ябгу Тохаристана⁴. При более поздних Аббасидах члены династии Бамиана, как и многие другие среднеазиатские правители, занимали влиятельное положение при багдадском дворе. По словам Табари (Tabari, III, 1335), один шер Бамиана был назначен в раби' II 229 г. х./28 декабря-25 января 844 г. наместником Йемена.

Как известно, туземные династии были окончательно устранены лишь Газневидами. Позже в Бамиане в течение полувека (550-609 г. х./1155-1212-13 г.) правила боковая линия династии Гуридов. В то время Бамиан был столицей государства, которое охватывало весь Тохаристан и некоторые районы к северу от Амударьи и простиралось на северо-восток до границы Кашгара. Это государство, как и остальные области Гуридов, в начале VII в. х./XIII в. было включено в империю хорезмшаха Мухаммада, Бамиан вместе с Газной и другими областями был передан старшему сыну хорезмшаха, Джалал ад-дину⁵, т. е. Бамиан был снова отдалён от Тохаристана и объединён с районами южнее Гиндукуша. Вскоре после этого (618 г. х./1221 г.) последовало роковое событие в истории края — разрушение города монголами. При осаде города пал один из внуков Чингисхана, Мутугэн; из мести за смерть своего внука завоеватель приказал разрушить город до основания и перебить всех жителей; место получило название Мобалык (плохой город) [по Рашид ад-дину], Мо-курбан (плохая крепость), и оставалось необитаемым ещё сорок лет спустя, во времена историка Джувайни. Разрушенный Чингисханом город, расположенный на горе, несомненно, идентичен руинам, называемым теперь «Гольгула», эти руины находятся на холме, на южном краю долины, напротив скал с обоими идолами.

Нынешний Бамиан расположен в нескольких километрах западнее разрушенного города и больше не имел никакого значения в политической жизни; современные путешественники описывают его по большей части как «большое селение». В течение последних столетий Бамиан был постоянно объединён с Кабулом и Газной; подобно этим центрам, он до XII века хиджры (XVIII в.) входил в государство индийских императоров, позднее — в возникшее тогда афганское государство. Если судить по утверждению Абд ал-Карима Бухари (т. I, стр. 4 и сл.), то в начале XIX в. с Бамиана ежедневно взималось в пользу правителя Афганистана 100 тыс. рупий; индийский путешественник Мунши Мохан Лал оценивает одну лишь сумму в размере 70 тыс. рупий⁶. По этому же источнику, жители Бамиана говорили на двух языках: персидском и пушту. Население долины по большей части относится к племенам хазарейцев.

¹ Marquart. Eranshar, s. 79.

² Якуби, Кетаб ал-булдан, 289.

³ Якуби, Тарих, II, 479.

⁴ Chavannes. Documents, pp. 201, 291.

⁵ Несави, Сират Джалал ад-дин, I, 25, II, 44.

⁶ Munshi Mohen Lal. Journal, p. 77.

Таким образом, Бамиан был крупным центром буддийской культуры, подобный тем, которые опознаны в Наланде, Аджанте, Оданатуре и т. д.¹

То же самое можно сказать о г. Баграм в Кохестане, чьи археологические находки должны быть окончательно идентифицированы с раскопками г. Каписа, известного, по одной версии, уже при Птоломее и китайском паломнике Сюаньцзане (Huiyen Tsang) в VII веке².

Изучение «буддийского элемента» в Хорасане заставляет (пусть даже бегло) упомянуть о Кабул-шахах, известных ещё и под наименованием Брахман-шахов, оставивших весьма смутный след в истории страны.

Родоначальника этой династии звали Калар. Однако о его жизни нам ничего не известно. Он был заменён Сантой Девой, или же Самантой, как он титуловал себя на своих монетах. Период правления второго царя Кабул-шахов совпадает со временем, когда Саффарида Якуб б. Лайс захватил Кабул и вынудил Санту Деву продвинуться на юг и сделать Гардез территорией своего царствования.

Третьим царём этой династии является Камла (так же засвидетельствован как Калму). Во время его правления следующий Саффарида, Амро б. Лайс, направил экспедицию против него, и в результате храм Сакаванда как последний буддийский храм в Логарской долине оказался в руках мусульман. Столица Кабул-шахов была перемещена из Гардеза в Ухенд (Uhind).

Четвёртым царём этой династии был Бхим Пал. На своих монетах он называл себя Бхим Девой, а также Шри Бхимой. Он правил между 782 и 950 гг.

Пятый царь Кабул-шахов известен под именем Иштпал (также Рай Джайпал). Он был современником Сабук Тагина из династии Газневидов. Его царство простиралось от г. Лагмана на западе до Сатладжа на востоке и от Кашмира на севере до Мултана на юге. Именно он нагнал страх на весь истеблишмент могущественного мусульманского царства соседних Газневидов и заставил их вести серию битв против Кабул-шахов, которые вели к крушению последних, да и вообще к краху буддизма на территории Хорасана.

4.5. Зороастризм

Спору нет, древний Иран как центр могущественной цивилизации, определённым образом повлиявшей на весь ход развития общества в древнем мире и оставившей в наследство уникальнейшие ценности, ассоциируется, прежде всего, с зороастризмом, чьё рациональное зерно, прочно структурированное с самого начала в систему ценностей древних народов «исторического Ирана», можно прослеживать, по крайней мере, в двух плоскостях: в плоскости веры, выделяющейся как целеустремлённая попытка абстрагировать овеянные идолами, вознося их до ранга духовного начала; и в плоскости цивилизации, ставшей фактором исторической идентичности самого «исторического Ирана» (как феномена правосубъектности), **бесспорным мерилом идентификации его культурного ареала**. Иными словами, суть онтологии Ирана, как этнографически, так и цивилизационно, его гносеологические корни кроются именно в зороастризме, на что обращал внимание и французский востоковед Р. Груссе³.

В плоскости веры зороастризм, как нам представляется, заметен больше всего, пожалуй, своей «верообразующей» ролью, внесением концепции сакраментальности моления в сферу культовых обрядов. По сути дела, **зороастризм и есть проявление первой всеобъемлющей**

¹ Mohammad Ali. Op. cit., p. 9-10.

² See: Mohammad Ali. Op. cit., pp. 9-10.

³ Бог Заратустры, по мнению Груссе, является воплощением национальной идентичности Ирана. — См.: Grousset R. et Deniker G. Op. cit., p. 95.

канонизации трансцендентного момента как стержня культа. Выдвижением таких атрибутивных моментов, присущих царству небесному, божественности, как «мировой порядок», «всепокоряющее могущество» Бога, «святость», «бессмертие» духа и т. д., зороастризм с самого начала приступил к структурированию сверхъестественных понятий и тем самым бросил вызов стародавним верованиям первобытных арийцев и их лживым богам. В этом смысле зороастризм с момента зарождения стал опровергать прежние, мифологизированные верования и был расценён как коренной перелом в эволюции первобытного арийского культа природы. Ведь этот культ ограничивался, в лучшем случае, множеством персонифицированных богов, да и их антиподов — т. е. демонов. Перелом, совершённый «бунтарём»-разумом, был нацелен на освобождение человека, обречённого на безысходное поклонение мнимым богам; **освободить человека от бремени заклинания дьяволов**, выдуманных культом природы, и в поиске «сакральности» выйти на новый рубеж. Что же касается верований древних арийцев, то большинство учёных склонно относить их к разновидности культа природы со свойственным дуализмом. Итак, верования древних арийских племён иранским богословом М. Мотаххари квалифицированы как культ природы дуалистического характера¹. Согласно этой вере, предметом непосредственного поклонения в стародавние времена служили первоначально собственно силы природы — как полезные, так и пагубные; они и делились соответственно на две категории — на силы страха и силы надежды, а впоследствии были заменены соответствующими богами — доброжелательным и недоброжелательным. Другой иранский исследователь, доктор М. Моин, считает, что арийцы с давних пор верили в два начала — добро и зло, чему соответствовали боги и демоны; благодеяние, свет, дождь они относили к действиям богов, а злодеяние, тьму и засуху — к демонам². В случае зороастризма же феномен культа достигает уровня самовыражения, где вера направлена на восхваление добра, осуждение зла³, призывая при этом к духовному совершенству человека. Одним словом, **зороастризм — это вера с человеческим девизом: бороться со злом, совершать добро.**

К основополагающим столпам маздаяснизма (или маздеизма) можно отнести следующее:

1. Вера в разум, могущество и высшее божество Ахура-Мазды, светлого бога неба.
2. Следование заповеди «Аша» (Aša), т. е. правдивость и чистота, что делится на две части — внутреннюю и внешнюю; внутренняя Аша подразумевает чистоту разума и благие помыслы, в связи с чем Заратуштра призывает к добрым мыслям, доброму слову и благим действиям — Humat, Huvaakht, Huvarsh; в то время как под внешней Аша подразумевают чистоту тела, одежды, дома, села, города.
3. Бессмертие души и эволюция человеческого духа.
4. Вера в вознаграждение за добрые дела и возмездие за дурные поступки в обоих мирах — как на этом, так и на том свете.
5. Вечная [закономерная] борьба добра и зла; на этом поприще человеку отведена роль борца, который на протяжении всей жизни обязан сражаться со злом до полного его уничтожения.
6. Эсхатологическое восприятие жизни⁴.

¹ См.: Мортаза Мотаххари, Хедамат-е мотагабел-е Ислам ва Иран (Взаимные услуги Ислама и Ирана). Тегеран, Изд. Алламе Табатабаи, 13-е издание, 1366 (1988), стр. 202 (на перс. языке).

² Мухаммад Моин. Маздаясна и персидская литература, Тегеран, 2-е издание, стр. 43 (на перс. яз.).

³ Согласно «Гатам» (30:3), те два субстанциональных близнеца, которые возникли с самого начала в вообразимом мире, были добро и зло. Из них мудрец выбирает добро, оставляя зло.

⁴ Извлечения из публикации: Шахзади-Мубад, Рустам, «Пейдаеш-е ашу Зардошт ва дине ан вахшур» (Появление пророка Зороастра и его религии), изд. «Фарханг-е Иран-е бастан», № 2, 1349 (1970).

В плоскости цивилизации зарождение феномена зороастризма ознаменовало начало новой эпохи, известной истории как **маздаяснийская эпоха**, по одноимённому духовно-нравственному построению **Заратуштры — «Маздаясна»**, в смысле возвеличения разума. Это было начало длительного, но поступательного движения, направленного на трансформацию, а порою и ломку, изжившихся традиций и утверждение основополагающих догматов маздаяснийской веры в быту, на территории Airyana Vaejah. Общественные и моральные устои среды обитания, как и поведенческие качества жителей Airyana Vaejah, пронизаны духом зороастризма и во всей красе демонстрируют новый образ жизни, чётко отличающийся от прежней, первобытной жизни. Формирование такой социокультурной среды на заре человеческой цивилизации в прямом смысле можно толковать как ранние побегии молодых веток грандиозных замыслов, заложенных в маздаяснийском учении. В этом плане вполне естественно удивление академик Бартольда, который совершенно справедливо замечает: спорным остаётся вопрос, можно ли указать следы влияния более культурных народов в религиозном учении Заратуштры, ставшем национальной религией иранцев¹.

Цитируемое замечание целесообразно дополнить следующими весьма важными комментариями, считающимися ввиду актуальности темы **взаимовлияния самодостаточных культур и самобытных цивилизаций** вполне уместными: наличие множества «белых пятен» вокруг личности Заратуштры вызвало путаницу в его жизнеописании². Оттого образ (а впоследствии и учение) основателя маздаяснийской веры окутан определённой спекуляцией; его «память» затемнена всевозможной аллегоричностью. В силу этого у многих исследователей при изучении жизнеописания, деятельности (равно как и учение) Пророка древнего Ирана, вопреки наличию немаловажных для таких случаев исторических сведений (в первую очередь, Авеста), личность Заратуштры подвергается сомнению: а был ли такой пророк в истории человечества, или это миф?³ Оттого личность Заратуштры, подобно многим пророкам, духовным предводителям и святым, впоследствии подверглась всякого рода искажению, став при этом объектом сказочных преданий. И, быть может, **оттого и этот «столь сильно жаждущий жизни» культ ныне столь стремительно вымирает**: придавая этому культу важную роль в мировой истории и признавая его глубокое влияние на другие мировые религии, «ставшие по существу гораздо [более] значимыми», Эдуард Браун, тем не менее, численность его нынешних последователей оценивает в Иране 10 тыс. человек, а в Индии — более 90 тыс. человек (История литературы)⁴. Тревога усиливается ещё и в связи с тем, что, не имея под собой веской «культовой» почвы, всякие новоявленные конфессии получают мандат на существование (не следует забывать, что буддизм в корне отрицает момент сакраментальности в контексте вероисповедания), а вероисповедание, ратовавшее с самого начала за сакральность «веры» и за эсхатологию, идея, заимствованная впослед-

¹ См.: Бартольда В. В. Сочинения, т. VII — Бактрия, Балх и Тохаристан, стр. 38.

² По словам Фрая, жизнь и деятельность Заратуштры, или Зороастра, как именovali его греки, и в наши дни продолжает вызывать споры среди учёных, см.: Фрай Р. Указ. соч., стр. 49.

³ Иранский богослов Мортаза Мотаххари в одном из фундаментальных трудов, «Хедамат-е мотагабел-е ислам ва Иран», в разделе «Реформы Заратуштры», задаёт себе вопрос: личность Заратуштры — это тоже легенда, как и сказание о Рустаме или Эсфаңдйаре, или же реальность? И в случае, если эта личность считается реальной и исторической, тогда в какое время она существовала? — См.: Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 205.

⁴ Цит. по: Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 129; по словам Р. Груссе, однако, нельзя отрицать того факта, что зороастризм сформировался за много веков до зарождения греческой духовности. О второстепенном сходстве зороастризма и иудаизма (наличие общих ангелов у иудаизма и маздеизма) не стоит говорить. Достаточно напомнить, что Иран сыграл главную роль в возникновении духовных ценностей, и такую роль играл неоднократно на протяжении истории, особенно в самом разгаре распространения ислама с выдвиганием шиитской мистики. См.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 82.

ствии всеми, так сказать, «небесными», (т. е. основанными на откровении) религиями, обречено на гибель.

Сомнения относительно подлинности личности Пророка Заратуштры рассеиваются самими историческими фактами. Кстати, этот вопрос в разные времена вызывал интерес учёных и потому в известной степени изучен. Как-то раз, рассуждая на эту тему, академик В. Бартольд, ссылаясь на Ольденберга, однозначно резюмирует: «Всё-таки древнейшие элементы Авесты, подлинность которых доказывается лингвистическими признаками, дают нам возможность получить представление, в главных чертах, о личности и учении Пророка»¹.

Между тем, само имя Пророка — «Заратуштра» (*Zarathuštra*) — исследователями истолковано как владелец рыжего верблюда. В ряде сочинениях, в том числе, например, в книге американского учёного А. Т. Омстада «История Ахеменидской державы», это слово нашло своё толкование как владелец золотистого верблюда². Автором известного труда, «Наследие Ирана», Р. Фраем, данное слово истолковано как «тот, кто ведёт верблюдов»³. В целом, Зороастр принадлежал роду Спитама (*Spiritama*) в смысле белых; отца звали Пурвашпи (буквально, владелец серого коня), а маму — Дугава (букв. доярка белых коров). Все эти имена, по мнению Мотаххари, свидетельствуют о полукочевом образе жизни⁴. Кстати, эта версия находит своё подтверждение ещё и у иранского исследователя, комментатора священной книги «Гаты», Пур-Давуда. По его словам, вся Авеста рассказывает о простой народности с рядовой сельской жизнью, где одна часть племени проживала в селе и городе, а другая, подобно своим нынешним потомкам, занималась скотоводством и вела кочевой образ жизни, время от времени совершая налёты на сёла и грабя их готовый урожай⁵.

Следует отметить, что Ольденберг считает историческими личностями не только самого Пророка Зороастра, но и бактрийского царя Вишгаспу, к которому обращается Пророк⁶. Согласно описанию того же источника, этот правитель окружён племенами земледельцев и скотоводов, и он находится во главе не такого могущественного военного государства, которое впоследствии было представлено Ахеменидами. Пророк маздаяснийской веры обращается к правителю и его окружению весьма свободно, как на равных со своими друзьями — они являются покровителями и защитниками его веры⁷.

Относительно времени пророчества Зороастра учёные расходятся в своих оценках. Согласно Ксанфу Лидянину (V в. до н. э.), считавшемуся, по мнению Фрая⁸, старейшим источником среди греческих авторов, изучивших речи Пророка — Гаты, — деятельность Зороастра проходила за 600 (или 6 тыс.) лет до периода царствования Ксеркса. В то время как сведения других авторов, в том числе классических, вызывают серьёзные сомнения⁹. Так, Spiegel, считающий Заратустру современником Авраама, полагает, что его жизнь и пророчество проходила где-то около 5 000 лет до нашей эры. А по мнению Djkkinger, он, может быть, процветал несколько позже Моисея, вероятно, около 1 300 лет до н. э. Hague полагает, что Гаты были сочи-

¹ См.: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 38.

² Цит. по: Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 205.

³ Фрай Ричард. Указ. соч., стр. 49.

⁴ См.: Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 205.

⁵ Пур-Давуд. Гаты, Тегеран. Изд. Тахури, 1347 (1968), стр. 45 (на перс. яз.); см. также: Бахтвар-Таш Н. Хукумат-е ке барае джахан дастур минавешт, стр. 413-414.

⁶ Oldenberg. *Aus Indien und Iran*, s. 143, цит. по: Бартольд В. В. Соч., т. VII, стр. 39.

⁷ См.: Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 39.

⁸ See: Frye. Richard Nelson. *The Heritage of Persia*, Cleveland and New York, 1963, p. 53.

⁹ Весьма богатую сводку данных античных источников зороастризма можно см. в кн.: A. V. W. Jackson. *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. New York, 1899, pp. 152-157; Benveniste E. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, 1929.

нены в эпоху Моисея. Dunher и Rapp считают, что Зороастр проживал около 1 200 или 3 000 лет до н. э., и их мнение относительно периода жизни пророка поддерживается греческим автором VI века до н. э. Xanthus of Soraia¹, а также автором II в. до н. э. Cephalionon. Между тем, Аристотель и Плиний прозвали Зороастра «седой фигурой» и считали, что он проживал примерно за 5 тыс. лет до них².

Современный иранский исследователь доктор Н. Бахтвар-Таш в своей фундаментальной работе «Власть, диктовавшая миру свою волю», посвящённой анализу феномена «державности» Ахеменидов, склонен отнести деятельность Заратуштры, Пророка древнего Ирана, ко времени намного раньше Моисея и Иисуса: большинство греческих и римских источников склонно датировать деятельность Заратуштры между 8-10 тыс. лет до н. э.³ Опровергая предположение о пришествии Великого иранского Пророка в период между Моисеем и Иисусом, указанный автор возражает: «Такое предположение не верно, ибо в Авесте не имеется упоминания ни о мидянах, ни о парфиянах, и коренные жители этого края всё ещё именовались арийцами, а их страна в Авесте названа Airyanam — страна ариев. Деньги среди них ещё не имели хождения, и сделки совершались натуральным обменом — овцами, быками и коровами, конями, лошадьми. Труд рабочего, лекаря и духовного лица оплачивался натурой. Эпоха Авесты — это бронзовый век, и народ ещё не имел дело с железом, отчего и [легендарного полководца] Эсфандиара прозвали “меднотелым”»⁴.

Ссылаясь на новейшую литературу о зороастризме, афганский исследователь М. Али в цитируемой нами выше книге пишет: «Некоторые современные западные учёные приравнивают эпоху Зороастра к VI в. до н. э., фактически делая его современным Будды. Однако есть основание полагать, что он не мог так долго жить, и было бы более верным констатировать, что его жизнь протекала в период с 1 000 по 1500 лет до н. э. Единственный труд, который мог бы быть отнесён к Пророку Заратуштре — это Гаты, представляющие собой документ старше Авесты»⁵.

Традиционная зороастрийская версия гласит о том, что Пророк был убит в Бактрии. В то время как ряд преданий относит его деятельность к другим районам на Востоке. По словам Фрая, можно полагать, что Зороастр действовал в округе Герата, охватывая территорию на юг области до Систана, на восток — до Бактрии (Балх), и на север — до Мерва⁶.

Стержневая мысль зороастризма — это существование двух противоположных начал, доброго и злого. Это — суть философии пророка, канва его религиозного учения. Согласно его учению, между этими двумя первоосновами происходит вечная борьба, куда привлечено буквально всё — как человечество, так и животный мир. Размышляя над социокультурной средой, в которой могло возникнуть учение Зороастра, академик В. Бартольд делает следующий комментарий:

«Такое учение естественно должно было возникнуть в местности, где резче всего проявляется противоположность между безжизненной пустыней и цветущими оазисами, где человек должен стараться употребить каждую каплю воды для орошения своих полей, где успехи, достигнутые культурой, требуют постоянной охраны, как от песков пустыни, так и от “степных всадников, убивающих мужей, угоняющих скот и уводящих в плен жён и детей”, как говорится в одном из гимнов»⁷.

¹ Возможно, искажённое от «Ксанф из Сарды», то есть вышеупомянутый Ксанф Лидянин.

² Mohammad Ali. Op. cit., pp. 7-8.

³ Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 414.

⁴ Там же, стр. 413.

⁵ Mohammad Ali. Op. cit., p. 8.

⁶ Фрай Ричард. Наследие Ирана, стр. 54.

⁷ Бартольд В. В. Указ. соч., стр. 39.

И тут мы сталкиваемся с весьма парадоксальной ситуацией. Точнее, ситуация эта не столько парадоксальна, сколько запутанна, туманна. Загвоздка в следующем: с одной стороны, цитируемое выше рассуждение академика Бартольда о природных свойствах этой географической среды вполне созвучно логике и духу тех исторических реалий, на фоне которых совершалась миссия Пророка. Ибо логически сама **личность Пророка ассоциируется**, прежде всего, именно **с пустынной или полупустынной средой**: он же Заратуштра, владелец верблюдов, что, собственно, указывает на географическую среду с присущим ей тропическим, субтропическим климатом; так как верблюды — это животные тропического климата. Однако страна Заратуштры учёному Бартольду представлялась довольно убогой: мол, народ [здесь] нищенствует, а природа настолько скудна, настолько бедна, что приходится беречь каждую каплю воды.

С другой же стороны, **древняя прародина ариев**, соплеменников и последователей Пророка Заратуштры — **страна Airyana Vaejah, сотворённая, согласно Авесте, Ахура-Маздой, — квалифицирована как земля блаженства и приравнена к земному раю**. Рассказывая о причинах, заставивших арийцев оставить свои родные края и продвигаться дальше, в поисках плодородных земель, афганский историк М. Али в своей книге, вышедшей на английском языке, «Airyana or Ancient Afghanistan», ссылаясь на те же авестийские источники, создаёт представление о флоре и фауне прародины ариев. Судя по его описанию, обитатели страны Арийана Вэджа были знакомы с дубом, ивой, буком, берёзой, липой, вязом и некоторыми хвойными породами деревьев. Они обитали в стране, где выращивался ячмень; они занимались коневодством; обычные животные им были хорошо известны; наряду с конями им были известны быки и коровы, собаки, свиньи и, вероятно, некоторые виды оленя. А далее у вышеупомянутого автора встречается фраза, вызывающая большие сомнения: «ослы, верблюды и слоны, очевидно, в этот период им ещё не были известны...»¹ Выходит, соплеменники Заратуштры (владельца верблюдов) не знали, что такое верблюд. Тем более что М. Али опирается на публикации по Авесте, в то время как само это священное писание было составлено гораздо позднее Гат, сочинённых самым Пророком или его учениками. Р. Груссе полагает, что Гаты, будучи древнейшей частью Авесты, выражающей, видимо, мысли самого Заратуштры либо его учеников, сочинены на восточноиранском диалекте; отсюда можно предположить, что его родина находится в районе между Хорасаном и Бактрией².

Следующий момент, остающийся до сих пор нерешённым, связан с вопросом о **происхождении Авесты**. По вопросу как о хронологической, так и о географической привязке Авесты с давних пор существовали самые различные мнения. На рубеже XIX и XX вв. даже современные академику Бартольду иранисты большей частью высказывались в пользу доахеменидского периода и Восточного Ирана. К примеру, Херцфельд (Herzfeld) приводит мнение Andreas'a, что диалект древнейших гимнов Авесты, Гат, есть диалект Согда или Бухары, и мнение Marquart'a о Хорезме как о родине Зороастра и его религии. В то время как сам [Херцфельд] полагает, что на основании новейших открытий в Малой Азии, в Богазкее, вопрос будет пересмотрен в пользу западной части иранского мира. Согласно заключению Бартольда, отразившего такое сравнение в своей работе «Восточноиранский вопрос», таков вывод цитируемой им работы Hüsing'a (Widewdāt)³.

Следует отметить, что на лингвистические данные, имеющие непосредственное отношение к той исторической почве, где возникло учение Заратуштры, и, скажем больше, где формировалась его личность (как пророка, предвестника цивилизации, основанной на собственном учении — зороастризм), обращали внимание и другие учёные. Прибегая к методу исторической

¹ Mohammad Ali. Op. cit., p. 18.

² Груссе Р., Деникер Г. Указ. соч., стр. 79.

³ Бартольд В. В. Восточноиранский вопрос, стр. 418-419.

идентификации, они утверждают, что Авеста с её богатым мифологическим заделом и наводящими чертами географического эпоса, примешивающимися к общим восточноиранским сказаниям, составлена на языке, который имеет значительное сходство с языком первоначальной территории обитания арийцев. Как полагает Ричард Фрай, эта прародина могла быть расположена где-то в Средней Азии или даже южнее, в районе Герата¹. Большинство учёных сходится во мнениях о том, что индийцы (будучи ответвлением арийских племён), продвигавшиеся с этой прародины в сторону Индийского полуострова, не расставались с ведическими гимнами, так же как и иранцы, распространившиеся по Иранскому нагорью, сохранили гимны Митре и другим арийским богам. Более обстоятельно изучая процессы взаимовлияния, трансформации и раскалывания языков арийских племён при освоении ими новых территорий, Ричард Фрай применительно к Ирану полагает, что персы, мидяне и другие иранские племена, двигаясь к областям их позднейшего обитания, пели гимны богам, «сходные не только по содержанию, но и по языку, являвшемуся языком их древней прародины — страны Airyana Vaejah»². Согласно его версии, племена, пришедшие в Западный Иран, распространили свои наречия среди туземцев, включая эламитов, хурритов и др., вследствие этого постепенно их диалекты стали утрачивать формы грамматического рода, да и вообще данный процесс привёл к существенному расхождению самых языков. «Но до того, как это произошло, на Востоке [Ирана] появился пророк, проповедовавший на языке Гат, — архаическом, консервативном наречии, возможно, на диалекте области Герата»³.

Таким образом, своего рода **онтология зороастризма**, его **«онтогенез»**, учёным Фраем изучается, прежде всего, **ставкой на лингвистические данные эпохи**. В то время как **«филогенез»** арийского культа академик В. Бартольд увязывает с естественными факторами, главным образом, с природными условиями эволюции явления. Так, переключаясь с Ольденбергом, он делает вывод: «Оттого эволюция первобытного арийского культа природы здесь приняла совершенно иной характер, чем в Индии». Далее он цитирует самого Ольденберга: «В стране Заратустры не было философов, не было ни метафизического глубокомыслия, ни жажды избавления от мировой скорби. Но там был крепкий народ, полный здоровой жизнерадостности, привыкший устраивать и отстаивать своё существование в трудах и борьбе»⁴.

Насколько справедливы выводы двух последних учёных, не нам судить, равно как и polemизировать с некоторыми весьма спорными (с точки зрения своей «субъектности») моментами в их позициях, ввиду неактуальности такой дискуссии, не станем, отметим лишь следующее.

Историей философии и теологией зороастризм признан, совершенно однозначно, **исконным верованием древних народов «исторического Ирана»**. Этот феномен, однако, расценен ими далеко не однозначно. Философия расценивает в нём **бинарную сущность бытия, двухмерность начал**, вечно противоречащих друг другу; это — вечная борьба в виде тезиса и антитезиса, воинствующий дуализм. В то время как позиции богословия в своих оценках зороастризма расходятся. Вопреки известному влиянию учения Заратустры на другие мировые религии, факт, признанный учёными, придерживающимися различных философско-мировоззренческих, в том числе конфессиональных позиций⁵, **наличие атрибута «открове-**

¹ См.: Фрай. Р. Указ. соч., стр. 54.

² Там же.

³ Там же, стр. 55.

⁴ Бартольд В. В. Указ соч., стр. 40.

⁵ С учётом цитируемой нами выше оценки западных исследователей, только в другом контексте, будет вполне резонно сослаться на высказывание иранского учёного Бахтвар-Таша, чтобы дополнить картину: «Своей простотой, естественностью учение Заратустры оказывало влияние на иудаизм; будучи весьма выразительным и ясным, оно имело воздействие на христианство и ислам. Много этики и каноничных моментов зороастризма позаимствовано

ния», сакральности в этом культе признаётся не повсюду, а порою и подвергается большим сомнениям. Что же касается самого Пророка, то, как и следовало ожидать, конкретного упоминания со стороны «божественных» религий о нём нигде не встречается. В силу особого взаимодействия зороастризма с исламом, о чём более обстоятельно пойдёт речь чуть позже, нам приходится обращаться при анализе межконфессиональных отношений, сложившихся между зороастризмом и другими (в первую очередь, мировыми) религиями в контексте нашей поисковой работы, преимущественно к трудам мусульманских богословов.

Итак, **согласно мусульманскому богословию, численность божьих посланников**, хотя прямого упоминания об этом в самом Коране не имеется¹, **колеблется, по разным преданиям, между 8 тыс.² и 320 тыс.³** По одному преданию (Табрисии Абу Али ибн ал-Хасан в кн. «Маджма ал-Байан фи тафсир ал-Коран», 1339 г. по солнечной хиджре), на вопрос о численности пророков, заданный Пророку Мухаммаду одним из его сподвижников [«асхабь»], Абузаром, Пророк ответил: **их было 124 тыс., из них 113 чел. были посланниками** [«мурсалин»]. **Четверо из них говорили на сирийском языке:** Адам, Шу'айб, Идрис (библейский Ездра или Енох — согласно Крачковскому), Нух (библ. Ной); между тем, четыре пророка были арабы: Худ, Салех, Шу'айб и я [т. е. Пророк Мухаммад]. Первым посланником к сынам Исраила был Муса (библ. Моисей), и последним — Иса (библ. Иисус), а в промежутке [между ними] 600 пророков пришли и ушли⁴. Также Абузар спрашивает у Пророка о числе посланных им книг, на что посланник Всевышнего, Мухаммад отвечает: [Богом были ниспосланы] сто четыре книги; десять писаний [араб. «сахифа», мн. «сахаетф»] были ниспосланы Адаму, пятьдесят — Шу'айбу, тридцать — Идрису, десять — Ибрахиму (библ. Авраам), а четыре остальных — это Тора, Евангелие, Псалтирь и Коран⁵.

Стало быть, **согласно мусульманскому богословию, вопрос о придании «Авесте»** — основной книге зороастризма (принятой последователями древнеиранской веры, да не только ими одними, за священное писание) — **статуса «книги откровения» не подлежит обсуждению. Как нам представляется, основная зороастрийская книга, видимо, из-за распространённого представления о дуалистическом свойстве её философско-мировоззренческой канвы, со стороны ислама не признаётся божьим писанием. Оттого и мусульманскими теологами, даже собственно иранцами, за редким исключением, тема зороастризма обойдена молчанием.** К примеру, современный иранский теолог, автор серьёзной книги «Коранические основы миссии пророков», Абдолла Насри, пытаясь более обстоятельно выявить коранические основы пророческой миссии, обосновать пророчество по Корану, давать аргументированное представление об этом феномене, разьясняя отличительные признаки «истинных пророков» и «лжепророков», неизвестно почему о древней религии своих предков не решится вымолвить хоть слово. Иранский теолог пишет: хотя имена всех пророков в Коране не встречается, всё же 26 имён упомянуты: Адам, Аййуб, Ал-Йаса'а, Давуд (библ. Давид), Закария (библ. Захария), Зу-л-Кифл (библ. Иезекииль), Ибрахим (библ. Авраам), Идрис, Илийас (библ. Илия), Иса (библ. Иисус), Исмаил (библ. Самуил), Исмаил Садек-ал-Ва'ад, Исхак (библ. Исаак),

поныне действующими в мире религиями, как и цивилизация, обоснованная в Ахеменидском Иране, оставила глубокий след в мировой цивилизации». См.: Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 419.

¹ Nasri, Abdollah. Principles of the Prophets' Mission in Koran. Tehran, Soroush Press, 1977, p. 364 (in Persian).

² Маджлесн. Бехар ал-Анвār, т. XI, стр. 31.

³ Там же, стр. 60.

⁴ Алламе Маджлесн считает, что эти 600 пророков были посланы после Иисуса, а также полагает, что они явились выдающимися пророками «Бани Исраила» (род евреев), ибо численность их пророков достигает более 600 человек, цит. по: Nasri, Abdollah. Op. cit., p. 365.

⁵ Бехар ал-Анвār, т. XI, стр. 32; см., также: Табатабаи, Сейед Мухаммад Хусейн. Ал-Мизан, пер. с арабск. на фарси Мохаммада Багера Мусави-Хамадани, т. XI, стр. 199.

Йа'куб (библ. Иаков), Йахйа, Йунус (библ. Иона), Йусуф (библ. Иосиф), Лут, Муса (библ. Моисей), Мохаммад [согласно варианту, предложенному в пер. Корана Н. Османовым], Нух (библ. Ной), Салех, Сулайман (библ. Соломон), Харун (библ. Аарон), Худ и Шу'айб¹.

Далее он пишет: разумеется, это были те пророки, которые поименно упомянуты; [однако] были и такие [пророки], о которых в Коране говорится лишь намёками². К примеру, о внушении откровения сыновьям Йа'куба [в Коране «асбат», в переводе Н. Османова — потомки] (Коран, 4:163), упоминание о пророке, по указанию которого Талут стал царём израильтян (Коран, 2:247, ср.: Библия, I Книга царств, 10, 21-27), по мнению ряда исследователей, он мог бы быть Шмуэлем³; есть упоминание о некоторых пророках в сурах «Корова» (2:259) и «Йунус» (10:14), пророк, упомянутый в суре «Корова», известен как Армия, некоторые его считают Хезром (по Крачковскому — Хидр), другие — Азизом; также есть упоминание о человеке [т. е. пророке — Х. Ф.], «который проходил мимо селения» (2:259).

Примечательно отметить, что иранским исследователем сделана попытка дать всеобъемлющее представление о пророческой миссии; им не пропущены из виду даже такие маловажные эпизоды, не оставившие, по всей видимости, сколько-нибудь значительных следов в истории развития общественной мысли, как, например, «человек, который проходил мимо селения». Однако на такой весьма существенный момент, сыгравший неоднозначную роль в человеческой истории, как зороастризм, и имеющий (пусть даже всего лишь один раз, и то совсем бегло) отражение в Коране (22:17), указанный теолог как бы заведомо не обращает внимание. В Коране указано: «Воистину, в День воскресения Аллах рассудит уверовавших с иудеями, сабиями [последователи древнего культа небесных светил — поклонники звёзд; Х. Ф.], христианами, огнепоклонниками и многобожниками...»⁴ Огнепоклонниками [в Коране «маджус», от древнеперсидского слова «Magush», на пехлевийском «Mag»] называли последователей культа Зороастра. Аналогичным образом они признаны и Библией. Как ни странно, Абдолла Насри, своим молчанием вообще игнорирует этот аят (стих) Корана. По нашему разумению, такое молчание указывает на наличие у вышеупомянутого автора элементов конъюнктурности при изучении и оценке фактологических моментов в истории мировых религий. Иначе наш богослов никак не мог этого стиха не заметить. Более того, он мог давать объективную, совершенно беспристрастную оценку религии своих предков, сопоставляя все аргументы в пользу монотеистической сущности древнеиранской веры, либо обнаружить её дуалистическое начало, отчего так её обделяют вниманием; он мог полемизировать о «небесном происхождении» Авесты, отыскать доводы, оправдывающие либо опровергающие пророчество Заратустры, однако он предпочёл молчать.

В общем, об отношении мусульманских богословов к зороастризму нельзя судить однозначно, как нельзя давать однозначной оценки истории взаимодействия этих двух вер в целом и арабского мира и Ирана, считающегося родиной маздеизма (маздаяснизма), в частности. Ход взаимоотношения этих двух вер время от времени претерпевает серьёзные изменения. Отношение мусульманских теологов к маздаяснийской вере не всегда проникнуто доброжелательностью, а их публикации на эту тему не всегда выглядят непредвзято, справедливо. Они зачастую пронизаны узкоконфессиональной замкнутостью своих авторов, открыто носят отпечатки культурно-политической конъюнктурности. Одним словом, по отношению к этой стародавней вере большинство мусульманских богословов явно испытывает конфессиональную неприязнь. В условиях, когда в современном Иранском государстве права последователей этой веры признаются самой конституцией страны, тем не менее, такая неприязнь к вере Ахура-Мазды, олицетворению

¹ Насри Абдолла. Мабани ресалат-е анбийа дар Коран. Тегеран: «Соруш», 1997, стр. 366 (на перс. яз.).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Коран, сура 22 — Хадж, аят 17.

высшего разума, в арабском мире всё ещё «теплится». На этом фоне как можно говорить о возможности симбиоза этих двух вер, а уж тем более о взаимодействии культовых моментов самых верований (а ведь ценностное взаимодействие когда-то здесь имело место, о чём мы намерены говорить немного погодя), ибо такая ситуация однозначно указывает на вытеснение старой веры новой? Жизнь бьёт набатом по самой «памяти».

Уникальным письменным памятником маздаяснийской веры, признанным подтверждением истинности этого культа (восхваляющего разум, мудрость) и его Пророка Заратуштры как исторической личности, по праву считают Авесту. Перекликаясь со своим соплеменником Оурангом Морадом, автором статьи «Авеста» [в журнале «Армаган», Тегеран, 1348 (1969), № 7], современный иранский исследователь Бахтвар-Таш слово «Авеста» толкует как «знание»¹ и склонен считать, что само священное писание зороастрийцев составлено на языке, имеющим древнеперсидский корень. Согласно преданию историков раннего ислама, оно было составлено в 21 томе («Nask») на 12 000 листах из коровьей кожи². Однако из-за превратности судьбы листы священного писания были разграблены. Если верить сказанному одним из современных иранских теологов, Хусейном Эслами, то указанный автор, ссылаясь на «Тафсир-е намуне» (образцовые комментарии [к Корану]) (т. XIV, стр. 44) аятоллы Макарема Ширази, выдвигает версию об уничтожении текстов Авесты во время вторжения войск Александра Македонского в Иран³. Предположение о потере текста священного писания зороастрийцев нашло своё отражение и у В. Бартольда: «В эпоху Аршакидов, вероятно в I в. н. э., — пишет академик Бартольд, — был восстановлен текст священного писания зороастрийцев, Авесты, считавшийся утраченным со времени Александра»⁴.

В III в. до н. э. по указанию Аршакидского шахиншаха (как мы помним, они положили конец господству чужеземцев-греков на территории Ирана) Велаша V начали компанию по сбору фрагментов разграбленной Авесты отовсюду, пробелы восстанавливали по памяти. Таким образом, Авеста была заново составлена и, по словам Бахтвар-Таша, в IV в. н. э. получила наименование «Канон Авесты»⁵.

Период правления Сасанидов ознаменован эпохой процветания маздаяснизма, так как именно с этого периода на всей территории империи она становится государственной религией. И в этом деле заслуга Ардашира Бабакана весьма велика. Один из знаменитых иранских теологов, Мортаза Мотаххари, отзывается о нём как о царе, вышедшем из духовной семьи⁶. А доктор Мухаммад Моин в своей книге «Маздаясна и персидская литература» пишет: «После распада династии Аршакидов эстафету царствования принял родоначальник Сасанидской династии, Ардашир Бабакан (226-241). Его проявление считается прологом в книге процветания Ирана»⁷.

¹ В книге «Взгляд на мировые религии» (Нэгареш-е бар адийан-е зэндэ-е джахан), Хусейн Эслами пишет: «После свержения Сасанидов зороастрийские жрецы приступили к составлению Сасанидской Авесты, дабы быть причисленными к набожным людям (людям писания) и воспользоваться их льготами», в это время «Авеста» означала закон (канон), см.: Эслами Хусейн. Взгляд на мировые религии, Тегеран, 1378 (1999), стр. 17 (на перс. яз.).

² Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 417.

³ Эслами Хусейн. Указ. соч., стр. 9.

⁴ См.: Бартольд В. В. Сочинения, т. VII — Восточноиранский вопрос, стр. 427.

⁵ Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 417.

⁶ Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 170.

⁷ Примечательно отметить по этому поводу, что крупнейший историк Хорасана в мусульманский период, Абу-л-Фазл Байхаки, в своей уникальной работе «История Мас'уда», прибегая к поиску исторических аналогов могущественному владыку Хорасана, султану Мас'уду, упоминает о таких великих личностях, как Александр Македонский и Ардашир Бабакан. Вот как он рассуждает: «Я так говорю: из минувших царей, наиболее достойных, есть небольшое число самых знаменитых, и из этого числа [особо] называют двоих — грека Александра и перса Ардашира...» Детали его рассказа выходят за рамки нашей темы, остановимся лишь на некоторых фрагментах: «Что же касается Ардашира Папакана, то важнейшее, что о нём передают, это то, что он вернул былое могущество Персии и установил

Благодаря его усилениям, иранский народ особо преуспевал. Этот король обосновал своё государство и своих потомков на базе маздаяснийского культа. Привязанность к религии ему досталась в наследство: его дед, Сасан, был настоятелем храма Нахид (Анахит) в Эстахре. Отсюда Ардашир столь усердно стремился к возрождению стародавнего культа. Изображение храма огня на монетах было представлено в качестве национальной символики. Во всех надписях он представлял себя как “Маздаясна”, т. е. восхваляющий Мазду [собственно Ахура-Мазда, олицетворение высшего разума — Х. Ф.]. Перекликаясь к историкам, относившим набожность и неотделимость государства от духовности к нему, Фирдоуси отражает эту мысль в Шахнаме. «По словам Денкарта (Denkart, скорее, исходя из его работы: *Le troisieme livre du DENKART, traduit du Pehlevi par j. De Menace, Paris, librairie C. Klincksieck 1973*), Ардашир позвал Верховного жреца Тансара к себе во двор и поручил ему составить Авесту»¹.

Во время жестокого, кровавого нашествия бедуинов Авесте вновь был нанесён непоправимый урон. Однако те иранские зороастрийцы, которые приняли на себя тяжесть эмиграции [в Индию], по-прежнему хранят эту книгу. А ныне уцелевшая Авеста, которая состоит всего лишь из одного «наск» (том) священного писания, составляет 5 разделов:

1. **Ясна** — в составе 72 глав (хат, hat), посвящена восхвалению бога. Тот святой Кушак (кушти, kušty), сотканный из овечьих ниток, который завязывают на поясе жрецы во время молитвы, указывает именно на эту книгу². Из этой [части] книги 27 глав принадлежат «Гатам».
2. **Висеперд** — в составе 27 глав (керда), охватывает разнородные фрагменты, посвящённые молитвам и восхвалению Ахура-Мазде.
3. **Вандидад** (Voy devadata) представляет собой книгу (правило) о противодействии дьяволу. Книга охватывает 22 главы (фаргард) — фикх, основы религии, правила и нормы морали и благочестия.
4. **Яшты**. Этот раздел включает в себя 21 песню в восхвалении ангелов, а имя каждого ангела соответствует названию одного месяца иранского календаря. Одновременно в Яштах встречаются упоминания о потустороннем мире и об исторических легендах.
5. **«Младшая Авеста»**, включает в себя различные молитвенные фрагменты. Сюда входит и избранная часть Авесты. Одновременно в этом разделе встречаются 5 (ежедневных) молитв: в восхвалении солнца, луны, тавровая молитва и т. д. Этот раздел составлен при царе Шапуре II (310-379) жрецом Азарпадом Мехр-Эспандом³.

Учёные не исключают, что даже уцелевший том Авесты не остался без изменений и искажений. Тем не менее, этот незначительный по объёму том как нельзя лучше рассказывает о благородной цивилизации и блистательной культуре древнего Ирана, основанной на культе, представленной в Авесте — культе Ахура-Мазды.

Завершая разговор, отметим, что испокон веков **культ Ахура-Мазды**, как при Ахеменидах, так и в эпоху Сасанидов, **представлял высокую культуру, глубокую философию эпохи — культуру самодостаточности, философию выразительности человеческого бытия**. Культ маздеизма при царствовании Дария и заменивших его шахиншахах являлся духовным выразителем, идейным мотивом союза, единения и солидарности народов, проживающих на тер-

среди царей справедливые законы. После него некоторые придерживались их, и, клянусь жизнью, сей [царь] был велик!.. Говорят, эти два человека творили чудеса, как пророки». — См.: Байхаки Абу-л-Фазл, История Мас'уда (1030-1041), стр. 164-165.

¹ См.: Моин Мохаммад. Маздаясна и персидская литература, 2 — издание, стр. 9.

² В другом источнике, в упомянутой книге Хусейна Эслами, относительно этого кушака выдвигается версия об обязательном ношении его (т. е. этого кушака) зороастрийцами, достигшими 15-летнего возраста, что считается признаком набожности у приверженцев Заратуштры, см.: Эслами Хусейн. Указ. соч., стр. 8-9.

³ Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 417-418.

ритории «Большого Ирана» и достигших наивысшей славы и процветания. Хотя Ахеменидская империя не была проникнута религиозным рвением, тем не менее, всё её могущество намного ярче воплощало зороастрийскую цивилизацию. Исходя из этого, видимо арийское высокомерие, национальная горделивость — явление, присущее поздним временам, — при Ахеменидах столь резко не было помечено. Ибо святыню своих подданных они чтили одинаково — как культ маздеизма и поклонение солнцу, так и вавилонское, финикийское, т. е. египетское, ассирийское, лидийское¹ верования. Ахеменидские шахиншахи, по выражению Бахтвар-Тапа, придерживались «космополитических взглядов» и ратовали за создание мирового правления². Отсюда при них вся жизнедеятельность в обществе вряд ли могла бы быть подчинена догматам исключительно зороастрийской ортодоксии.

При Сасанидах же Авеста становится господствующим канонem, регулирующим жизнедеятельность общества, управляющей идеологией всего государства, путеводной звездой каждого гражданина, верующего в небесное, божественное происхождение своего шахиншаха.

И последнее. При исследовании зороастризма подчас пытаются представить его как явление, единое целое. В то время как данный феномен в ходе своей многовековой эволюции подвергнут неоднократным изменениям и всевозможной трансформации, деформации. Отсюда — историю зороастризма нельзя представить в виде прямой непрерывной линии, ибо здесь имели место и большие разрывы (как понятийные, так и ритуальные), и резкие колебания (цивилизационного характера). В этом процессе нельзя не видеть отпечатки резких перемен. Многие явления, ставящие в тупик большинство учёных и исследователей, пытающихся объяснить кажущиеся смысловые противоречия (возникшие отчасти и по соображениям конъюнктурности) в текстах Авесты (как в самом Иране/Персии, так и за его пределами — в Индии), целесообразно истолковывать как отклонение от основного, преемственного пути развития этой религии. Вообще при исследовании истории любой религии целесообразно различать две стороны веры: ортодоксию, строгое следование догматам, и ортопраксию, соблюдение установленного ритуала и обрядности; ибо, как известно, в различные периоды истории (включая эпоху господства зороастрийской веры) доминирует либо первая, либо вторая. В равной мере это относится и к той «традиционно-обрядовой» канве, к тому «традиционно-обрядовому» багажу, а если хотите, наследию зороастризма, с которым и нынешние поколения арийцев (где бы они ни жили и какие бы веры они не исповедовали) никак не могут расстаться.

4.6. Арабо-исламское проникновение в ирано-арийские просторы

При изложении нашего понимания **существа поставленного вопроса**, пожалуй, лучше отойти от весьма распространённого подхода, чаще всего применяемого учёными при оценке событий, ставших основной причиной внедрения арабо-исламского элемента в ирано-арийскую социокультурную почву. Тем более что вопрос этот всегда был и по-прежнему остаётся одной из острейших проблем внутри самого Ирана (и прилегающих территорий, входящих в состав «арийских просторов»), вызывающих самые бурные, горячие споры среди различных кругов, проблемой, с особой лёгкостью превращающейся в мишень для всевозможных спекуляций. Отсюда изучение этого, по всей вероятности, отнюдь не однозначного вопроса

¹ От исторического названия государства Лидия со столицей Сард, находившегося на западе Малой Азии, на берегу Средиземного моря.

² См.: Бахтвар-Таш Н. Указ. соч., стр. 489.

требует, так сказать, весьма «трепетного» подхода, отличающегося, прежде всего, строгой объективностью, всесторонностью. Однако в отношении того отвергнутого нами распространённого подхода этого не скажешь. Ибо его приверженцами, собственно, «гордиев узел» в этой плоскости разрублен неправильно: вторжение аравийских бедуинов в Сасанидское царство и прилегающие окраины расценено ими довольно однобоко, как мусульманское нашествие на иноверную социокультурную среду и как битву воинов ислама за веру.

Уточняем: сторонники вышеупомянутой линии, вполне созвучной позиции мусульманской теологии, эпохальные события, приведшие к окончательной парцелляризации «Большого Ирана», падению Сасанидской империи, крушению маздаяснийской веры как государственной религии Сасанидского Ирана, вытеснению зороастрийцев по всей территории их исторической родины и разгону бедуинов Аравийского полуострова на этих необъятных просторах, расценивают весьма отвлечённо, как священный поход мусульманских воинов, нацеленный на обращение населения завоёванных территорий в новую веру, именуемую исламом. Другими словами, **представляя аравийских бедуинов в качестве мусульманских воинов, а вторжение арабов на арийские просторы как священный поход, они, по сути, обезличивают этих «воинов», с одной стороны, и факт столкновения интересов и ценностей двух миров и двух народов, неумолимо возникающего между ними вследствие этого вторжения, игнорируют, — с другой.** А в итоге сама эта линия становится вполне несостоятельной, а выводы, извлечённые из неё — не верными.

Факт **несостоятельности указанной линии**, на наш взгляд, кроется в **абстрактном отношении** к самим понятиям «воины» и «вера», в выхолащивании их конкретики, что чревато впадением её сторонников в другие крайности. Во-первых, абстрагируя арабских бедуинов как воинов ислама, сторонники такого подхода тем самым бросают тень на национально-этническое происхождение этих воинов. Во-вторых, говоря об их «миссии» — обращении народов покорённых краёв в новую веру, — они явно преподносят её **как некое космогенное явление** (в то время как эта вера в тех конкретно-исторических условиях ещё не могла обрести статуса «мировой религии», так как она по составу своих приверженцев ещё считалась **исключительно моноэтнической**, т. е. сугубо арабской, а лишь стремилась стать таковой — глобальной). Создаётся впечатление, что эти авторы горят желанием как-то замазать следы арабского проникновения в ирано-арийскую социокультурную среду. И, наконец, в-третьих, сторонниками указанного подхода упущено из виду то, что составляет корень зла, вбитый клином между патристически настроенным лагерем и богословами как внутри Ирана, так и за его пределами, а именно несоответствие между интересами и ценностями всеобщими и конкретными — национальными. Этим и объясняется постановка вопроса в предложенном нами словосочетании.

Факт внедрения арабо-исламского элемента в ирано-арийское бытие мы рассматриваем как многозначное явление, имевшее (в силу довольно уникального в тех конкретно-исторических условиях сплетения ряда объективных факторов) **весьма фатальные последствия для целых народов** как «Большого Ирана», так и многих других стран Востока — включая Переднюю, Среднюю и Юго-Восточную Азию. Об этих последствиях в общих чертах упоминалось отчасти в предыдущих разделах. Здесь же мы намерены раскрыть проблему в новом ракурсе, несколько шире: в плоскости веры и в срезе всего общества. Пожалуй, такой дифференцированный подход к оценке событий будет обеспечивать расширенное понимание вопроса и позволит отыскать моменты столкновения и синтеза ценностей в ходе проникновения арабо-исламского элемента в ирано-арийское социокультурное пространство.

Итак, в плоскости веры **проникновение арабо-исламского элемента в ирано-арийское пространство было сопровождено столкновением двух вер** — привнесённой из Саудовской Аравии веры, именуемой исламом, и исконной древнеиранской веры, известной как «Маздаяс-

на». Было ли возможно избежать столкновения? Это было исключено, столкновение двух указанных верований носило неизбежный характер. Оно исходило из самой сущности этих вер. Привнесённая вера в силу своей монотеистической сущности была призвана отвергать стародавнюю маздаяснийскую веру — зороастризм, ввиду присущего ей дуализма. Кстати, тема сущности зороастризма всё ещё остаётся открытой, спорной, вызывающей неиссякаемую дискуссию. На вопрос, была ли древнеиранская вера в момент возникновения ислама дуалистической, иранский мыслитель и богослов Мотаххари отвечает: «Если судить по Авесте, составленной при Сасанидах, то зороастризм, несомненно, был дуалистическим учением»¹. Как бы раскрывая суть вопроса, поставленного им самым, далее он продолжает: вне всякого сомнения, зороастрийцы близко к возникновению ислама, по аналогии манихейства и мазакизма, были дуалистами; свой дуализм они сохранили и в периоды после возникновения ислама; в мусульманский период они вступали в полемику с мусульманскими богословами на эту тему и защищали его [дуализм]. «Только за последние 50 лет они выдают себя за последователей монотеизма, неожиданно отрицая всё своё прошлое»².

Как бы то ни было, распространившись по всей территории «Большого Ирана» и вытесняя маздаяснийскую веру, ислам тем самым открыл себе путь к глобализации, стал формироваться как «мировая религия». И в этом деле заслуга самого Ирана весьма велика.

В срезе общества же дела обстояли несколько иначе. Вследствие арабского нашествия ход исторического развития в завоёванных краях претерпевает кардинальные изменения. **«Большой Иран» как историческая родина арийцев перестаёт существовать, распадаясь на отдельные территории и владычества**, подчинённые мусульманскому Халифату. В определённом смысле это означало утрату исторической идентичности у самых народов покорённых территорий, угрозу деформации национального самосознания ввиду опасности раствориться в близкой идеологизированной «мусульманской общине». Именно **этим иллюзорным понятием прикрывался тот глубокий конфликт**, имевший место между арабами и мусульманами-неарабами [«аджам»], которые, согласно выражению Фрая, составляли угнетённый класс [в тексте «submerged class»], требуя равных с арабами политических, экономических и социальных прав³.

Столкновение в политической сфере привело к трансформации понятия национального суверенитета и полной зависимости от Халифата⁴, что имело своим последствием порабощение народов завоёванных краёв на протяжении более одного столетия, разгул аравийских бедуинов — новых блюстителей общественно-правовых порядков на этих просторах в ходе довольно длительного периода.

Внедрение арабо-исламского элемента в ирано-арийское пространство не могло не отразиться и в языковой среде. Этот процесс был сопряжён с утверждением, укоренением и распространением арабского языка в масштабе всего культурного ареала «Большого Ирана» и **неумолимо привёл к подрыву «языковой целостности» самого арийского пространства**. Учёные полагают, что распространение персидского языка по всему иранскому культурному простран-

¹ См.: Мотаххари Мортаза. Указ. соч., [в Разделе о дуализме зороастризма, стр. 222-223 (на перс. яз.).

² Там же, стр. 201 и сл.

³ See: Frye, Richard Nelson. *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th centuries)*, p. 10; по его словам, часто повторяющаяся метафора единства мусульманской общины была мощным связующим канатом правительства, см.: *Ibid.*

⁴ Фрай, имея в виду 15-летний период правления Омейядов, пишет: «Омейядская политическая теория заключалась в том, что Халифат является институтом богослова, возведённого в духовный сан, и община даёт присягу на верность человеку, назначенному исполнять Божью волю и руководствоваться вдохновением <...>. Божественный характер феномена Халифата штемпелёван несмываемой маркой на халифа и делал его неприкосновенным от недоверия». См.: Frye, R. *Op. cit.*, p. 10.

ству было начато Ардаширом и закончилось сперва арабским нашествием с целью расширения географии ислама, затем турками в ходе их экспансии в Анатолию и Индию¹.

И всё же, в срезе общества в ходе внедрения арабо-исламского элемента в ирано-арийскую социокультурную среду можно обнаружить и следы синтеза, вызванного в силу определённых обстоятельств отчасти объективной необходимостью в сохранении ряда элементов, отдельных сегментов и моментов отвергнутых структур и порядков (регуляторы и механизмы воздействия на жизнедеятельность общества) ввиду отсутствия их заменителей, отчасти — благодаря длительному симбиозу, коэволюции и взаимодействию ряда компонентов (административные рычаги и детерминанты общественного поведения, функционирования судебно-правовых институтов) из социокультурной среды двух миров — арабского и иранского, вступивших, по понятным причинам, в весьма сложное взаимодействие в совершенно новых условиях². Разумеется, всё это проходило на фоне довольно продолжительной мучительной ломки старых общественно-правовых порядков, архаичных укладов жизни, отживших устоев нравственности и социокультурной среды. **Именно на этой почве и формировалась новая цивилизация, о чём мы будем говорить ниже, цивилизация, фактически ознаменовавшаяся концом маздаяснийской эры, наступлением эры исламского Ирана, длящейся и по сей день.**

Причины краха маздаяснизма (маздаяснийской веры) как господствующего мировоззренческого устройства зороастрийского Ирана и относительно беспрепятственного утверждения привнесённой веры — ислама — на его место в ирано-арийской социокультурной среде, помимо теологической версии, **кроются, по всей видимости, и в «скользящем» образе мысли и восприятия самых арийцев. Существенной чертой такого образа мысли может выступить его всевозможная адаптация, указывающая на скольжение мысли и восприятия явлений и идей иранцами в ходе всей истории (как по форме олицетворения, так и по своему строению), а также на их высокую способность к видоизменчивости — не цепляясь за форму проявления феноменов и воплощения идей, проникнуть вовнутрь, разгадать их суть, сохраняя при этом верность своему идеалу.** Видимо, такое своеобразие менталитета **предопределено иранцам самой судьбой.** Следует отметить, что это качество арийцами лучше всего продемонстрировано в плоскости веры и в письменности. К тому же, **если при принятии новой веры они согласились на «подмену» Ахура-Мазды на Аллаха,** оставаясь при этом верными своему идеалу, самими собой³, **то в сфере письменности, не утруждая себя изобретать собственный алфавит, арийцы всякий раз его заимствовали у других.** Это случилось при Ахеменидах, когда свой алфавит они позаимствовали у вавилонян. При составлении древнеперсидского текста применялась клинопись. Такое случилось и во время правления Сасанидов, когда, вследствие внедрения арамейской культуры в Иран, сасанидский язык пехлеви принял арамейский алфавит⁴. И, наконец, это произошло во время арабского нашествия, когда параллельно с внедрением ислама и арабского языка в плоскость веры и языковую среду Ирана по отношению к новоперсидскому языку в письменности стали применять арабский алфавит. Разве это не говорит о ставке иранцев на всевозможную адаптацию к новым обстоятельствам, дабы сохранить собственное «я», не теряя существа своего генезиса: знатность

¹ See: Frye, Richard Nelson. Op. cit., p. 66.

² Как подчёркивает Фрай, арабы сохранили некоторые институты сасанидской бюрократии, но атрибуты верховной имперской власти были уничтожены. То, что уцелело в системе государственного устройства и административного деления, стало достоянием Халифата, но это произошло только при Аббасидах, через столетие после завоевания арабами Ирана. — См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 329.

³ Согласно мнению Р. Груссе, религия, навязанная Ирану [арабскими] завоевателями, в основном, не противоречила менталитету иранцев, а, наоборот, коранический монотеизм как бы усовершенствовал зороастрийскую духовность. — См.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 94.

⁴ См.: Груссе Р., Указ. соч., стр. 91.

своего этноса (равно как и богоизбранное значение своей родины)! Быть может, французский мыслитель Густав Лэбон размышляла именно об этом, когда, признавая величайшую роль иранцев в истории и мировой политике, тем не менее, указывает на их весьма незначительный вклад в историю цивилизации, и когда произносит далее в их адрес такую фразу: «Иранцы не были творцами, а лишь были распространителями цивилизации, так что их значение в плане творения цивилизации весьма несущественно»¹. Распроцавившись с удивительной лёгкостью со своим прежнем идейным наследием, о чём с особой гордостью пишет иранский богослов Мотаххари², **и, охотно скользя по разнородным письменностям** (к тому же заимствованным, в том числе у отвергающих их веру), **арийцы как никогда лучше демонстрируют изменчивость своей природы, скользкий характер образа мысли и восприятия.**

В более обобщённой форме, если судить о культуре как о душе нации и считать искусство её зеркальным отображением, то письменность (точнее, алфавит) уж верно уподобляется образу мысли народа, зеркалу его души, так как письменность суть движение человеческого мозга. В этом плане язык, будучи выразителем мысли индивидуума (как и всей нации), выступает в то же время и выразительным атрибутом той цивилизации, на фоне которой формируется данный индивидуум (нация), цивилизации, перевоплощённой в мысли и зафиксированной в письменности. Возникает весьма резонный вопрос: в условиях, когда на протяжении всей истории арийцы, имея собственный язык и представляя самобытную культуру, то и дело применяли заимствованные азбуки, а с наступлением каждой новой вехи меняли их, насколько можно говорить об их искренности, ибо создаётся впечатление, что, прибегая к применению заимствованного алфавита, они в очередной раз, как бы пряча свою сущность, предпочитали оставаться не полностью открытыми? Отсюда ряд востоковедов, с которыми вступает в полемику иранский богослов Мотаххари³, допускают версию о неискренности иранцев при принятии ислама, считая этот акт не иначе как их очередной попыткой прикрытия своих прежних верований.

Спорным остаётся вопрос благотворного влияния арабского языка на иранскую языковую среду. Как бы то ни было, обоснование арабских завоевателей в Иране не могло не привести к неумолимому укоренению арабского языка в новом языковом пространстве. Судя по арабским источникам, переход управления от персов к арабам происходил постепенно: вместо Ктесифона официальной столицей стала Медина, затем — Дамаск, однако в Персии у руля правления находились местные чиновники, как это было при Сасанидах. В 696 г. халиф Абд ал-Малек счёл недостаточным, чтобы в Иране делопроизводство велось на греческом языке и на пехлеви. В следующем году арабский был введён в качестве языка канцелярии повсюду, кроме Хорасана, где это произошло лишь около 741 г. Указом от 741 г. предписывалось не только вести делопроизводство в Хорасане на арабском языке, но и допускать к работе в канцелярии только мусульман⁴. Фактически классический арабский стал нечто вроде *lingua franca*, а также языком новой религии — ислама. Поражает реакция персов на все происходившие события: ведь они поступали точно так же, как и раньше, когда они усваивали греческий и арамейский языки. Отныне тот, кто учился, изучал арабский, а пехлеви оставался языком, употребляемым только зороастрийским жречеством. Персы, конечно, продолжали говорить по-персидски, но многие из них

¹ Лэбон Густав. Древние цивилизации, цит. по: Джамалзаде Сейед Али, Холгият-е ма ираниян (о наших нравах), Тегеран [б. г.], стр. 93 (на персидском языке).

² По словам Мотаххари, среди всех народов, которые приняли ислам, иранцы отличаются тем, что не кто иной как они не оставил с такой лёгкостью своё прежнее идейное наследие, принимая с энтузиазмом новую веру. — См.: Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 164.

³ Там же, стр. 120-125.

⁴ Подробности и сведения источников см.: Sprengling M. From Persian to Arabic, p. 214.

владели арабским языком. Хотя арабские завоеватели приступили к реформированию устоев иранского общества на свой лад, тем не менее, и после внедрения ислама в Иране сохранилось, причём довольно долго, деление общества на четыре сословия (как это известно, из источников, например, из нравоучительного свойства трактата Насир ад-дина Туси «Ахлак-е Насирии»); структура городов также осталась в основном прежней, с отдельными кварталами христианских, иудейских и других этноконфессиональных общин. Роли, однако, переменились: власть перешла к мусульманам, и приверженцам храма огня пришлось отсиживаться в «гетто». Этим и объясняется причина, по которой с приходом ислама составление и переписывание пехлевийских книг и другая деятельность зороастрийского жречества проходили больше в сельских местностях, чем в городах¹.

В силу целого ряда причин, главной мишенью Арабского Халифата в завоёванных иранских территориях стал Хорасан. Это стало заметно особенно в последние годы правления Омейядов. Изучая напумевшие события мусульманского Халифата, известные истории как «аббасидский заговор», Ричард Фрай вполне уместно задаётся вопросом: почему центром своей пропаганды Аббасиды выбрали именно Хорасан? И тут же уточняет обстоятельство: как арабы, Аббасиды, естественно, не были намерены свергнуть арабское правление и заменить его иранским; они также полностью отдавали себе отчёт в том, что свергать омейядский режим в состоянии только арабские воины. А где можно было найти таких воинов? Очевидно, не в Сирии, которая была слишком лояльна к Омейядам; не в Ираке, который демонстрировал излишнюю изменчивость; не в Египте, который чересчур довольствовался; не в Африке, которая была слишком отдалённой. Оставался только Хорасан:

«There were Arabs living in a climate more bracing than Iraq, trained in constant fighting on the Frontiers to a life of war, not corrupted by indolence of peace and luxury. The one and only object of the ‘Abbasid conspiracy was to win over the support of the Arab tribes in Khurasan»².

Все перечисленные Фраем территории, за исключением Хорасана, считались традиционными арабскими землями. Хорасан же, впрочем, как и другие уголки «Большого Ирана», оставаясь вне зоны интересов арабского мира, своим неиссякаемым богатством не мог не вызывать у арабов сильнейшую ярость, агрессивность. Своими уникальными природными условиями эта территория то и дело заманивала бедуинов; они буквально жаждали скорее покорить её. Такое настроение, естественно, проникало и в арабскую литературу, отражаясь в племенной эпосе; вплоть до того, что этим настроением были пронизаны и их групповые песни. Неслучайно в одной из таких песен йеменские племена призывают своих соплеменников покорить Хорасан с целью доступа к его богатству, ради чего они соглашаются давать клятву на лояльность Халифату³.

Согласно некоторым, не вполне уточнённым данным, **в Хорасане около I века хиджры арабский язык коранического стиля стал «официальным» письменным языком.** Из числа

¹ Tavadia J. Zur Pflege des iraischen Schrifttums. — ZDMG, Bd 98, 1944, s. 337.

² Frye, Richard Nelson. Op. cit., p. 14.

³ Английский перевод этой песни, впервые встречающийся у Табарни (Табарни, II, 1047-8), Фраем предложен в следующем изложении:

«You have levelled Khurasan smoothly for the Muslims
And if the men of Khurasan have united
You have spent the taxes
For this union. We will fulfill our
Covenant with you;
And we have given our oath of allegiance
Not in haste for we meant it».

(Frye, R. N. Op. cit, p. 12)

арабских диалектов **куфический говор**, развитый лучше, чем говор, распространённый в Басре, стал **«официальным» разговорным языком**. В то время как на различных иранских диалектах разговаривали в Хорасане, как и в других уголках «Большого Ирана». **Вторым «официальным» разговорным языком был персидский**, из семьи разговорного языка при сасанидском дворе и бюрократии. **На протяжении целых трёх столетий главный язык страны был вытеснен с авансены языковой среды, находясь в состоянии «изгоя» и претерпевая очередную деформацию.**

С IV в. х. картина изменилась, и здесь были приняты два официальных письменных языка — арабский и новоперсидский, причём оба пользовались арабским алфавитом; относительно последнего языка (новоперсидского, а если быть ещё более точным, то это был «фарси-дари», как именовали его арабы) учёные полагают, что исконные жители Хорасана сумели отшлифовать к этому времени свой язык, подготавливая его в роли местного языка письменной литературы. «Официальным» разговорным языком в это время был новоперсидский, хотя население продолжало по-прежнему разговаривать на многих иранских диалектах. Возникает вопрос: что случилось с арабским языком, неужели официальный язык Арабского Халифата в его Хорасанской провинции сдал свои позиции?

Историки полагают, что арабский язык сохранился в Хорасане главным образом представителями трёх профессий: «улемами» (богословами), включая мистиков; «удаба» (литераторами), включая поэтов; и, наконец, «китаб» (писарями или писцами в бюрократии). Кто были они и откуда они пришли?

В Хорасане, как и повсюду, арабский язык был признан языком ислама. В медресе все дети без исключения, будь то дети коренных жителей либо дети арабских завоевателей, поселившихся здесь, должны были изучать арабский язык. Тем временем, собственно оседлых арабов сама жизнь заставила выучить местный язык (фарси-дари) для общения с местными жителями. Забегая вперёд, отметим, что именно благодаря освоению персидского языка арабам удалось внедриться ещё шире на Восток, продвигаясь далеко — в Среднюю Азию, где местные жители, такие как согдейцы, хоразмиты и носители других иранских языков, говорили и писали как на своём родном, так и на персидском языке, о чём шла речь и в предыдущей, второй части нашей работы.

Среди «улемов» в Хорасане, впрочем, как и в Мавераннахре, должны были присутствовать арабы, которые обучали Корану на обоих (арабском и персидском) языках. Однако были и местные улемы, которые владели обоими языками и обучали детей Корану одновременно на двух языках, о чём рассказывает в своей книге арабский автор ал-Джахэз¹.

Говоря об «улемах», нельзя не заметить их существенного влияния в процессе формирования новоперсидской литературы, насыщенной арабскими словами в духе ислама; ведь они то и дело все сочинения по вероучению публиковали исключительно на арабском языке. Вследствие этого, многие арабские слова вошли в персидскую литературу и со временем укоренились в общей языковой среде, стали вытеснять персидские синонимы, подвергшись при этом серьёзной деформации.

«Удаба» — литераторы и поэты в Хорасане, впрочем, как и во всей восточной части Халифата, — являлись выразителями типичного арабского языка и литературы. В своей творческой деятельности они отражали, преимущественно в эпическом жанре, мужество и бойцовский дух арабских племён. Кстати, эпопея с иносказательным оттенком, присущим арабскому духу, всегда считалась распространённым стилем арабской литературы, а при Омейядах получила особую популярность. Отсюда и многие наместники Хорасана в этот период стали покрови-

¹ Al-Jāhiz. Al-Bayān (Baghdad, 1380) vol. I, p. 368.

тельствовать поэтам, слагавшим в их восхваление стихи. Этим и объясняется появление персидских мотивов у ряда арабских поэтов, поселившихся в Хорасане. К примеру, арабский поэт Ка'б ал-'Ашкар из племени Азда сочинил поэму на персидском языке в честь своего покровителя, ал-Махаллаба б. Аби Суфры, а сын последнего, Язид б. ал-Махаллаб, был восхвален другим арабским поэтом, Сабэтом Гузой¹. Удивительно, но факт: были и чистые персы, которые сочиняли стихи на арабском языке в совершенно аналогичном стиле и со схожими мотивами (племенной славы). Таким образом, в Хорасане арабский язык насколько проник в поэзию, что даже некоторые персоязычные поэты использовали этот язык со свойственной персидским прозаикам пронизательностью для выражения своих мыслей и чувств. Были и такие персидские поэты, которые писали на арабском языке стихи, содержащие прославление сасанидских царей в противовес арабам². Эти персидские поэты, сочинившие свои поэмы на арабском языке, столь усердно ратовали за Иран и самостоятельность иранцев, что вскоре получили прозвище поэтов-«филоперсов»; при Аббасидах именно они представляли литературное движение, именуемое «шу'убийя» — «националистическое» течение. Деятельность представителей «шу'убийя» учёными истолкована далеко не однозначно: некоторые видели в шу'убийя чисто литературное течение, не считая его «широким народным движением»³; в то время как по мнению других указанное движение имело большое значение для всего общества, ибо оно было призвано «решить судьбы всей мусульманской культуры»⁴. К этой теме мы ещё будем возвращаться.

Однако исследователями засвидетельствованы ещё и случаи, когда процесс языкового взаимодействия производил обратный эффект: т. е. когда в процессе эволюции арабской поэзии обнаруживается персидский след. К примеру, арабский поэт ибн Муфарриг писал стихи в стиле раннеперсидского двустишия, в которых отражены как персидские, так и арабские слова⁵. Одним словом, налицо доказательства взаимопроникновения и взаимовлияния двух культур, синтеза духовно-интеллектуальных ценностей двух миров — иранского и арабского.

Наконец, относительно «китаб» — писцов и секретарей, — имеются весьма скудные сведения. Выше упоминалось о своего рода «автономности» Хорасана на начальном этапе подключения Ирана к мусульманскому Халифату. Оттого в Хорасане арабский язык не был введён в делопроизводство вплоть до 124 г. х. (742 г.), т. е. в течение почти одного столетия после завоевания арабами этой территории. До этого времени все дела выполнялись исключительно местными чиновниками — т. е. персами и иранцами — на языке пехлеви; арабские писцы же, в основном, из-за сложности сасанидского языка не могли проявить себя на этом поприще. С изменением статуса арабского языка оседлые арабы стали заниматься бюрократической деятельностью и становились писцами. Фактически, они присоединялись к местным персам и другим представителям местных иранцев, владевших арабским языком, но применявших его исключительно на литературном поприще. Образно говоря, этим «лингвистическим наплывом» пополнялись и ряды хранителей, так сказать, «воплощения арабского духа» в Восточной провинции мусульманского Халифата, расширялась сфера хождения языка ислама в персоязычном Хорасане.

Как известно, во времена раннего ислама арабские завоеватели с особым презрением относились к иранцам, вплоть до того, что при Омейядском Халифате персов-

¹ See: al-Isfahāni Abul-Faraj. Kitāb al-ghai (Beirut, 1955), vol. XIII, pp. 90-120.

² Ibid, vol. IV, pp. 239-264.

³ See: Supler B. Die Selbstbehauptung des iranischen Volkstums im frühen Islam. — «Die welt als Geschichte», BdX, 1950, s. 189; Goldziher I. Mohammedanische Studien, I, Hallen, 1889, s. 155.

⁴ Gibb H. A. R. The social significance of the Shuu'ubiyya. — «Studia Orientalia Ioanni Pedersen», Copenhagen, 1954, pp. 105-114.

⁵ Ibid, vol. XVII, pp. 106-149, especially 115 for couplet.

мусульман считали слугами [«мавалии»] арабских племён. Однако при Аббасидах ситуация изменилась; аббасидское движение не только покончило с господством арабских племён, но и положило конец разделению мусульман на арабов и их слуг. Тем не менее, согласно замечанию Фрая¹, и Аббасидам не удалось решить проблем, которые нёс в себе «арабский» ислам, но при них созрели условия для больших перемен в мусульманской культуре; по мнению ряда востоковедов, собственно, эти перемены превратили ислам в нечто больше, чем только арабская религия и арабский образ жизни. По мере того, как география мусульманского мира расширялась и ислам (будучи культурным феноменом) становился мировой религией и культурой, персы упорно шлифовали свой язык, о чём было сказано выше, и обогащали традиции мусульманской культуры. По выражению Фрая, случилось так, что персы сыграли ведущую роль и в расширении основ мусульманской культуры, и в новоперсидском Ренессансе².

Ясно одно: с возникновением ислама и образованием мусульманского правления стала формироваться и новая культура, представляя собой синтезированную цивилизацию, возникшую в результате слияния сирийской, месопотамской и египетской цивилизаций вследствие вхождения указанных стран в мусульманский мир. Продвигаясь по направлению Африки и Центральной Азии, арабская армия распространяла не только новую монотеистическую религию. Она вместе с тем представляла и молодую культуру, впитавшую в себя самое лучшее от влившихся в неё цивилизаций. Словом, объединившись под её флагом, народы — как Африки, так и Азии — принялись за дело формирования культуры и цивилизации, известных общественной науке и истории как исламская. Она является результатом созидания различных народов, как Азии, так и Африки. А роль, сыгранная иранцами в ней, весьма велика. Это мнение, разделяемое многими авторитетными учёными. Иранские мыслители-богословы целиком и полностью занялись возвеличиванием этой веры.

В более широком смысле, собственно предпосылки перерастания феномена ислама из состояния «сугубо арабской конфессии» в состояние нечто вроде «космополитической конфессии» были подготовлены действиями сторонников вышеупомянутого движения «шу'убийя». Своей деятельностью, направленной на обогащение мусульманской культуры путём взаимодействия между различными народами, принявшими ислам, как в виде чисто литературного творчества, так и в виде культурно-просветительского взаимодействия (что происходило, в основном, между арабской и иранской культурами), сторонники этого движения фактически начали новое, более масштабное дело, имевшее перед собой куда более серьёзную цель: целенаправленно **выйти из обречённого круга «узкоарабского ислама» на уровень универсального, мирового религиозного учения**. Согласно оценкам ряда западных учёных, «филоперсы», ратовавшие за расширение ислама, понимали значение времени, они шли в авангарде и видели будущее, тогда как те, кто отстаивал чистоту арабского ислама, защищали провинциальную ограниченность мусульманской культуры и тем самым не понимали ни духа ислама, ни предназначённой ему судьбы. По справедливому замечанию Гибба, на карту была поставлена способность [дальнейшая судьба] мусульманского общества при Аббасидах «стать новым воплощением древней персо-арабской культуры, в котором растворяются арабские и иранские начала, или же создать культуру, в которой персо-арамейский вклад окажется подчинённым арабской традиции и духу ислама»³. Согласно высказыванию Фрая, для Персии такой дилеммы не существовало, для неё выбор пути был очевиден, но для таких областей Халифата, где население говорило на арабском языке, предпочтение отдавалось второму пути⁴.

¹ Фрай Р. Указ. соч., стр. 332.

² См.: Там же.

³ Gibb, H. A. R. Op. cit., p. 108.

⁴ См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 331.

В целом, заслуга Ирана перед исламом (как в плане становления этого феномена в качестве цивилизации, так и в плане его обогащения и укоренения как мировой религии) весьма велика, на что указывали и собственно иранские богословы. Так, по словам Мотаххари, первое, что мы должны признать, это «заслуга древней иранской цивилизации перед молодой мусульманской цивилизацией»¹. Стародавняя иранская цивилизация во многом способствовала становлению и обогащению мусульманской цивилизации. По мнению указанного богослова, заслуги иранцев перед исламом можно проследить в следующих сферах: 1) в агитационно-просветительской сфере и в приглашении других народов принять ислам; 2) в военной сфере; 3) в сфере науки и культуры; 4) в области эстетики, искусства и индустрии². Бытует мнение, и не без основания, что мусульманская теология достигла своего расцвета именно в Иране. Своими сокровенными мыслями и идеалами, своей духовной самозабвенностью, высокой образцовой нравственностью иранцы заняли достойную нишу в деле совершенства мусульманской теологии и богослужения. Нельзя не отметить в этой связи один весьма важный момент, имеющий непосредственное отношение к затронутой проблеме, а также с целью подведения черты под него. Тем более что момент этот наилучшим образом отражает представление современных иранцев о «миссионерской роли» их родины. Это — трактовка о богоизбранности собственно Иранской земли ввиду фатального переселения туда прямых потомков Пророка ислама — непорочных имамов, означавшего перемещение центра духовной авторитетности ислама с арабских просторов в этот край. Упоминание в «Завещании» основателя Исламской Республики Иран имама Хомейни об Иране как о «стране Бакияталлаха»³ [одно из имён двенадцатого имама шиитов — Мехди] подразумевает именно это обстоятельство. Самоотверженно оберегая мусульманские святыни — потомков Пророка ислама — от всяких зловещих посягательств явных и скрытых недугов ислама, иранцы на заре формирования шиизма как нового облика ислама стояли на его страже.

Ставка иранцев на шиизм — исключительно важная тема, вызывающая много оживлённых споров. Иранцы с раннего этапа принятия ислама больше чем другие народы и племена проявили особую привязанность к семье Пророка. Этому было несколько причин, главная из них — они в исламе находили больше совместимых со своим духом ритуальных моментов, нежели собственно арабы, впоследствии обогащая их собственными сюжетами. Тем не менее, следует отметить, что большинство иранцев в своих правоверных взглядах лишь при Сефевидах переориентировались на шиизм. Согласно утверждению Мотаххари, нельзя сомневаться в том, что для распространения шиизма в Иране оказалась более подходящая почва, нежели в других странах. Шиизм нигде больше в мире не внедрился так глубоко в сознание народа. Не будь здесь такой почвы, Сефевиды не смогли бы обратить Иран в шиизм, а иранцев — в сторонников рода Пророка⁴. Благодаря особой привязанности к потомкам Пророка и приверженности к имаму Али, иранцев [точнее, персов] стали подозревать в неискренности при принятии новой веры, в попытке реставрации своих прежних культово-обрядовых традиций под прикрытием шиизма. В то время как приверженность к потомкам Пророка увязывают с фактом женитьбы внука Пророка, сына Али, имама Хуссейна, на Шахр-бану, дочери Йездегерда III, последнего шаха из династии Сасанидов. Отсюда у иранцев двойное отношение к потомкам Али: с одной стороны, они воспринимают их как святых, непорочных предводителей, потомков Пророка по прямой линии [новой конфессии]; с другой же стороны, они выступают перед ними в качестве приемников собственных шахов, как продолжатели традиции божест-

¹ Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 374.

² Там же.

³ Аятолла аль-узума имам Хомейни. Завещание, М.: «Тавхид», 1990, стр. 8 (на перс. и рус. языках).

⁴ Мотаххари Мортаза. Указ. соч., стр. 136.

венного рода иранских царей¹, представляя при этом и этническую знатность самых иранцев. **Пожалуй, этим и объясняется, почему иранцы по сравнению с другими мусульманскими народами проявляют больше усердия и рвения к этой религии.**

Некоторые востоковеды указывают на превосходство Хорасана над другими уголками мусульманского мира как в деле распространения шиизма, так и в смысле культурного процветания. Разделяя подобные высказывания, немецкий учёный Херцфельд [E. Herzfeld. Khorasan], тем не менее, считает определившимся этот критерий только в аббасидский период. В то время как арабские учёные, коснувшиеся поднятого вопроса, полагают, что шиизм не сразу утвердился по всему Хорасану, а утвердился он сначала исключительно в одном из хорасанских округов, Байхаке, с главным городом Себзеваром, причём о господстве там шиизма говорится не только при Аббасидах, но уже при Омейядах². Примечательно отметить, что схожей позиции придерживается и В. Бартольд. По его словам, турки Сельджукиды привели с собой из Хорасана не шиитских, а правоверных богословов ханафитского толка; даже округ Байхак приобрёл значение научного и литературного центра (число учёных и писателей, носивших по своему происхождению прозвание Байхаки, было очень значительно) совершенно независимо от шиитского состава населения округа и вопреки ему³. **В арабских источниках указывается на противоположность между высокой и, очевидно, правоверной (суннитского толка) учёностью Байхакских богословов и крайними еретическими взглядами большинства населения⁴.** По мнению Херцфельда, первые известия о постройках в хорасанских городах в мусульманскую эпоху относятся к началу Аббасидского периода; дальнейшие успехи хорасанской культуры связаны с успехами шиизма, и в III в. х., или IX в. н. э., восток и юго-восток, до тех пор находившиеся в полной зависимости от запада, энергично берут в свои руки руководство (*übernimmt energisch die Führung*). Попытка Тахиридов в первой половине IX в. отделить Хорасан от Аббасидского Халифата указывает на час рождения (*Geburtsstunde*) шиизма, время Саффаридов, Саманидов и Буидов, т. е. вторая половина IX в. и весь X в., соответствует времени его детства⁵. Не соглашаясь с Херцфельдом, академик Бартольд пишет: **«Ещё менее простительно для ориенталиста связать с шиитством [шиизмом — Х. Ф.] возникновение таких правоверных [суннитских] династий как Тахириды и Саманиды. Шиитом был именно аббасидский халиф Мамун; именно под влиянием хорасанца Тахира, основателя династии Тахиридов, Мамун, по крайней мере, по внешности, отказался от зелёного цвета Алидов и вернулся к чёрному цвету Аббасидов»⁶.** Аналогичным образом учёный Бартольд оспаривает первенство Хорасана и в плоскости культуры. Согласно его замечанию, вопреки мнению Хартмана, было бы ошибкой утверждать, что в какую-либо эпоху истории мусульманского мира культурные течения шли исключительно с востока на запад. В общем, первенствующей в культурном отношении областью ещё долго оставался арабский Ирак, древняя Вавилония; отсюда же распространялся на восток шиизм. Как медленно распространились из Хорасана на запад элементы восточной культуры, видно хотя бы из судьбы тряпичной бумаги, с которой в Самарканде ознакомились уже в половине VIII в. и которая только в начале X в. дошла до Египта, где только в половине того же столетия окончательно вытеснила папирус.

¹ Бравн Эдуард. Указ. соч., т. I, стр. 195.

² Якуби, Тарих, II, 397 и сл.

³ Бартольд, Восточноиранский вопрос, стр. 434-435.

⁴ См., к примеру: Якут, Му'джам, I, 804, 20.

⁵ По: Бартольд В. В. Восточноиранский вопрос, стр. 425.

⁶ Табарни, III, 1037 внизу; источник Табарни — Ибн Тайфур, изд. Келлера, I, 30; см.: Бартольд В. Указ. соч., стр. 426. См.: Фрай Р. Наследие Ирана, стр. 331.

*

Аббасидские наместники, правившие в Хорасане до начала династии Тахиридов, должны были подавить целый ряд восстаний, как со стороны арабов, так и со стороны персов. В преданиях о халифах встречается эпизод, имеющий непосредственное отношение к изучаемой нами теме. О нём рассказывает Байхаки: когда семейство Бармаки достигло высокого положения и повелитель верующих Харун ар-Рашид назвал Йахйу, сына Халеда Бармаки, отцом, а двух сыновей, Фазла и Джа'фара, возвысил и поднял, как известно, до больших степеней, выступил некий потомок Али, захватил Гурган, Табарестан и все Гилянские горы, и дело его сильно окрепло. Харун встревожился, ибо читал в книгах, что первый ущерб для Халифата дома Аббаса случится оттого, что на Табарестанской земле появится некий мятежник из потомков Али. Поэтому он привёл Йахйу Бармаки, уединился с ним и сказал: «Произошло то-то. Это не такое дело, которое можно уладить с помощью какого-нибудь салара. Или мне придётся пойти, или тебе, или одному из твоих сыновей, Фазлу или Джа'фару». Йахйа ответил: «Никак не годится, чтобы повелитель верующих выступал на всякого мятежника, который объявится. Я останусь при государе, дабы распоряжаться людьми и деньгами, а сыновья мои Фазл и Джа'фар ждут высочайшего повеления, что [государь] прикажет». — «Надобно пойти Фазлу, — сказал [Харун], — и надо препоручить ему владения Хорасан, Рей, Джибал, Хорезм, Систан и Мавераннахр, дабы он сел в Рее, а заместителей [своих] послал по городам, взялся бы за дело этого мятежника и избавил [нас] от него войной или миром. Нужно устроить дело Фазла и его рати так, чтобы он завтра же надел халат [т. е. почётный халат, жалуемый ему халифом как своему наместнику], а послезавтра отправился и остановился в Нахрване, покуда к нему подойдут войска, подмога и достаточное снаряжение»¹. На другой день Йахйа и Фазл предстали перед [лицом халифа]. Харун ар-Рашид укрепил копьё и знамя Хорасана за Фазлом, и [их] вместе с жалованной грамотой вручили ему. Все придворные вельможи отправились к нему и его поздравили. На другой день он выступил, дошёл до Нахрван и там простоял три дня, покуда к нему не подошли пятьдесят тысяч конницы, салары и предводители. Он прибыл в Рей, там расположился и выслал передовой полк в 20 тыс. всадников по дороге на Данбаванд (Данбаванд — то же, что Демавенд) в Табарестане и войска с другими главарями двинул дальше в Хорасан².

После усмирения восстания Шерика произошло ещё несколько восстаний арабских шиитов в Бухаре. Уже второй преемник Абу Муслима, Абд ал-Джабар б. Абд ар-Рахман, в 140 г. х./757-758 г. велел казнить арабского правителя Бухары, Муджаппи' б. Хурейса ал-Ансари, за симпатии к Алидам³. При халифе Махди (775-785 гг.), ок. 160 г. х./777 г., произвёл восстание в Бухаре хариджит Юсуф ал-Берм, слуга племени сакифитов, восстание было поднято во имя предписания ислама⁴. Военные действия, судя по рассказу Гардизи⁵, происходили главным образом в северо-западной части Афганистана, так как Юсуф овладел Мерверудом, Тальканом и Гузганом.

Власть Саманидов была восстановлена, по крайней мере, в бассейне Заравшана. Лишившись своего покровителя, Фаик всё-таки сделал из Балха попытку овладеть Бухарой, но был разбит и удалился в Мерв, где предложил свою помощь своему прежнему врагу Абу Али. Силы Фаика, по-видимому, всё-таки были довольно значительны, т. к. Абу Али с радостью принял его предложение, хотя прежде ввиду победы Саманидов собрал богатые подарки с целью умилости-

¹ Байхаки Абу-л-Фазл, История Мас'уда, стр. 513-524.

² Нахрван — город в 4-х фарсангах от Багдада по дороге на Ханикин. См.: Бартольд В. В. Обзор, стр. 134.

³ Табар, III, 128.

⁴ Я'куби, Тарих, II, 478-479; Я'куби, Китаб ал-булдан, 303-304.

⁵ Гардизи, Оксфор. Рук., л. 94; Кембридж. Рук., л. 756.

вить Нуха; деньги для этого, по словам Утби, были собраны с богатых жителей Хорасана. Теперь подарки были отданы Фаику. Против союза двух могущественных вассалов правительство не нашло другого средства, как прибегнуть к третьему, который до тех пор не принимал участия в событиях, но воспользовался смутным временем, чтобы утвердить свою власть в южной части Афганистана.

Себук-тегин, которого впоследствии услужливые генеалоги объявили потомком древнеперсидских царей¹, принадлежал к числу неверных² тюрок, взятых в плен или собственными соплеменниками, или саманидскими «борцами за веру», был привезён в Хорасан торговцем рабами и куплен в Нишапуре сипехсаларом Алп-тегином³. Достоинства молодого гуляма с первых дней обратили на себя внимание его хозяина, вследствие чего возвышение Себук-тегина шло гораздо быстрее обыкновенного⁴. После воцарения Мансура Себук-тегин последовал за своим повелителем в Газну, где оказал существенные услуги ему и его преемникам; последний из них, Пири, должен был уступить место Себук-тегину, который 20 апреля 977 г.⁵ был провозглашён эмиром Газны. Теперь Себук-тегин, уже прославившийся своими победами в Афганистане и в Индии, по приглашению Нуха явился в Мавераннахр; около Кеша произошло свидание между ними, причём Себук-тегин дал Нуху клятву верности и обязался помочь ему против врагов. Таким образом, начинается эпоха правления Газневидов по всему Хорасану.

Газневиды правили царством Газни, Хорасана и Хиндустана⁶... Летом 401 г. х./1010-1011 гг., когда эмир Махмуд <...> пошёл по заминдаварской дороге на гузов⁷ и Гур через Буст⁸, он приказал сыновьям своим, эмирам Мас'уду и Мухаммаду, и брату своему Йусуфу <...> остаться в Заминдаваре⁹, там же оставил он и самые тяжёлые обозы¹⁰.

...В первое время завоевания Хорасана, когда господу богу <...> было угодно распространить мусульманство рукой великих людей, живших в начале ислама, [именно тех], что разбили персов и бросились на Мадаин¹¹, а Йездегерд бежал и умер или был убит, и совершились вели-

¹ Хафиз-е Абру, Тексты, стр. 158; Низам ал-мульк, изд. Шефера, пер. 141 прим.

² Байхаки, изд. Морлея, 107; изд. Гани — Фейяза, 99.

³ Байхаки, изд. Морлея, 237-238; изд. Гани — Фейяза, 202-203.

⁴ Низам ал-мульк, изд. Шефера, текст, 96 и сл.; пер. 140 и сл.

⁵ Дата у Джузджани, пер. Раверти, I, 73-74; изд. Нассау — Лиса, 7.

⁶ История Мас'уда, стр. 73.

⁷ Гузы, или огузы (гузз арабских и персидских писателей) — тюрки, потомки сложившегося в начале VII в. среди восточных тюркских племён союза девяти родов (токуз очуз). В X в. гузы селились на обширной территории, граничащей на северо-востоке с верхним течением Волги и Каспийским морем. На юге, на пространстве от Каспия до Исфиджаба (ныне селение Сайрам, к востоку от Чимкента), в частности по Сырдарье, гузы соприкасались с мусульманским миром. Основным занятием гузов в то время было кочевое скотоводство, но среди них встречались и отдельные группы, занимавшиеся земледелием в оазисах, в районах, смежных с местами расселения мусульманских народов. Сами гузы приняли ислам не ранее второй половины X в. В это время за гузами установилось новое название — туркмены (туркман). Усиленная экспансия туркмен на юг началась с конца X в., когда к ним за помощью стали обращаться Саманиды для борьбы со своими противниками. Особенно сильное движение в сторону Хорасана в первой половине XI в. под предводительством Сельджукидов привело к столкновению с империей Газневидов, которому Абу-л-Фазл Байхаки посвящает значительную часть истории Мас'уда I. По словам Кахена, название гузз часто употреблялось писателями с некоторым уничижительным оттенком вообще по отношению к тюркским народам, враждебным их правительствам. В таком значении, по-видимому, мы встречаем двукратное упоминание названия гузз у Байхаки (стр. 147 и 181). Подробнее о гузах-туркменах см.: Бартольд В. В. Очерки истории туркменского народа, стр. 548-573; Cahen C. Ghuzz, vol. II, fasc. 40, s. v.

⁸ Буст — город близ впадения р. Аргендаб в Хильменд (нынешнее название его — Кал'а-и Бист). См.: Худуд ал-'алам, л. 2а; H'A Min, 344, 9; Le Strange, The Lands..., pp. 344-345.

⁹ Заминдавар — область (широкая долина) между Гуром и Бустом; начинается с того места, где р. Гильменд поворачивает на юго-запад. По ней пролегал путь из Герата в Индию. См.: Le Strange, The Lands..., p. 339.

¹⁰ Байхаки Абу-л-Фазл, История Мас'уда, стр. 183.

¹¹ Столица империи Сасанидов на р. Тигре.

кие, славные дела, [эти люди] всё же не смогли проникнуть внутрь страны гурцев. И эмир Махмуд <...> тоже два-три раза по заминдаварской дороге вторгнулся в разные места Гура, однако в теснины его он не входил <...>. Во время Саманидов один предводитель по имени Абу Джа'фар Рамади, полагавший себя Абу-л-Хасану Синджуру, несколько раз по велению Саманидов ходил на Гур со своими людьми, орудиями и снаряжением. Гератский вали поддерживал его своим хашаром и воинами. [Абу Джафар Рамади] приложил много усилий и проявил большую храбрость, пока не добрался до Хайсара и Тулака¹, но до сердца Гурской земли никто так и не прошёл, и [никто] не совершил таких больших дел, как этот достославный государь [Мас'уд]².

Что касается столь печального упадка Хорасана, то учёные его обычно связывают, по примеру Nöldeke³, с пронёсшимися над ним военными бурями. В то же время Diez⁴, перекликаясь с Нельдеке и повторяя его, тем не менее, эпоху Тимуридов называет эпохой высшего процветания Хорасана. Категорически отрицать влияние военных бурь здесь, конечно, нельзя. Приведём небольшие эпизоды из истории: Чингисхан в 1220-1221 гг. стёр с лица земли города Восточного Хорасана, на севере Афганистана. Два года спустя эта грозная «кара небесная» своими непрерывными набегами продвинулась далеко вглубь, на северо-запад Ирана, оставляя позади себя развалины старинных легендарных городов Балх, Тус, Нишапур, Рей, Горган. Эти города были разрушены так, что больше никогда не могли достичь былой славы. Подробное описание варварских действий чингизидов и монголов мы находим в книге хорасанского историка Рашид ад-дина Фазлеллаха «Джами' ат-таварих»⁵.

...Чингисхан, несомненно, имел сведения о происходившем в Хорасане и Афганистане и знал, что ещё предстоит осада городов и горных укреплений; поэтому он должен был пощадить пленных если не из человеколюбия, то для того, чтобы воспользоваться их рабочей силой⁶.

...Ни о каких военных действиях 1222 г., в которых бы принимал участие сам Чингисхан, наши источники не говорят. Задача его полководцев заключалась в разрушении горных крепостей, в охране сообщений и обозов; то, что главные силы монголов в такой местности как северная часть Афганистана ни разу не были поставлены в затруднительное положение, является одним из лучших доказательств военного гения Чингисхана. Самые крупные потери в этом отношении были испытаны монголами в Талькане. Мы видим, что здесь Чингисхан при движении на Газну оставил свои повозки⁷.

...При занятии Бухары был убит шейх Джелал ад-дин Бахарзи, сын знаменитого Сейф ад-дина. Начальники монгольских отрядов в Мавераннахре, Баку Нуша и Чинсанг-Тайфу, перешли на сторону Алгуй и остались на своих местах. Не довольствуясь этим, Алгуй решил подчинить себе даже такие области, которые никогда не принадлежали к чагатайским владениям, а именно Хорезм и Афганистан. В Хорезм был послан Учачар, в Афганистан — Садай-ильчи. Монгольским отрядом, который должен был действовать в Индии, при Мункэ начальствовал Сали-Бахадур. Садай-ильчи сумел склонить на свою сторону его подчинённых, которые выдали ему своего начальника. Таким образом, и здесь была утверждена власть Алгуй⁸.

¹ Кулак, Фулак, по Zain al-Akhbar — Тулак, что, может быть, ближе к истине. В Tabakat-i Nasiri (p. 362) крепость Тулак упоминается в округе Герата.

² Байхаки Абу-л-Фазл, История Масуда, стр. 191.

³ Nöldeke. Das iranische National epos, s. 144, Anm. 3.

⁴ Diez. Churasanische Baudenkmäler, s. 7.

⁵ Эта книга переведена на русский язык, см.: Фазлеллах Рашид ад-дин, Джами' ат-таварих, т. I, часть I, Критический текст А. А. Романкевича, А. А. Хетагурова, А. А. Али-заде, Москва: «Наука», 1965.

⁶ Истахри, стр. 522.

⁷ Там же, стр. 522.

⁸ Об этом см. Вассаф, изд. Хаммера, текст, 23-24, пер., 25; Бомбейское изд., 12.

С распадом Хорасана вновь начинается и искажение истории, и подмена исторически сложившихся географических названий. Нам не удалось установить, когда и при каких обстоятельствах сместились понятия отдельных стран Фарс и Хорасан на одноимённые провинции. Что же касается последствий военных бурь, то монгольское нашествие на ход исторического развития «Большого Ирана» повлияло не везде одинаково. Установившееся в XIII в. культурное значение Шираза, считавшегося «жилищем науки» (дар ал-эльм) и средоточием литературного вкуса, в значительной степени объясняется тем, что Фарс не подвергался монгольским опустошениям. Да и Северный Иран, в общем, сохранил всё ещё экономическое и культурное превосходство над Южным, хотя военным бурям он подвергался гораздо чаще. Согласно некоторым оценкам, факт упадка Хорасана с большим основанием можно связать с возникновением при исламе больших городов в центральной Персии, когда арабскому Ираку, Вавилонии, мог быть противопоставлен «Персидский Ирак» в западной части Иранского плоскогорья и уже не могло быть речи о Хорасане и Бактрии как первых фокусах культуры к востоку от Месопотамии. Как полагают некоторые учёные, процессу, вызвавшему упадок Хорасана, было положено начало именно в самый разгар времени реставрации его былой славы. Херцфельд, видимо, поэтому оценивает этот период как время установления никогда будто бы раньше не существовавшего культурного первенства Хорасана. Впрочем, как все другие процессы культурной истории, так и этот процесс нельзя рассматривать как простое и ясное явление, поддающееся точному хронологическому определению. В самом Хорасане ещё долго не было однородности культурных элементов; ещё в начале XIV в., с вступлением на престол Персии нового монгольского государя, раньше бывшего хорасанским наместником, мы видим движение из Хорасана на запад ханафитских богословов. В том же XIV в. из старого центра шиизма, Себзеvara, вышло шиитское политическое движение, охватившее весь Хорасан. В области архитектуры мы уже в эпоху Тимурлана и Тимуридов не видим никаких признаков влияния востока на запад. Как известно, постройки Тимурлана и его преемников воздвигались выходцами из городов Западной Персии, в первую очередь из таких городов как Исфахан, Шираз и Тебриз. Что касается Мавераннахра, то и этот край по уровню и темпам развития заметно отличался от Западного Ирана. Ибо, как и в предшествовавшую эпоху, при монгольском владычестве, монгольское государство здесь по уровню культуры не могло бы выдержать никакого сравнения с монгольским государством в Персии. Только в истории живописи, по-видимому, были и потом примеры влияния востока на запад.

При современном состоянии науки многое в культурном взаимодействии Восточного и Западного Ирана, конечно, остаётся неясным. Результатом дальнейших исследований, наверное, будет очень сложная картина, полная кажущимися противоречиями, устранение которых будет возможно только посредством тщательного, всестороннего рассмотрения не только всего культурного процесса в целом, но и каждого отдельного явления. Во всех отраслях востоковедения, в том числе и в области изучения восточного искусства, поверхностный дилетантизм и скороспелые заключения ещё долго будут несравненно опаснее, чем увлечение незначительными мелочами.





Вместо заключения: Наследники Хорасана

Традиционализм на Востоке всегда был силен. В «Большом Иране» он имел особый вес. Это явление как удерживающий фактор в течение длительного времени не позволяло обществу выйти из состояния общинно-родового строя, а производственные отношения на фоне неразвитого многоукладного хозяйства удерживало в рамках мелкохозяйственных, узкопрофильных структур. Дальнейшее расслоение социального механизма происходило на фоне своеобразия восточной жизни, главными атрибутами которой выступают незрелое, «феодализованное» состояние гражданского общества, с одной стороны, и традиционная раздробленность населения и многоукладность хозяйственной жизни, с другой. Взаимоотношения между государством и обществом оставались архаичными. В силу многоукладности хозяйственной жизни и социокультурной среды на Востоке, гражданско-правовые институты и структуры, присущие правовому обществу, не могли, да и не будут складываться в течение долгого времени. Видимо, поэтому государству здесь изначально было суждено выступать как выражение концентрированного организованного общественного насилия, создавая при этом ореол божественности вокруг себя, чему способствовали такие апологеты как этнорелигиозный фактор и традиционализм. Кстати, ситуация с рождением института власти в России тоже указывает на некоторые особенности «феноменального характера»: согласно некоторым оценкам, государственный строй, исторически сложившийся в России, квалифицируется как «агродеспотический», присущий, по определению Карла Витфогеля¹, странам Азии и Центральной Америки. Однако в России не было нужды в том, чтобы власть помогала извлекать богатство из земли. Россия традиционно была страной широко разбросанных мелких хозяйств, а не латифундий, следовательно, не имела представления о централизованном управлении экономикой до установления, конечно, военного коммунизма в 1918 г. По мнению Ричарда Пайпса, государство в России не выросло из общества, не было оно ему и навязано сверху. Оно, скорее, росло рядом с обществом и заглатывало его кусочку. Первоначально средоточием власти было личное поместье князя или царя, его *oikos* [др.-греч. *οἶκος* — домохозяйство], или двор. В пределах этого поместья князь был абсолютным повелителем, отправляя власть в двух ипостасях — суверена и собственника. Здесь он распоряжался всем и вся, будучи эквивалентом греческого *despotes*'а и римского *dominus*'а, русским государем, т. е. господином, хозяином, полным собственником всех людей и вещей².

Ситуация с формированием государства в рассматриваемой нами географической среде несколько отличается. Здесь государство традиционно было призвано играть активную роль на всех стадиях развития общества, регулировать любые процессы на всех этапах и во всей инфраструктуре общества, вопросы национально-этнических взаимоотношений, а также формирования и внедрения господствующей идеологии. Такое государство в большинстве случаев покоилось на основе традиционного уклада: переплетении общинных, этнических и конфессиональных взаимосвязей. Типичными примерами такой государственности могут выступать Сасанидское царство, Газневидское правление и нынешний политический строй в Исламской Республике Иран. Сасанидская империя давно стала достоянием истории, как и Газневидская держава, явившаяся вершиной могущества и славы Великого Хорасана. Первая стала предметом подражания арабов после завоевания арийских просторов, при Аббасидах. Слава второй, Газневид-

¹ Karl A. Wittfogel, *oriental Despotism* (New Haven, Conn. 1957).

² Пайпс Ричард. Россия при старом режиме, стр. 37.

ской державы навела тоску на Талибов, претендовавших на трон в развалившейся части Великого Хорасана — Афганистане. Похоже, эта тоска вселяла в них надежду на возможность воссоздания собственного «исламского эмирата» наподобие Великого Хорасана, раскинувшегося при Газневидах от Мавераннахра до глубины Индии. Аббасидам, опиравшимся на мощь и поддержку Хорасана, удалось переустроиться «на сасанидский лад». Вероятно, поэтому французский востоковед Рене Груссе отзывался о них как об «арабских Сасанидах»¹. Как бы то ни было, арабы на протяжении 500 лет своего Халифата (750-1285 гг.) на Багдадском престоле целиком и полностью (как материально, так и в смысле подражания организации и управлению) ориентировались на Сасанидскую империю. Талибы, однако, вскоре были свергнуты коалицией войск мирового сообщества, так и не успев осуществить свои амбиции. Видимо, создание Великого Хорасана в конце XX века и начале III тысячелетия было им не по зубам. Править миром на «газневидский манер», по аналогии владык Хорасана, оказалось нереальным. Тем не менее, нынешняя власть в стране Сасанидов во многом олицетворяет общественно-политическое устройство, да и, по некоторым оценкам, конфессиональную структуру периода Сасанидов. В этом качестве его можно считать новым воплощением Сасанидской державы.

Как известно, именно Сасанидам удалось добиться «канонизации власти» выдвижением модели государственного строя, основанного на религиозно-мировоззренческих постулатах Пророка Ирана, Зороастра. Тем самым они узаконили по всей территории империи верховенство храма огня над другими конфессиями. Внушительная мощь маздаяснийского жречества в эпоху Сасанидов опиралась на господствующее положение этой веры в масштабе всей страны. Фактически эта исключительная возможность подтолкнула зороастрийское духовенство к интегрированию своей иерархии в вертикаль власти, возносясь над императорским двором и не теряя при этом своей неограниченной суверенности как «государство в государстве»². **Что касается феномена «государственности» в постмонархическом Иране, то, судя по «богообращенческой» заданности правления, согласно трактовке правящего шиитского духовенства, власть в стране, объявленная новым руководством как «Велайат-е факих» (наместничество законоведа), может быть квалифицирована как «богоцентристская».** Ибо, подобно Сасанидам, видевшим в феномене власти небесное происхождение и потому считавшим себя сошедшими с небес, апологеты «Велайат-е факих», признавая божественное начало власти, считают её атрибутом Господа, утверждением повсеместной обусловленности земного существования, стало быть, и земных деяний человечества, божьим благословением. Именно поэтому, — твердят они, — «Велайт-е факих» твёрдо заявляет о себе как о «богоцентристском» правлении, призванном, согласно своему «необычному» (с позиции известных мировой практике типов государств) предназначению, управлять мусульманским обществом — возвратиться к трансцендентному началу³.

Выдвинутая правящим шиитским духовенством Ирана концепция правления нуждается в некотором освещении, в связи с чем целесообразно к сказанному выше добавить: рассмотрение правления «Велайат-е факих» общепризнанного богослова-правоведа с позиции историко-конфессионального подхода даёт ключ к разгадке сакральной сущности власти в мусульманском обществе. Причём историчность этого подхода указывает на истоки рассматриваемого явления, а религиозность раскрывает неземное происхождение власти. Гносеологически феномен «Велайат-е факих» опирается на принцип преемственности правления имамов, являющийся одним из устоев шиизма как самого ортодоксального течения ислама. Теоретические основы затрону-

¹ См.: Груссе Р. Указ. соч., стр. 96.

² Маздаясна и персидская литература, 2-е издание, стр. 11-12.

³ Эта идея, основанная на священном писании мусульман (см.: Коран, Сура 24 — Свет, аят 42), нашла своё отражение и в Конституции Исламской Республики Иран.

той концепции разработаны лидером Исламской революции, имамом Хомейни, и при нём были зафиксированы в нынешней Конституции страны.

В общих чертах феномен «Велайат-е факих» может быть расценён нами как сакрально-политизированное выражение духовности в виде интегрированной воли шиитского духовенства, нацеленной на институализацию исламского канона путём проведения целого ряда коренных преобразований в обществе. Это — субстрат нового общественно-политического строя, воплощённый в канонизированной власти общепризнанного справедливого «факиха», т. е. богослова-правоведа, представляющего собой высшую инстанцию духовной, шиитской авторитетности — «марджа-ат таклид» — и назначенного руководящим советом страны (Совет экспертов — Конституция Исламской Республики Иран, ст. 107). Это и есть вершина власти, управляющей страной и олицетворяющей организованное единодушие мусульманского народа в признании неоспоримого лидерства духовенства над обществом. Согласно Конституции, управление страной осуществляется тремя ветвями власти, функционирующими под контролем имама [неоспоримого «влайат-е амр» и «имамат-е» нации (Вали-йе факих)]¹.

Структура власти в нынешнем Иране представляет собой целую иерархию. Пирамида правления построена на основе вышеизложенной концепции и может быть квалифицирована как всевозможное структурирование направляющей роли духовенства, несущего предписание Корана, проникновение его политизированной воли во все сферы жизни общества. Вместе с тем, концепция «Велайат-е факих», подчёркивая «небесное» происхождение власти, исходит из положения о слиянии духовной и мирской власти, с одной стороны, и неотделимости религии от политики — с другой. В то время как при Сасанидах жрецы, интегрируясь в вертикаль власти, признавали самостоятельность субъекта мирского правления. Согласно первому из этих принципов, пирамиду власти в Иране венчает «Вели-йе факих», титулованный (в соответствии с Конституцией) Лидером Исламской революции. Согласно второму же, духовенство твёрдо заявляет о себе как о неизменном субъекте всех политических процессов страны. При этом вертикаль власти на всех уровнях сохраняет строго зеркальное отражение.

Подводя черту под вышесказанным, отметим: **на фоне высокой религиозности иранского общества, в условиях, когда общественно-политическое устройство целиком и полностью регулируется Божьим канонам, интегрирование духовенства, «проконфессиональной» интеллигенции в структуру власти, их «присутствие» в правлении разного уровня — исполнительная власть, депутатский корпус, судебная коллегия и т. п., — явление закономерное, не вызывающее сомнений у аналитиков и исследователей**².

Вследствие мощнейших социальных потрясений, произошедших как в стародавние времена, в эпоху Сасанидов, в масштабе «Большого Ирана», так и в средневековье в Хорасане, а также позднее, это огромное пространство, некогда представлявшее собой единую историческую родину арийских племён, прародину арийцев, перестало существовать. Точнее, здесь имела место своеобразная парцелляризация — разбиение этнокультурного сообщества на достаточно автономные регионы в пространстве и на автономные группы в социуме. Парцелляризацию прародины арийцев, однако, нельзя воспринимать как утрату родства между ними (как этнического, так и социокультурного свойства). Деление арийских просторов на самостоятельные государственные образования не могло не привести к формированию отдельных исторических общностей людей, проходивших собственную эволюцию. При всём этом, самостоятельное развитие народов как «Большого Ирана», так и Хорасана, как и тех областей, которые длительное время были включены в состав российского царст-

¹ Конституция Исламской Республики Иран, ст. 57.

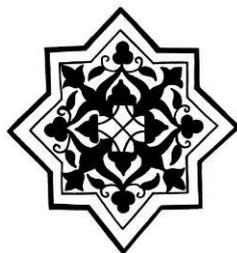
² Эта тема более подробно раскрыта нами в статье: Фаршид Хахим. Детерминанты постмонархического государства — в журн.: Азия и Африка сегодня, 1999, № 2, стр. 32-39.

ва и советского государства, никоим образом не отрицает факта наличия у них общих корней. **Прошлое наследие нельзя перечеркнуть.** Дальнейшая эволюция народов самостоятельных государств не могла произойти на голом месте, в отрыве от этого прошлого наследия. Иначе совершился бы здесь **акт бесследного исчезновения древней цивилизации.** Можно говорить только о **перевоплощении древней цивилизации** в виде передачи наследия прошлого новым поколениям.

Как видно, жизнь у нынешних жителей некогда славного Хорасана сложилась далеко не одинаково. Более того, обитатели этой огромной географической среды на протяжении дальнейшей своей эволюции чего только не пережили! Кто мог подумать, что **наследникам распавшегося Хорасана самой жизнью были уготованы столь разные судьбы.** Как бы то ни было, однако, **все они объединены общим цивилизационным понятием «иранофильство» и, соответственно, принадлежат единому историко-культурному ареалу, охваченному только этим духом.** В таком ракурсе следует рассматривать и их представление о своей прародине как об историческом наследии.

Слово «Большой Иран» как понятие об историческом наследии должно ассоциировать феномен многозначной общности, не вызывающей обособленного отношения к себе. Это слово не может и не должно быть объектом геополитизации. Оно должно фигурировать как культурно-цивилизационное понятие, обозначающее огромное пространство, охваченное ирано-арийским духом, культурой, цивилизацией. Нынешнее его применение в политической сфере никак не тождественно монополии на полноту его исторического наследия и поэтому не может вызывать у остальных наследников либо приобщённых к нему (к этому историко-культурному наследию) народов ассоциацию с «актом узурпации». **Понятие «Хорасан» неотъемлемо от этого исторического наследия. Скажем больше: оно является продолжением самого наследия и олицетворяет его в иных исторических обстоятельствах, в ином цивилизационном пространстве, появившемся в результате синтеза системообразующих сегментов и ценностей исконной, зороастрийской, и привнесённой, мусульманской культур.**

Попытка вернуть былую славу равноценна устремлениям стать очередным владыкой мира, который бы диктовал свою волю всей планете. Мировое сообщество вступает в эпоху диалога. В условиях становления нового мироустройства главным мерилom устойчивого развития международных отношений не должно выступать доверие, основывающееся на кланово-родственной, национально-этнической, расовой общности либо опирающееся на идейно-религиозную общность или принадлежность к единой партии, а исключительно доверие, основанное на взаимопонимании, выработанном цивилизованно и олицетворяющем такого свойства ценности. Пренебрегать этим значит впасть в другую крайность — изолировать себя от остального мира. Надо готовиться к новому веянию времени: воспринимать культуру интеграции, быть инклюзивным, открытым к диалогу.





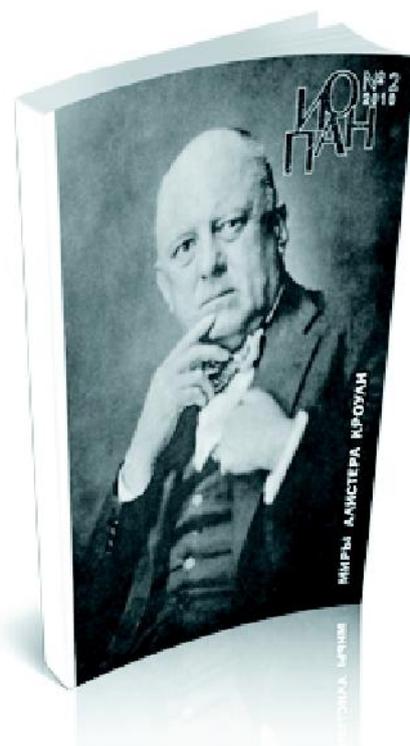
Дорогие Друзья!

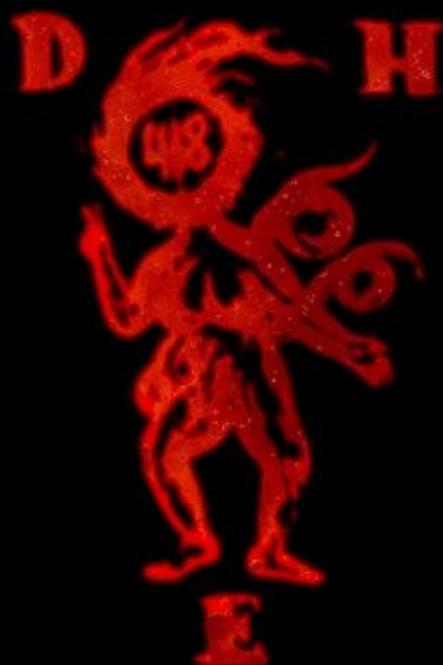
Представляем журнал ИО ПАН — Первый журнал в России, посвящённый Магии как высокому Искусству и строгой Науке — Art&Science. Магию мы понимаем как сплав духовных традиций, которые помогают каждому из нас в нашей Великой Работе, на избранном нами Пути.

Редакция журнала открыта для сотрудничества, ибо стремится создать интегральный контент, переплавляющий в тайном тигле истинные традиции и смыслы. Телема, Таро, Астрология, Массонство, Церемониальная магия, Современное искусство и философия, Тантра, Каббала — Искусство сплавляет все смыслы для достижения Эликсира, а Наука помогает использовать добытый Философский камень. Это общее дело.

Поэтому ждем ваших текстов. Главный критерий — качество присылаемых работ. Журнал — некоммерческий. Гонораров не предвидится, вклад каждого в Великую Работу бесценен. Но Слава — в высшем своём аспекте — гарантирована.

Приобрести журнал, подписаться на него или выслать свои материалы можно по адресу:
thelemabook@gmail.com.





Телемитский Вестник
Магии и Искусства

Deus Est Homo

Strive ever to more!

*Магия
Телема
Оккультизм*

*Современное искусство, поэзия и музыка
Магические ритуалы и техники трансформации
Психология любопытства
Переводы каббалистических и оккультных текстов и книг
Секретный Перформанс Хаоса
Коинтеизм
Дискордия
Забавные истории, пьесы, плутонцианский сатанизм
и многое другое*

Выпускается с 2010 года,
Томским Просветительским Центром,

Дом Богослужения

Оформить подписку на журнал
и заказать ранее выходившие номера
можно по нашему почтовому адресу:
E-mail: deh.publising@gmail.com



Газета Darkres начала свою "жизнь" в январе 2010 года как независимый проект оккультной и околооккультной тематики.

Наши постоянные рубрики:

- *Практические советы от ведьм и колдунов.*
Данная категория многим будет полезна. Здесь мы постараемся предложить Вам полезные советы и рекомендации.
- *И смех, и грех...*
расскажет Вам о различных казусах, связанных с неизведанным. Возможно, Вы отметите для себя нечто важное и не попадёте в неловкую ситуацию, как герои рубрики.
- *Интервью с Магом.*
Интервью с разными интересными людьми, магами, колдунами и теми, кто считает себя мэтрами оккультизма.
- *Письма и ответы на них.*
В данной категории мы отвечаем на Ваши письма.
- *Случайные заметки.*
Небольшие статейки из разряда "о том, что окружает нас сегодня"...

...и многое другое.

Приглашаем к сотрудничеству авторов. Сохранность авторских прав гарантируем.

Запретные Тексты Древних

Трактат, содержащий
материал, представляющий
ценность для людей,
интересующихся темой
Наследия Великих Древних
www.diongray.ucoz.ru



