ИРАН-НАМЕ

Научный востоковедческий журнал

№4(24)
2012 год

Главный редактор:

Сафар Абдулло (Казахстан)

Редакционный совет:

Ауэзов М.М. (Казахстан)
Акишев А.К. (Казахстан)
Абусеитова М.Х. (Казахстан)
Арсланова А.А. (Татарстан)
Асадов Ф. (Азербайджан)
Асатрян Г. (Армения)
Бейсембиев Т.К. (Казахстан)
Вахидов Ш. (Узбекистан)
Додбех Асгар (Иран)
Денони Ибрахим (Иран)
Джунайди Фаридун (Иран)
Кадырбаев А.Ш. (Россия)
Камалов А.К. (Казахстан)
Мохаммади Али (Иран)
Санои Мехди (Иран)
Сабири Асгар (Иран)
Саторзода Абдунаби (Таджикистан)
Саадиев Садри (Узбекистан)
Стеблин-Каменский И.М. (Россия)
Турсунов Акбар (Таджикистан)
Хуршудян Э. Ш. (Армения)
Ходжаева М. Ю.(Таджикистан)
Шуховцов В. (Казахстан)
Шукуров Ш.М. (Россия)
Шукуров Р.М. (Россия)

Представители журнала в городах:

Арсланова А.А. (г. Казань)
Асатрян Г. (г. Ереван)
Вахидов Ш. (г. Ташкент)
Нурзод Н. (г. Ходжент)
Павлова И. (г. Санкт-Петербург)
Саторзода А. (г. Душанбе)
Саадиев С. (г. Самарканд)
Санои М. (г. Тегеран)
Шукуров Р. (г. Москва)

Корректор:

О. Фомина

СОДЕРЖАНИЕ

От главного редактора 3

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Д-р 'Абд ал-Хусайн Зарринкуб, Иран
Ценность суфийского наследия.....5

Д-р Ризо Довари Ардакани, Иран
Фараби-основоположник исламской философии (продолжение, начало в № 3(23) за 2012 г.).....*52*

Бойматов Л. Д., к. и. н., гл.. н. с. Института экономики и демографии АН РТ, г. Душанбе, Таджикистан
История государства Чагатаидов во второй половине XIII - первой четверти XIV в.в......88

ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

Проф. Абдунаби Сатторзода, Таджикистан
Трагическая судьба таджикского языка и проблема управления культурными процессами.....122

Таджидин Мардони, д-р филол.н., Таджикистан
Борбад в "Шахнаме» Фирдоуси и «Шахнаме» Ас-са 'Олиби.....131

Д-р Али Мохаммади, доцент Университета Абу Али ибн Сина, Хамадан, Иран
Иран и иранцы до появления национального эпоса.....141

д-р Хасан Джалали 'Азизийан, г-жа Шахназ-беги Баруджани, Тегеран, Иран
Бандж-и Рудак – место рождения Рудаки Самарканди, родоначальника персидской поэзии.....184

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

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

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Мухаммад ʻАли Ризаи Исфахани, Фонд исследований исламской культуры, Иран
Чудеса и изумительные аспекты Корана (продолжение, начало в № 4(20) за 2011 г., № 1(21) за 2012 г, № 2(22) за 2012 г., № 3(23) за 2012 г.).....198

История социальной мысли в исламе (продолжение, начало в № 4(20) за 2011 г., в № 1(21) за 2012 г., № 2(22) за 2012 г., № 3(23) за 2012 г.).....236

ИНФОРМАЦИОННЫЕ СООБЩЕНИЯ

А.Ш. Кадырбаев, д-р истор.н., ИВ РАН, г.Москва
О борьбе Турара Рыскулова с Дашнакцутюн и «колонизаторским уклоном» русских коммунистов в Туркестане. (1917-1922).....263

Почекаев Р. Ю., к. юрид. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
О соотношении «чингизидского» и «мусульманского» права в ханствах Средней Азии XVI - начала XX в.в. (к постановке проблемы).....278

Боранбаева А. Ж., КазНУ им. аль-Фараби, Казахстан, г.Алматы
Историческая роль персидского языка в распространении ислама и исламской культуры в Казахстане.....290

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

Евгению Ивановичу Кычанову – 80 лет.....299

Мурату Мухтаровичу Ауэзову – 70 лет.....302

Сей образ чистый, священный.....305

УТРАТЫ

О горе, Бухара утеряна вновь..... 312

Ушел из жизни Хасан Хабиби.....318

ТРЕБОВАНИЯ К АВТОРАМ ЖУРНАЛА.....320

От главного редактора

Уважаемые читатели журнала «Иран-наме»!

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

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

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

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

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

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

Доктор 'Абд ал-Хусайн Зарринкуб,
Иран

ЦЕННОСТЬ СУФИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ

Область ‘ирфана

‘Ирфан (знание, гнонис) – это способ (путь) познания у тех ученых, которые в отличие от сторонников аргументаций при открытии истины в большей степени доверяют своему вкусу (заук) и интуитивному озарению (ишрак), нежели разуму и рациональным доводам.[1] Сторонниками данного способа (тарика) познания среди мусульман до известной степени являются суфии. А среди других групп людей, в зависимости от разницы в степени проявления и с учетом различных временных и пространственных особенностей, этот способ характеризуется другими названиями, которые сегодня известны под общим названием «мистицизм»[2] или «познание людей тайны» (ма’рифати ахли сирр).

Данный способ познания с давних пор был объектом внимания многих ученых, и некоторые из них считали его в процессе познания более эффективным, чем способ познания сторонников аргументации (дискурсивного мышления). Некоторые, более примитивные признаки данного способа можно встретить даже в древних и первобытных религиях и религиозных течениях. Например, в представлениях приверженцев тоте-

[1] Другими словами, ‘ирфан (от араб., букв.: «знание») – достижение истины преимущественно посредством интуиции, а не путем дискурсивного мышления. Обладающий подобными знаниями – ариф, гностик. Далее вместо распространенных в русскоязычной литературе слов «мистик» и «мистицизм» мы, зачастую, применительно к исламскому мистицизму и мистикам, используем термины ’ирфан и ’ариф.

[2] Mysticisme

мизма[3] и приверженцев веры в духов (анимизма)[4] также встречается особый вид ʻирфана (мистицизма), так же, как и в древних верованиях индийцев, иранцев, греков, иудеев и христиан, которые наделены некоторыми признаками мистицизма.

Несмотря на наличие определенной разницы в учениях и представлениях различных ʻирфанских направлений, между ними существует много общностей, что позволило исследователям характеризовать ʻирфанский способ средством общности и сходства между различными конфессиональными группами в мире [1]. Основой для данной общности, с теоретической точки зрения, служит убежденность в наличии возможности постижения истины посредством имманентного знания и посредством связи между постигающим [разумом] (ʻакил) и постигаемым (ма'кул). А с научной точки зрения данная общность состоит из отрицания поверхностных и внешних правил этикета и стремления к аскетизму и воздержанию; в общих чертах, из приверженности к внутреннему (имманентному) познанию. Данная теория также стала предметом пристального внимания некоторых современных европейских философов и послужила основой для возникновения новых философских направлений.

Тот факт, что ʻирфан является общим явлением для всех народов мира, послужил причиной для того, чтобы некоторые исследователи, с учетом упомянутых общностей, характеризовали исламский мистицизм (тасаввуф), как заимствование из мистических представлений других народов, в частности, греков, индийцев или иудеев [2]. Конечно, утверждение о том, что якобы эти мистические направления оказали влияние на исламский мистицизм, является всего лишь теоретическим утверждением. Фактически абстрагированное сходство между различными мистическими (ʻирфанскими) учениями не говорит о взаимовлиянии, а всего лишь является показателем того, что мистицизм (ʻирфан), так же, как и религия, наука и искусство, является общим и универсальным явлением.

Действительно, ʻирфан – это способ познания, основанный на духовном состоянии, при котором у человека возникает чувство того, что он достиг непосредственной и неотъемлемой связи с Абсолютным Бытием [3]. Данное чувство, конечно, является духовным состоянием, которое не поддается описанию и определению, и при котором ʻариф (мистик) познает Абсолютную Самость, не посредством доводов разума (бурхан), а посредством интуиции (заук) и духовного наития (вичда̄н[5]).

---

[3] Totemisme

[4] Animisme

[5] Вичда̄н (чуство, совесть) - этическое и нравственное чувство, которое заложено Алла-

При подобном состоянии ʻариф (мистик), по словам Вильяма Джеймса, «пребывает в состоянии, которое он не может описать». То, что находится внутри него, является не мыслью, а абстрагированным чувством. Поэтому его состояние, в большей степени, является негативным и отрицательным, и его невозможно внушать другому лицу [4]. Всякий, кто желает испытать подобное состояние и достичь его, должен стать приверженцем ʻирфана и ʻарифом, точно так же, как невлюбленному человеку неведомы волнение и переживание, свойственные состоянию любви. Действительно, человек, которому неведомо состояние любви или который лишен музыкального слуха, увидев смятения влюбленного или душевные волнения меломана, характеризует их состояние как признак душевной слабости или меланхолии. Поэтому некоторые лица, не стремясь познать истинное состояние ʻарифа, высказывают о нем неверные суждения. Несмотря на все это, ʻариф, находясь в подобном состоянии, приобретает особый дар углубляться в вещи и влиять на них. То, что в этом состоянии происходит в его внутреннем мире, ему представляется познанием и постижением и говорит об истинах и реальностях, которые непостижимы при помощи разума и аргументаций. Плюс к тому, данное состояние оставляет в его памяти сильное и неизгладимое впечатление, придавая его внутреннему миру особый колорит.

Верно, что подобные состояния имеют эмоциональный аспект и являются преходящими и недолговечными, но если они повторяются и приходят снова и снова, то ʻариф познает их, и при каждом их повторе его память все больше переполняется и обогащается. Говоря словами самих суфиев, постепенно состояние (хал) превращается в стоянку (макам[6]) и становится постоянным.

Конечно, путем созерцания и размышления, повторением особых движений, а также посредством отшельничества, аскетической практики и уединения иногда возможно возобновить и освежить в памяти подобные впечатления. Порою подобные состояния и впечатления можно искусственно создать путем употребления таких средств, как опиум, конопля, гашиш, вино и кофе.

В момент возникновения подобных состояний ʻариф теряет силу воли. Тем не менее, так как эти состояния не приостанавливают обычный поток

хом в каждого человека, посредством которого он может интуитивно отличать добро от зла, хорошее от плохого.

[6] Мақам (араб. – «место») – суфийский термин, обозначающий духовную стоянку на мистическом пути (тарикат), который разбит на ряд промежуточных стоянок. Он начинается с простой аскезы, а заканчивается приближением к Богу.

духовной жизни, то впечатления от них все-таки останутся в памяти, поэтому они отличаются от состояния, которые возбуждаются путем внушения и гипноза. Возникновение подобных состояний внешне не нуждается в особом поводе. Когда память готова к восприятию подобного состояния, то возбудителем этого состояния может быть любая вещь. Отдельно высказанное слово, отдельное воспоминание, какой-либо свет или отдельный звук могут привести к изменению состояния ʻарифа, привести его к экстазу и мистическому состоянию. На примере жизненной практики суфийских шейхов[7] (предводителей) можно встретить немало примеров, когда даже самая незначительная вещь приводила шейха в мир тайн.

Но невозможно передать эти состояния посредством простых терминов и обычных изложений; а трактовки ʻарифа относительно упомянутой духовной практики невозможно разъяснить без специального знакомства с миром мистиков и с содержанием присущей им риторики. ʻАриф излагает свою мистическую практику посредством специфичных терминов и аллегорий. Но правильное понимание и познание его целей для лица, незнакомого с миром ʻарифов, не представляется возможным. Ибо познание ʻарифа является продуктом его внутреннего созерцания, откровения, наития, и, по словам Эжена Делакруа, оно начинается с внутреннего, положительного и личного опыта, в ходе которого ʻариф видит себя соединенным с единой сущностью Бесконечной Самости и считает себя воплощением источника бытия. И он до того окунается в состояние самозабвения, что представляет себя центром мира, источником бытия, целью и прибежищем всей Вселенной. Таким образом, его познание не обладает рациональным и теоретическим аспектом, а является своего рода гармонией и союзом с миром бытия и основывается на любви и страстном желании.

Данный путь познания со всеми практическими предпосылками, необходимыми для его достижения, среди мусульман в основном свойственен суфиям, которые наряду со следованием шариату признают также и возможность прямой и непрерывной связи с Истиной, и для достижения подобного положения (стоянки) приступают к странствиям (сулук) и подвижничеству (рийадат). При жизнеописании суфийских шейхов много говорится о сердечном вдохновении (илхамати калбийа) и сокровенных внушениях (варидати гайбийа) [5]. Некоторые из них даже говорили о том, что их «сердце повествует мне о моем Боге». И все это говорит о вере последователей суфизма в возможности непосредственной связи с Богом.

[7] Шайх (шейх, букв. «старец») – в суфизме наставник, руководитель подвижников на мистическом (ʻирфанском) Пути познания Бога; глава суфийского братства и обители (ханаках).

И именно данная особенность связывает исламский суфизм (мистицизм) с мистическими представлениями других народов мира.

Поиск неисламского источника для исламского суфизма в течение длительных веков оставался неразрешенной и захватывающей задачей для нескольких поколений европейских исследователей. И поэтому относительно источников и основ суфизма ими были выдвинуты различные гипотезы.

Например, Толук,[8] один из представителей ранней европейской мысли, утверждает, что основным источником суфизма является зороастрийское учение, и даже некоторые суфийские шейхи (шайхи) по происхождению были зороастрийцами (маджус). Дози,[9] один из прославленных представителей этой группы ученых, придерживается такого же мнения. Другой европейский ученый Макс Хортен нашел, особенно в высказываниях Мансура Халладжа[10] и некоторых других суфиев, таких как Байазид[11] и Джунайд,[12] сильное влияние индуизма и брахманизма. Франц Хар-

[8] Толук (Tholuck) Август (1799-1877), немецкий протестантский богослов и экзегет, принадлежавший к так называемому «среднему» течению лютеранской мысли, которое стремилось преодолеть крайности, как ортодоксии, так и рационализма.

[9] Питер Ренхарт Анна Дози (1820-1883) – Голландский ученый французского (гугенотского) происхождения. Был крупным знатоком арабского языка, истории и литературы.

[10] Халладж, полное имя Абу Абдуллах ал-Хусайн бин Мансур ал-Халладж (858- 922), исламский богослов и мистик из южного Ирана (Фарс), представитель суфизма. Его отец, по всей видимости, был чесальщиком хлопка (прозвище Халладж означает «чесальщик хлопка»). Боролся против элитарности суфизма, он носил не суфийскую власяницу, а простой халат воина. Халладж подвергался преследованиям не только со стороны правоверных богословов, обвинявших его в несоблюдении обрядов, отрицании ритуала, претензиях на самообожествление, публичном чудотворстве, но и со стороны многих суфиев, ставивших в вину проповеднику разглашение божественных тайн и даже называвших Халладжа шарлатаном. Халладж публично провозгласил путь экстатического единения с Богом единственно истинным и не нуждающимся в дополнении к нему внешнего обрядового благочестия. Был обвинен в ереси и публично казнен.

[11] Байазид Бистами - Абу Йазид ал-Бистами — знаменитый персидский суфий, живший в IX веке (804-874). Его дед был зороастрийцем из Персии. В течение длительного времени (около тридцати лет) он изучал исламское богословие и суфизм. Всю жизнь добросовестно исполнял религиозные обязанности. Советовал ученикам полностью предаться Богу, раствориться в нём (фана) и осознать вахдат ал-вуджуд (единство бытия). Его учение имеет пять отличительных черт: соблюдать предписания Корана и Сунны, всегда говорить правду, быть свободным от ненависти, избегать запрещённой пищи и сторониться нововведений (бид'а).

[12] Джунайд аль-Багдади (ум. в 297/909 г.) - один из самых известных классиков, основатель одного из основных направлений в суфизме. Полное имя Абу ал-Касим ал-Джунайд бин Мухаммад ал-Каварири ал-Хаззаз ал-Багдади. Родился в Багдаде, в персидской семье и провел там всю жизнь. До наших дней сохранился труд Джунайда Расаил. В отличие от Баязида аль-Бистами, который говорил об опьянении (сукр) и экстазе (галабе) в служении Богу, он развивал идеи трезвости (сахв) на этом пути. По его мнению, духовное озарение человека должно раскрываться только в состоянии трезвости, без наличия экстатических состояний. Таким образом, он развил идею рационального служения и противопоставил ее экзальтированной практике некоторых суфиев. По этой причине его традиция считается у ортодоксальных му-

тманн в этом плане уделял больше внимания индийскому влиянию (наряду с некоторыми другими факторами) и пытался доказать свою теорию также при помощи некоторых других аналогов. Австрийский востоковед Альфред фон Кремер (1828-1890) говорит о влиянии индийского компонента, которое проявляется в высказываниях Джунайда и Байазида. Кроме того, он указывает еще на один компонент, а именно на христианское монашество, которое якобы отчетливо проявляется у Зу-н-нуна Масри[13] и Хариса Мухасиби.[14] Наличие этого христианского компонента подтвердили также и многие другие исследователи, уделяя ему особое внимание в качестве источника суфизма. В частности, М. Асин Паласиос, А. Венсинк и Тур Андре указали на влияние христианских убеждений при формировании суфизма в исламе. Некоторые другие исследователи при изложении источников суфизма продвинулись еще дальше. Например, Винфельд, Браун и Николсон в этом отношении уделяли внимание влиянию философии перипатетиков. Маркс указал на наличие влияния греческой философии, а Блоше – на влияние иранских верований и источников. А Карра де Во ищет источники суфизма в христианстве, греческой философии, индийских и иранских верованиях и даже в иудаизме.

Несомненно, в исламский мистицизм вошли и растворились в нем различные философские и религиозные мысли, но предположение о том, что суфизм неизбежно должен иметь какой-либо неисламский источник, сегодня уже считается неприемлемым и нерациональным. Выдвинутые некоторыми исследователями предположения, согласно которым суфизм якобы является своего рода реакцией арийского духа против семитских убеждений и религиозных верований, или о том, что суфизм представля-

сульман приемлемой.

[13] Зу-н-Нун ал-Мисри, Абу-л-Файд Саубан бин Ибрахим (ок. 796-860/1) — наиболее известный представитель раннего суфизма в Египте. Будучи наставником му'тазилитского догмата о сотворении Корана, Зу-н-Нун подвергся гонениям со стороны властей. Зу-н-Нуну приписывают около полутора десятков сочинений. До нас дошли его сентенции, проповеди и стихотворные отрывки. Они носят поучительный и теософско-экстатический характер, в них восхваляются преимущества святых, избравших аскетический образ жизни и суфийские идеалы ради высшей цели — сближения с Богом. Суфийская традиция считает Зу-н-Нуна ал-Мисри основателем учения о «стоянках» и «состояниях» (макамат ва ахвал) мистического Пути. Он подчёркивал трансцендентность Бога, отвергал антропоморфические представления о Нём. В поэтических строках Зу-н-Нуна воспета любовь к Богу, описаны страдания, на которые обречён «влюблённый» — мистик.

[14] Ал-Мухасиби, Абу 'Али ал-Харис бин Асад ал-Анази (ок. 781-867 гг.) - багдадский богослов, один из первых теоретиков суфизма. Родился в Басре. В молодости переехал в Багдад. Ал-Мухасиби вел аскетический образ жизни, отличался богобоязненностью (вара), не признавал компромиссов в повседневной жизни и в религиозных вопросах. Был приверженцем му'тазилитского учения о «свободе человеческой воли». Ал-Мухасиби принадлежат свыше 30 сочинений. Многие написаны в форме ответов учителя на вопросы ученика.

ет собой своего рода протест и отрицательное реагирование против религии и власти, также относятся к категории поэтических вымыслов. И, во всяком случае, подобные утверждения, несмотря на их внешнюю заманчивость, сегодня в научном мире считаются дерзостью и не выдерживают никакой критики.

А истина заключается в том, что суфизм (тасаввуф) не является единым течением и состоит из совокупности различных течений, источник которых невозможно обозначить одним выражением. В суфизме существуют основы и принципы, имеющие отношение к некоторым неисламским мыслям и взглядам, и возможно, находящиеся под определенным влиянием некоторых из этих взглядов. Но ни одно из этих сходств не может служить доказательством наличия в этих взглядах и мыслях источника суфизма [6]. Например, мысль об отрешенности (таджарруд) и уповании на Бога (таваккул) у суфиев сходна с монашеской моралью и традициями в христианстве. Таким же образом, добровольная бедность (факр), духовное путешествие (сайахат), молитвенные четки (субха), чаша для подаяний (кашкул) и стоянки (стадии суфийского пути – М.М.) (макамат) напоминают о таких же аналогиях и примерах у нищенствующих буддийских монахов. Жизненная ситуация Ибрахима Адхама[15] оживляет в памяти сказания о Будде и приключения Йузасафа и Балухара,[16] а слова Зу-н-Нуна Мисри о познании (ма'рифа) по многим аспектам сочетаются с учением Плотина, которого мусульмане именовали Шайх ал-Йунани (Греческий Старец).

Тем не менее, суфизм (тасаввуф) в исламе, несмотря на свое сходство с этими неисламскими религиозными учениями, не является порождением какого-либо из этих учений, а также и их совокупностью. Это самостоятельное учение, реальным источником которого являются ислам и Ко-

[15] Ибрахим Адхам – исламский проповедник, умер приблизительно в 161 г. по хиджре, 778 г. по григорианскому календарю. Приводится примерный год его смерти, так как этот известный праведник был постоянно в пути. Он вырос в очень богатой семье и однажды на охоте задумался о смысле жизни, что побудило его оставить безмятежную и сытую жизнь в отчем доме и отправиться по пути приобретения знаний.

[16] Приключения Йзасафа (Иосафа) и Балухара (Авраама), описанные в книге «Варлаам и Иоасаф» — средневековом романе-житии индийского происхождения, по своему сюжету восходящем к преданиям о Будде. Распространён в нескольких восточных литературах: персидско-пехлевийской, арабской (имеются две версии), еврейской, эфиопской, армянской. Роман «Варлаам и Иоасаф» приобрёл международный характер в XI веке; христианская переработка его в латинском переводе греческого текста была воспринята и романо-германскими литераторами, популяризировалась там до степени «народной книги». Фабула романа: языческий царевич Иоасаф, несмотря на все препятствия обращённый в христианство пустынником Варлаамом, обращает в христианство и свой народ, а затем, сложив с себя унаследованную им власть, уходит в пустыню.

ран. И, несомненно, без ислама и Корана из этих неисламских компонентов никакого результата бы и не получилось. И сегодня большинство исследователей единодушно придерживаются именно этой точки зрения.

Верно, что неисламские учения и взгляды в течение длительных веков в той или иной степени оказали влияние на суфизм. Но львиная доля влияния этих религиозных учений объясняется их опосредованным воздействием и фактически их прямым воздействием на различные секты, такие как гуллат,[17] ма'тазилиты,[18] карматы,[19] и батиниты,[20] последователи которых в течение многих веков были связаны с суфизмом или находились в контакте с последователями суфизма.

В любом случае, несмотря на то, что исследования относительно сходства между неисламскими воззрениями и основами суфизма не лишены определенной научной пользы, тем не менее, эти сходные моменты ни в коем случае не имеют прямого отношения к 'ирфану и суфизму. Есть не-

[17] Гуллат («заблуждающиеся») - термин, которым обозначается ряд сект в исламе, объединяемых верой в то, что потомки Мухаммада, по линии Али - шиитские имамы, обладают качествами божественности.

[18] Му'тазилиты (от араб. му'тазила – «обособившиеся», «отделившиеся») – крупное направление исламского калама. Свое наименование получили в связи с «обособлением» от кружка известного богослова и признанного исламского ученого ал-Хасана ал-Басри (ум. 748). Главные принципы их учения заложены в «пяти основополагающих принципах»: 1) справедливость, 2) единобожие; 3) обещание и угроза (ал-ва'д ва-л-ва'ид) (никто из творений не в состоянии изменить характер воздаяния за совершенные человеком деяния); 4) «промежуточное состояние» (ал-манзила байн ал- манзилайн), основанное на том, что мусульманин, совершивший тяжкий грех, не становится неверующим, но оказывается в «промежуточном состоянии между верующим и неверующим»; на этом и основывается их отход от кружка ал-Хасана ал-Басри, который называл таких мусульман лицемерами (мунафик); 5) повеление дозволенного и запрещение отвергаемого (ал-амр би-л-ма'руф ва ал-нахий 'ан ал-мункар). Согласно первому принципу Божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли. Кроме того, му'тазилиты признавали, что Коран – сотворен, а не извечен.

[19] Карматы - (араб. "аль-карамита"), исламская секта, основанная в Ираке в 880-х годах Хамданом Карматом, воспринявшим учение исмаилитской ветви в шиитском исламе. Они создали учение об имамате, согласно которому имам является воплощением Божества и единственным религиозным и духовным авторитетом. По мнению сторонников карматской ветви, было всего семь имамов, последним из которых был Исмаил; они полагали, что остальные шииты пребывают в заблуждении на этот счет. Хамдан Кармат принадлежал к числу исмаилитских миссионеров, исповедовавших эзотерическое учение о скрытом имаме, который однажды явится как наследник Исмаила.

[20] Батиниты (от арабского - скрытый, тайный), по сути, были те же гностики, толковавшие установки ислама в принципиально новом направлении. Они были сторонниками мистического толкования Корана, видя в его тексте, помимо буквального, - сокровенный смысл. Батинитами иногда называют последователей одного из основных течений шиизма – исмаилитов, за то, что это вероучение подразделяется на 2 основные части: внешнюю – захир, доступную для всех верующих, и внутреннюю – батин, предназначенную лишь для тех, кто занимает высшие ступени исмаилитской иерархии. Захир во многом совпадает по содержанию с шиитским учением имамитов. Батин, в свою очередь, содержит два подраздела: 1) толкование Корана; 2) философско-богословское учение, основанное на теории цикличности.

мало сходств и общностей между жизненными ситуациями различных народов мира в таких областях, как религия, искусство, наука, материальная культура и во всех других аспектах. Причину возникновения подобного сходства следует искать в сходных средствах, которые порождены в различных точках мира и среди разнообразных народов под воздействием сходных и аналогичных предпосылок.

Сходство между суфизмом в исламе и мистическими учениями других народов, несомненно, заслуживает пристального внимания. Во всем мире приверженность мистическому учению является свойством определенной человеческой природы и душевных особенностей. И примерно нет в мире такого народа, среди которого не возможно было бы обнаружить некоторую степень мистицизма. Среди примитивных народов и этносов, таких как приверженцы тотемизма и анимизма также весьма распространена вера в незримые и сокровенные силы. И даже такие примитивные этносы, как аборигены Меланезийских островов, которые находятся на стадии приверженности тотемам, представляют весь мир, связанным со своим тотемом, и считают, что все вещи как-то связаны с их судьбой и с судьбой всего мира именно благодаря своему отношению к этому тотему [7]. Мир аборигена, который в глазах иного человека выглядит всего лишь совокупностью ощутимых форм, в его представлении кажется миром, полным таинств и символики. То, что у них называется маной,[21] сходно с тем, что у нас именуется Универсальным Духом или Космической душой. И этот примитивный абориген для соединения с маной стремится всю жизнь и даже при помощи одурманивающих веществ и ритуальных танцев, которые достались ему в наследство от прежних поколений, приводит себя в состояние гармонии со всей Вселенной, которая связана с его тотемом. В этом примитивном мышлении можно найти определенную долю основ мистицизма. Среди приверженцев анимизма также люди, занятые в качестве жрецов колдовством и ворожбой, которые претендуют на наличие у них связей и соединения с духами и божествами. В этом плане в их верованиях также можно обнаружить своего рода формы мистицизма.

В шаманизме и в распространенных среди шаманов ритуалах и традициях также можно заметить признаки мистицизма. Например, обряды и ритуалы, выполняемые якутами в Сибири, говорят о вере в различные божества и о связи шамана с этими этническими божествами. Некоторые

[21] Мана – у аборигенов Меланезийских островов сверхъестественная безликая сила, обладающая магической властью.

обряды у этого народа говорят о вознесении шамана на небесные ступени, на самой высокой из которых находится их божество Улган Бай, бог неба [8]. И, конечно, подобное вознесение на небеса, и достижение божества являются не чем иным, как своего рода элементами мистицизма. Для вознесения на небесные высоты, конечно, шаман выполняет особые ритуальные танцы и приводящие в транс действия. Он в состоянии опьянения (сукр) и экстаза (ваджд) достигает состояния беспамятства; в это время ему кажется, что дух, временно покинув его тело, соединяется с Богом, или, как минимум, предстанет перед Его взором. В других действиях, выполняемых шаманом посредством установления связи с духами, например, при лечении, оздоровлении, предсказании судьбы, также можно обнаружить некоторые формы мистицизма и мысли, связанные со сближением с божествами и духами или непосредственным соединением с ними. И, конечно, все это представляет собой древнейшие формы мистицизма в человеческих верованиях.

Шаманизм, будучи распространенным, помимо Сибири, еще и в некоторых местах Северной Америки, видимо, не остался в стороне от влияния индийских и иранских верований в Азии. Поэтому нельзя однозначно считать его образцом примитивного мистицизма [9].

Среди некоторых африканских и индийских этносов также встречаются колдуны и жрецы, которых приводят к тяжело больным людям и разжигают огонь. Зачастую двое из подобных жрецов приступают вокруг этого огня к танцам и впадают в состояние транса, при котором связываются с невидимыми духами, которые зачастую являются причиной возникновения болезней; при этом они по-своему якобы исцеляют больных.

Обряды и ритуалы, распространенные среди некоторых австралийских аборигенов и связанные с посвящением в члены религиозной элиты, зачастую предваряются такими действиями, как уединение и соблюдение поста. Данные действия схожи с обрядами посвящения в суфии, такие как покаяние, изолирование и посты (руза). Все это говорит о наличии некоторых сходных мистических ритуалов и традиций среди определенной части примитивных этносов в различных уголках земного шара.

В среде распространения каждой религии мистицизм принимает формы и особенности той же религии. В частности, индийский мистицизм так же, как индийские верования, постоянно интересуется мыслью о том, каким образом человек может растворять свое частное и ограниченное существо в универсальном и неограниченном существе, поэтому столпы этой формы мистицизма (так же, как и индийских религий) основаны на познании, аскетизме и растворении в Боге.

Индийский мистицизм, который иногда называют словом йога, представляет собой философию брахманов и в действительности является продуктом своего рода аристократического размышления. Его основной сокровищницей является знаменитый сборник Упанишады[22] или Мудрость Веданты. Это философское учение Брахмы, будучи универсальным источником мира, является истинной субстанцией всех вещей и основой мироздания. Так же, как морское дно и волны, которые неотделимы от самого моря, брахман так же неотделим от мира.

Конечно, кроме этого объективного абсолютного начала, которое является источником внешнего мира, существует еще абсолютное субъективное начало, являющееся источником внутреннего мира, которое именуется атман[23] и является ароматом жизни. По убеждению брахманов сущности атмана и Брахмы[24] едины. «То, что заложено в природе человека идентично с тем, что содержится в природе Солнца». Для преодоления кажущейся между человеком и Брахмой разъединенности, которая является величайшим бедствием для человека, существует единственное средство, а именно, очищение своего бытия от физической скверны, последовательный переход через трудности переселения души, именуемое сансарой,[25] в процессе которого дух человека, который, по словам одного индийского мистика, «подобен лягушке, которая застряла в колодце», обретет спасение (достигнет состояния мокши).

---

[22] Упанишады (буквально «сидеть около»: Упа- (около), ни- (внизу) и шад (сидеть) буквально означает «сидеть внизу около» гуру, с целью получения наставлений) –древнеиндийские трактаты религиозно-философского характера. Являются частью Вед, относятся к священным писаниям индуизма категории шрути. В них, в основном, обсуждается медитация и природа Бога. Считается, что в Упанишадах изложена основная суть Вед («знания»; сборник самых древних священных писаний индуизма на санскрите). Поэтому их также называют Веданта (конец, завершение Вед), и они являются основой ведантического индуизма. В Упанишадах главным образом описывается безличный аспект Абсолютной Истины.

[23] Атман (санскр. atman - «самость, дух», высшее «Я») – одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма: вечная, неизменная духовная сущность. Абсолют, осознающий своё собственное существование. Термин, используемый для описания высшего «Я», человека и всех живых существ. После Пробуждения человек осознает себя как «Атма» – я не это, я То, «я есть абсолют, и я это знаю» – абсолют (человек) осознаёт своё существование.

[24] Брахма – бог творения в индуизме. Наряду с Вишну и Шивой является одним из богов Тримурти (Брахма-Создатель, Вишну-Хранитель и Шива-Разрушитель). Супруга Брахмы – богиня знания и учёности Сарасвати. Брахму часто отождествляют с ведическим божеством Праджапати (божеством, связанным с деторождением).

[25] Сансара или самсара (санскр. saṃsāra - «переход, череда перерождений, жизнь») – круговорот рождения и смерти в мирах, ограниченных кармой, одно из основных понятий в индийской философии: душа, тонущая в «океане сансары», стремится к освобождению (мокше) и избавлению от результатов своих прошлых действий (кармы), которые являются частью «сети сансары».

Несмотря на влияние самоотречения в достижении спасения, реальное спасение человека зависит не от самоотречения и аскетизма, а от познания. Мирские страсти будут полностью преодолены лишь в том случае, когда человек при помощи познания осуществит единство атмы и Брахмы. Данное познание является своего рода открытием, которое основано на созерцании и озарении. На основе учения Упанишад:

«Когда мистик и знаток тайн хорошо размышляет над светлым существом, покоряющим бытием и Абсолютным Разумом, который является тождеством Брахмы, то он возвышается над добром и злом, очищает себя от всяких вожделений и мирских страстей и, наконец, достигает понимания Конечного Единства. Подобно тому, как реки стекают в море, и, теряя при этом свои названия и формы, превращаются в части моря; разумный муж, также, спасая себя от путей имени и формы, растворяется и исчезает в светлой сущности Абсолютного Разума. Тот, кто познает Брахму, то есть Высшее и Абсолютное существо, сам становится Брахмой».

Эти высказывания составляют квинтэссенцию Упанишады, собрания мистических учений индийцев, которое возникло в Индии примерно от трех до шести столетий до Рождества Христова, и если пренебрегать некоторыми словами и выражениями этой книги, то невозможно не заметить ее сходства с высказываниями суфиев [10]. Таким образом, нет никакого сомнения в наличии сходства между суфизмом и индийским мистическим учением.

Индийское мистическое учение направляет индийского брахмана на путь нищеты, аскетизма и попрошайничества, искореняет из его головы желания иметь детей и обладать имуществом. Таким образом, индийский нищий с «его растрепанными волосами и черными лохмотьями» считает свое исхудалое существо местом нисхождения света и воплощением богоявления. При этом, как говорится в Бхагвад Гите:[26]

«Далее переживания и скорбь не изнуряют его, блаженства и наслаждения его не радуют, ничто не может волновать его: ни алчность и ни зависть, ни гнев и ни ярость… Подобное лицо является монахом и святым.. Он – монах, который отрекся от всех благ внешнего мира. Он является хозяином своего духа и своего душевного состояния».

[26] Бхагвад Гита (санскр. Bhagavad Gita - «Божественная песнь») — памятник древнеиндийской литературы на санскрите, часть «Махабхараты», состоит из 700 стихов. «Бхагавадгита» является одним из священных текстов индуизма, в котором представлена основная суть индуистской философии. Считается, что «Бхагавад-гита» может служить практическим руководством как в духовной, так и в материальной сферах жизни. Часто «Бхагавад-гиту» характеризуют как один из самых уважаемых и ценимых духовных и философских текстов не только традиции индуизма, но и религиозно-философской традиции всего мира.

Учение йоги является своего рода мистикой, понимание и иногда даже верное представление которой для лиц, не имеющих дело с индийскими религиями, представляется трудным. Основным источником этих религиозных учений является книга мудреца Патанджали[27] с которой ознакомил мусульман Абу Райхан Бируни [11].

Несмотря на то, что некоторые исследователи отрицают наличие чего-либо под названием индийская мистика [12], в учении Будды, в религиозном учении которого представления о творении и творце вовсе не фигурируют, само наличие мыслей о нищенстве и аскетизме завершается своего рода мистицизмом. Действительно, несмотря на то, что буддизм не убежден в наличии достоверного начала под названием Абсолютное Существо, его конечная цель так же, как и учения брахманизма, наделена мистическим аспектом. Ибо цель его учения заключается в разрушении личностного начала (фардиййат) и эгоизма (ананиййат), а способ достижения этой конечной цели, как рекомендовано Буддой, схож с тем, что принято у наших ‘арифов и суфиев. И буддийский аскет по многим параметрам аналогичен арифам и суфиям.

Действительно, религиозному учению буддизма, как об этом говорил Олденберг, вполне чужд всякий религиозный спор, который не связан с нравственной пользой, [13] и оно проявляет к вопросам нравственности особый интерес. Но нравственность, рекомендуемая этим учением, является (нищенской) дервишской моралью: доброта и альтруизм. В знаменитом сказании о зайце отражен высший пример буддийского альтруизма. В сказании говорится о том, что в одном из прежних периодов своей жизни, придя в этот мир, он воплощался в образе зайца. Но так как у него не было ничего для подаяния, он сам превратился в жареное мясо, чтобы один из нищенствующих аскетов утолил им свой голод. Затем, обращаясь к тому аскету, сказал: «То, что я сегодня хочу отдать тебе, является великим подарком, который до сегодняшнего дня не имеет себе равных». Кроме того, Будда относительно добра говорит: «О, аскеты! Тот, кто в течение всего утра, дня и вечера хоть на одно мгновение озарит свое сердце добром, заслуживает воздаяния, которое превосходит по своей значимости

[27] Патанджали – мудрец, живший примерно во втором веке до н.э. и написавший классический труд “Йога-сутра”. Он обобщил опыт прошлых поколений, собиравших и выверявших эти знания, собрал изречения и выпустил книжку в виде сутр – поучительных изречений, в чём его великая заслуга перед человечеством. “Йога-сутра” состоит из 194 афоризмов, которые раскрывают смысл йоги, описывают средства для достижения цели и препятствия, стоящие на пути практикующего йогу. Средства йоги Патанджали представил в виде восьми ступеней поиска своей души, и называют её восьмиступенной или восьмичастной йогой Патанджали.

воздаяния того, кто утром, днем и ночью постоянно жертвует сто посуд с яствами. А необходимым условием подобного добра является снисходительность и любовь». Кроме того, он говорит: «Если злобу противопоставить злобе, то когда злости придет конец?» [14]. Подобные нравственные учения свойственны также и стремящемуся к познанию суфию, который не видит ничего кроме Бога, тогда как именно вопрос о существовании Бога со стороны Будды вовсе не затрагивается. В традициях и ритуалах буддизма также встречаются следы мистического учения, что придает буддийскому мистическому учению (которое, несомненно, существует) особый колорит.

Корни некоторых мистических тенденций наблюдаются также в официальных церемониях древних греков под названием мистерия. В части этой церемонии, которая сопровождалась преимущественно очищением, постом и особого рода крещением, путник-новичок в ходе преодоления пути в темной пещере (лабиринте), проход по которой воспринимался как преодоление пути по подземным мирам, приходил в состоянии экстаза и самоуглубления, преодолевая состояния индивидуальной зависимости. При этом путник по-своему соединялся с Богом. Таким образом, церемония под названием мистерия, связанная с Дионисом, до определенной степени отражала мистические представления о союзе между человеком и Богом [15].

Церемония, связанная с мифическим певцом Орфеем, также говорила о наличии у древних греков склонности к мистическим учениям. Группа людей, принадлежавшая к обществу Диониса, облачалась в белые одежды и отказывалась от мясной пищи. И даже на основе их учения старинная мелодия в сопровождении флейты (напоминающей флейту (най) Джалал ад-дина Руми) рассказывала о духе-скитальце, который, по словам Платона, остался на чужбине и вдалеке от родных мест [16]. И сильное желание духа, который стремится к родным краям, неоднократно поэтическим языком воспевается этим греческим мудрецом.

Итак, мистические братства, связанные с именем Орфея и пифагорийские общества, члены которых относились к людям тайны, представляют собой древнейшие образцы греческой философской мистики. И некоторые признаки подобной мистики можно обнаружить также в обществах циников и стоиков. Философия Платона славится своей связанностью с мистическим учением. Данной философией широко воспользовалась особенно христианская мистика. А учение Аристотеля, которое считает конечной целью философии сходство в описании Бога, и объясняет

влияние Господа на круговорот мира как действие возлюбленной, которая принуждает влюбленного вращаться [17], также не осталось в стороне от мистических компонентов. Таким же образом мистический колорит наблюдается и в философских учениях Филона и Плотина.

Филон был иудейским мистиком из Александрии, который строил свою философию на основе аллегорических комментариев, и его философское учение оказало заметное влияние на философию неоплатоников, а также на мистическое учение отцов ранней христианской церкви. Плотин, который вместе со своим учителем Аммонием Саккасом был хранителем неоплатонической философии, придал платоновской теологии более сильную и отчетливую форму, и тем самым, поднял греческую мистику до максимальных высот. На взгляд Плотина, мир является множеством эманаций (излияний) Божественного начала, которое подобно солнцу. И человек, существо которого состоит из совокупности бытия и небытия, обретет реальное спасение лишь тогда, когда путем познания достигнет соединения с Богом.

В греческих книгах, принадлежащих Гермесу, в большинстве своем встречаются беседы между Гермесом и его сыном Татом или между Гермесом и Асклепием, львиная доля которых относится к третьему веку нашей эры. В этих беседах можно обнаружить следы эзотерики последнего периода развития классической науки греков. Это мистическое учение, которому присуща форма учений Платона, Аристотеля и стоиков, и она также не лишена признаков влияния иудаизма. Бог Гермеса является божеством света, добра и красоты, и этот мир является его эманацией; следовательно, человек имеет единую с Богом квинтэссенцию. И человек, достигнув познания Бога, тем самым, достигнет Божественного положения, даже сливается и объединяется со всем Космосом [18].

Философия гностицизма также считается своего рода ‘ирфаном (мистическим учением), и она, фактически представляет собой восточный ‘ирфан, существовавший еще до Рождества Христова и приобретший за первые века нашей эры христианскую форму. Но, в любом случае, ее источники, так же, как и источники суфизма, стали объектом спора исследователей. Так, некоторые исследователи считают ее заимствованием из иудейских представлений еще до Рождества Христова, а некоторые другие – результатом египетского или иранского влияния. Другая группа исследователей видит в ней признаки индийских религий и верований. Но есть еще и исследователи, которые якобы нашли в ней следы влияния традиций и ритуалов последователей Орфея. А другая часть исследова-

телей обнаружила в философии гностицизма отражение некоторых вавилонских и иранских традиций и ритуалов. Наверное, на зарождение этой гностической философии оказали влияние все перечисленные компоненты, но из некоторых новых исследований напрашивается вывод о том, что на данное мистическое учение, истоки которого принадлежат иудаизму, заметное влияние оказали Заратустра (Зороастр) и зороастрийский дуализм [19]. В частности, здесь не обошлось и без влияния манихейского мистицизма.

В любом случае, гностический мистицизм основан на своих притязаниях на особый род познания, а созерцание Истинной Самости (Бога), о котором говорится в различных книгах сторонников данного учения, также придает этой форме мистицизма особый колорит. Философия озарения (ишрак) у мусульман и, возможно, путь людей истины (суфиев) также по некоторым аспектам обязаны именно гностическому мистицизму.

Иудаизм также, несмотря на наличие в нем огромного интервала между Яхвой (тираническим, могущественным и мстительным божеством) и человеком, и, несмотря на его поверхностный и показной аспект, проявляемый в чрезмерном рвении к соблюдению различных ритуалов и традиций (из-за чего думают, что данная религия далека от всяких мистических тенденций), также фактически не лишен мистической склонности.

В иудаизме высказывания пророков, свидетельствующие о духовных откровениях, влечение к состоянию духовного опьянения и проявление своего рода кажущегося ересью мистического иносказания (шатахийат), и плюс к тому, аскетизм и самоотречение некоторых иудейских сект говорят о наличии следов своего рода эзотерического (мистического) начала. Та же самая монопольная принадлежность Яхвы к отдельно взятому народу, которая является принципиальной основой иудейского богослужения, открывает путь для единства человека и Бога (несмотря на наличие огромного интервала между ними). Кроме того, притязания на получение Божественного откровения (вахй), о которых говорится в книгах Ветхого Завета относительно пророков, также свидетельствуют о том же предположении касательно соединения с Богом и достижения прямой связи с Ним. В частности, в Книге пророка Исаии и Книге пророка Иезекииля говорится об откровениях и озарениях. Кроме того, в Псалтыре также имеются указания на манифестации (таджалли) Господа, на страстное стремление человека к поиску Бога и на Божественную любовь. Кроме того, указания на любовь между человеком и Богом и на связи между человеком и Господом встречаются также в Книге пророка Иеремии и в других книгах Ветхого Завета [20].

Существует множество аналогов и свидетельств, на основе которых выявляется, что иудеи с очень давних времен были знакомы с основами мистицизма, и данное древнее наследие стало идейной основой разных религиозных толков, которые позднее стали развивать и совершенствовать мистическое учение иудеев. К ним относятся община палестинских евреев (рабаним), учение которых отражено в Талмуде, а также община александрийских иудеев, которые сочетали иудейское мистическое учение с методом греческих философов. Мистическое учение рабаним, твердо опиравшееся на иудейское наследие и традиции, вместе с тем, до определенной степени проникнуто элементами митрианства и идеями гностицизма. Самым совершенным литературным образцом данной формы мистицизма является Каббала.[28] Учение Каббалы основано на вере в манифестации Бога, в существование Святого Духа, в Божественные эманации и в наличие любви и благорасположения между Богом и миром. Кроме того, данное учение проповедует возможность соединения человеческого духа с источником бытия, веру во влияние букв и присущей им силы, а также убежденность в наличии многих других аспектов, подробное изложение которых здесь не представляется возможным. Высказывания иудейского мистицизма относительно встречи с пророком Ильей, напоминают высказывания суфиев о встрече с пророком Хызром[29] (или Хидиром) [21].

Александрийская школа мистического иудаизма является синтезом иудейской схоластики с философией Платона и Аристотеля. Лучшую трактовку идей этой школы можно найти в учении Аристобула, Филона Иудейского (Александрийского) и в книге под названием «Соломонова мудрость» (Хикмати Сулайман). Аристобул жил во втором веке до нашей эры и относился к числу александрийских философов-перипатетиков. Но его труды не сохранились, и образцы его мыслей встречаются только в качестве ссылок в работах Климента Евсевия. В мистическом учении Ари-

[28] Каббала (ивр. «получение, принятие, предание») — эзотерическое течение в иудаизме, появившееся в XII веке и получившее распространение в XVI веке. Эзотерическая Каббала представляет собой традицию и претендует на тайное знание содержащегося в Торе божественного откровения. Каббала связана с осмыслением Творца и Творения, роли и целей Творца, природы человека, смысла существования.

[29] Хызр - пророк (наби), либо святой человек, который жил после пророка Ибрахима. Имеются предания о том, что его настоящее имя было Валка ибн Малкан, и был он послан к йеменскому племени ад. Его родословная восходила к сыну пророка Нуха Саму. Однако есть и другие предания, в которых утверждается, что он был пророком Израиля. Аллах наделил Хызра способностью совершать чудеса. Например, где бы он ни садился в пустыне, повсюду вокруг него вырастала зеленая трава. Именно поэтому его называли Хызром («Зеленым»). Некоторые экзегеты считают Хызра бессмертным.

стобула говорится об учении Пифагора относительно свойства чисел, а также встречаются следы учения стоиков о Божественном дуновении, которое влияет на все вещи.

Аристобул был из числа предшественников Филона, он синтезировал философские учения Платона и Аристотеля с иудейской «схоластикой». С его точки зрения, Божественная Самость отличается от материального мира и находится в отдельности от него. Несмотря на это, Бог господствует над миром посредством своей «мудрости» (хикма), который является эманацией Его Самости. Но при этом, данное влияние не является чем-то внешним для этой Самости. Мистическое учение Филона, основанное на его аллегорической трактовке, было направлено на установление соответствия между иудейской схоластикой и греческой философией. Его мысли и учения оказали огромное влияние также и на христианскую мистику.

Но книга, известная под названием «Соломонова мудрость», также по-своему является синтезом греческой философии с иудейской схоластикой. Этот синтез особенно заметен в области описания связей между Богом и миром с позиции Божественного дуновения стоиков и с учетом платоновского предположения о наличии бытия до сотворения. Данный синтез придал учению александрийской школы иудейского мистицизма характерные черты философской школы озарения (ишрак). Конечно, иудейской мистике наряду с упомянутыми компонентами, которым свойственен мистический аспект, присущи еще и оттенки откровения и созерцания. Об этом свидетельствуют не только книги об откровениях в области иудейской мистики, но еще и наличие таких сект, как ессеи,[30] которые смешивали аскетизм и лишения с откровением и созерцанием (духовным). Секта ессеев, так же, как и суфии, имела свои объединения, наподобие «братства» (ихват), а конечной целью подвижнического пути братских орденов ессеев считалось достижение Святого Духа. Данное положение среди современных последователей секты хасидизма приобрело новую окраску [22].

[30] Ессеи (или кумраниты) — одна из иудейских сект, получившая свое начало в первой четверти II в. до н. э. Рассеянные в Иудее, они жили сначала в городах и деревнях, под именем ассидеев, и составляли ту национальную партию в еврействе, которая боролась с другой, более могущественной партией — эллинистов. Затем, по Филону, почувствовав отвращение к испорченным нравам городов, а, по мнению новейших исследователей, потеряв надежду на успех в борьбе за национальные начала еврейской жизни, ессеи удалились на северо-запад от Мёртвого моря и, образовав там обособленные колонии, избегали встречи с остальными соплеменниками даже в Иерусалимском храме, представляли собой строго замкнутый орден, жили в безбрачии, но принимали и воспитывали в своих понятиях чужих детей; принимали в своё сообщество и других — после трёхлетнего испытания.

Христианский мистицизм также, в свою очередь, является дополнением и продолжением иудейского мистицизма, с той лишь разницей, что связь с личностью ʻИсы (Иисуса) до определенной степени придала ему неизолированный характер. Действительно, в иудейском мистицизме путь (мистика) и конечная цель, оба считаются изолированными и трансцендентными началами, тогда как в христианском мистическом учении оба эти начала сконцентрированы в личности самого ʻИсы. Именно стремление к погружению и полному растворению в существе ʻИсы (Иисуса) придает духовной жизни христианского аскета мистический характер и с помощью познания, любви, сострадания и воздержания подвигает его к достижению соединения с Богом, которым является тот же самый ʻИса-и Масих (Иисус Христос).

Корни и предпосылки этого мистического учения можно найти в примерах из жизни ʻИсы, в представлении о Святом Духе, в Евангелии от Иоанна и в «Деянии апостолов». Кроме того, таинства Причащения, Тайная вечеря (Страстная Пятница), а также мысли о Воскрешении сами по себе не лишены мистических элементов [23].

В представлении христианского мистика, когда сердце очищается от следов индивидуализма, и посредством покаяния, уединения, слез, скорби и аскезы высвобождается от всякой скверны, то оно будет принадлежать ʻИсе (Иисусу), и наличие подобного сердечного состояния создает во внутренней природе мистика ощущение покоя и умиротворения. Так, всегда, когда в сердце мистика ощущается присутствие ʻИсы, все дела у него ладятся; и всякий раз, когда он лишается подобного присутствия, то в своих делах сталкивается с трудностями [24].

Сердце, которое подобным образом окажется во власти ʻИсы (Иисуса Христа), будет наполнено Божественным озарением и вдохновением, и не пожелает ничего и никого, кроме самого ʻИсы. После этого в сердце мистика не остается места для невежества и пороков, и словно любовь к ʻИсе (Иисусу) наполняет его сердце истинным познанием. Данное вместилище любви становится до того превосходным и сильным, что полностью меняет физическое естество и внешнюю жизнь идущего по стезе (Бога) мистика. Данная Божественная любовь, по словам одного из христианских мистиков древних времен, является:

«… состоянием, основанным на страстном влечении и высшем духовном восприятии; и в состоянии Господства подобной Божественной любви, влюбленный принадлежит не самому себе, а Возлюбленному» [25].

В подобном состоянии человек исчезает из ощущаемого мира, он отчуждается от всей Вселенной, и из всего его существа остается только

сердце, которое находится под господством Бога. Именно таким образом существо мистика отчуждается и исчезает из него самого и соединяется с Возлюбленным, оно постигает Бога и растворяется в Нем, сливается с Ним. Влюбленный и Возлюбленный объединяются, и начинается реальная жизнь.

Христианский мистик при этом в основном опирается на любовь и озарение, и его конечная цель, так же, как и у исламского мистика (‘арифа), заключается в соединении с Господом. А для достижения подобного соединения мистик жертвует всем, и взамен наполняет свое сердце, которое освобождаясь от него самого, становится вместилищем бытия Возлюбленного, являющегося светом реальной жизни. Фактически, для христианского мистика основным учением, которое способствует сближению человека с Господом, является добровольная бедность и смирение. Поэтому основным занятием мистика при следовании по пути к Господу выступает добровольное нищенство и самоунижение. Именно путем подобного унижения и смирения человек познает себя таким, какой он есть, узнает свое ничтожество и безысходность. Тот, кто желает достичь состояния приближенности к Господу, должен смириться с нищенским и униженным положением.

Действительно, благодаря подобному унижению и смирению христианский мистик постепенно преодолевает подготовительные стадии и передвигается вперед по выбранному пути. Этот путь доведет его от унижения к состраданию, а затем и к покаянию. Когда путник почувствует свое униженное состояние, у него появляется чувство сострадания к другим, которые находятся в униженном положении. Подобное состояние способствует тому, чтобы он почувствовал стыд за содеянное и раскаялся.

Все другие последующие за этим стадии (стоянки) нужны для того, чтобы мистик достиг Истины.

Святой Бернард (умер в 1153 году), один из знаменитых европейских мистиков, насчитывает 12 подобных стоянок (стадий). Наивысшей ступенью познания, которую путник может достигнуть, по мнению этого европейского мистика, является опьянение [в Боге], в ходе которого мистик отчуждается от самого себя, очищается, совершенствуется и соединяется с Богом [25].

Но данное соединение, которое до определенной степени имеет сходство с тем, что у суфиев называется фана (растворение или исчезновение в Боге), является ни чем иным, как согласованностью человеческой воли с Божественной волей, и, действительно, никак не включает в себя акци-

дентальное единство или соединение. Оно отличается также и от единства Отца, Сына и Святого Духа, составляющих Святую Троицу [27].

Цель мистического воспитания, на взгляд некоторых христианских мистиков, состоит из любви. И эта такая любовь, которая, по словам Гийома де Сен-Тьерри (1085-1148), связывает человека с Богом, а не та любовь, о которой говорят древние греческие и римские поэты. Это любовь, которая является целью мистицизма, это то, что заложено в сердце человека Самим Богом; она подобна священному пламени, которое расплавляет и уничтожает мистика в существе Господа.

Данная Божественная любовь сопряжена с нищенством и унижением, которые сближают христианский мистицизм с исламским суфизмом (тасаввуф). Так, в период Средневековья во многих случаях прослеживается сходство между состояниями христианских праведников и суфийских шейхов [28]. И таким образом, христианский мистицизм, отличительной чертой которого является нищета и любовь, имеет много точек соприкосновения с суфизмом.

Несмотря на все эти сходства между различными формами мистицизма, никакое из этих мистических учений не может служить источником суфизма. Наличие упомянутых сходств говорит о наличии единого источника, который служил основой для того, чтобы среди различных народов и племен в области познания сокровенного формировались более или менее сходные пути.

Что это за единый источник, познание которого подразумевается даже в случае предположения о наличии заимствований между различными формами мистических учений? Этот вопрос вызывает споры. Некоторые исследователи источником возникновения мистики считают потребности быта и особенности жизненного состояния различных слоев общества. Но данное положение, если даже до определенной степени и отражает источник аскетизма и самоотречения, тем не менее, недостаточно для разъяснения мысли об откровении (созерцательном знании) (мукашафа) и состоянии экзальтации (джазба), которые являются основой теории мистического познания.

Что реально может разъяснять данное состояние экзальтации и мистического откровения (созерцательного знания) (мукашафа), так это душевное состояние тех лиц, которые по велению своей природы подвергаются подобным состояниям. Такие экзальтации и откровения на основе исследований некоторых философов и психологов, таких как Делакруа, П. Г. Ян, Леубе, Пьер Жане и других, сопряжены с некоторыми необычными состояниями. Кроме того, с древних времен среди жрецов и мистиков

были распространены различные одурманивающие и опьяняющие зелья и напитки, чтобы вызвать аналогичные состояния искусственным путем.

Утверждения о том, что в качестве источников подобных мистических откровений выступают своего рода воображения и галлюцинации, или некоторые виды эпилепсии, или они, например, являются результатом каких-либо психических патологий, связанных с душевным состоянием некоторых страждущих, конечно, вызывают споры. Но, несомненно, в любом случае эти экзальтации и откровения (созерцательные знания) относятся к тем состояниям, которые случаются не с каждым. Ощущение подобных состояний недоступно тем, которые не обладают особыми душевными способностями. Подобные особые душевные способности, которые могут иметь и патологические аспекты, относятся к тем факторам, которые с точки зрения мистиков и суфиев служат источником возникновения аспектов мистического познания (ма'рифа). И то, что сближает различные формы мистического познания у различных народов мира, является именно наличие упомянутой особой душевной способности.

В любом случае, путем познания у суфиев и мистиков выступают раскрытие (завесы) (кашф) и созерцание (шухуд), которые вместе считаются единственным способом достижения истины. Но этот путь отделен от магистрали современной экспериментальной науки. И хотя некоторые исследователи, такие как Бергсон, высказались в пользу его значимости в качестве пути познания, тем не менее, современной наукой это не подтверждается. В частности, мусульманские философы также в этом плане вели споры с суфиями.

Суфийский путь известен как метод откровения и созерцания, но ценность этого метода с научной точки зрения считается сомнительной. Тем не менее, некоторые философы и поныне считают данный метод полезным при познании истины и выступают в его защиту. Из числа прежних ученых Мавлави,[31] прибегая к помощи поэтического изложения, утверж-

[31] Мавлави (букв. «наш господин») – Руми, Джалал ад-Дин Балхи (1207-1272) Персидский поэт-суфий, философ. Родился 30 сентября 1207 г. в семье ученого-богослова. Место рождения - Балх, Афганистан. С 1212 г. жил в Нишапуре, Багдаде, Дамаске, Алеппо, где учился в медресе и получил хорошее образование. В 1220 г. переехал с семьей в Конью (Малая Азия), где создал суфийскую общину мевлеви, сыгравшую большую роль в общественной и политической жизни того времени и последующих веков. Готовился стать ученым. В 1244 году под влиянием суфия Шамсиддина Табризи (Шамса Тебризи) предавался дервишским радениям. Многие свои газели подписывал именем своего учителя. После бесследного исчезновения наставника создал «Диван Шамса Табризи». Умер 17 декабря 1273, в Конье (в нынешней Турции). Среди произведений - лирический диван, суфийско-философские трактаты, поэмы: «Месневи-йе манави» (поэма; содержит толкование основных положений суфизма), «Диван Шамса Табризи» (собрание газелей и других стихов), «Поэма о сути всего сущего».

дает, что для познания состояния мира нельзя довольствоваться внешним осмотром его форм и видимых аспектов, а следует найти подход к нему путем раскрытия (завесы) (кашф) и созерцания (шухуд) в существующих абстракциях и абсолютах. И следует видеть в нем истинное состояние дел и реальные стороны вещей, познав их такими, какие они есть [29]. Таким образом, для соединения с истиной и постижения реальных сущностей событий, ‘ариф (мистик) должен отречься от всего поверхностного и кажущегося, и на уровне абсолютизирования проникнуть во внутренние стороны вещей.

Это поэтическое толкование того, что говорит Бергсон по поводу созерцания или интуитивного видения. Он напоминает, что для постижения истинной сущности вопроса следует проникнуть в него путем откровения и созерцания, а не довольствоваться определением «вопроса», построением догадок относительно его состояния и внешних пределов, как это делают философы.

При определении подобного созерцания и интуитивного видения Бергсон говорит, что это такая интеллектуальная симпатия, посредством которой можно проникнуть «внутрь объекта», чтобы познать уникальные и неописуемые явления, связанные с бытийными аспектами этого объекта.

А позиция суфиев относительно этого интеллектуального созерцания такова:

«Люди уединения (аскеты - М.М.) иногда во время богопоминания и погружения в Него оказываются в состоянии, когда они исчезают из мира ощущений, и им открываются некоторые истинные стороны объективных явлений, как это видится спящему человеку в сновидениях. Суфии называют данное обстоятельство реальным событием (ваки’а). Иногда данный смысл открывается им в состоянии реального присутствия (худур) и без всякого исчезновения (от мира ощущений – М.М.), и они созерцают его» [30].

Таким образом, то, что говорит Бергсон относительно интуиции, соответствует тому, что постигается суфиями посредством духовного опыта. Несмотря на все это, признание подобных притязаний и достоверность такого рода духовных опытов для обыкновенного интеллекта (даже для интеллекта философов) представляется трудным, и путь откровения и созерцания многими признается мнимым и непродуктивным.

В качестве источника суфийской доктрины (пути), с одной стороны, выступает внутренняя потребность человека, который желает установить прямые связи с источником своего бытия и со своим Творцом. Это должна быть двусторонняя связь, которая соединяет Бога и человека двумя кон-

цами одной нити. Данная связь действительно является прибежищем, где человек может спастись от ограничений и скованностей, навязываемых ему шариатом мутакаллимов[32] (схоластиков), которые полностью отделяют его от Господа. Для достижения подобной связи человек отрекается от всего, что принадлежит ему, мирится с бедностью, унижением, голодом и одиночеством; и будто, отречение от мирских наслаждений воспринимается им в качестве коридора для достижения Истины. Но главным условием достижения истины является мистическое познание (ма'рифа), путь которой отличается от стези обучающихся в медресе и полностью находится вне пределов логических аргументаций. Условием получения подобных мистических познаний выступают откровение (кашф), экзальтация (ваджд), наличие сокровенных и сердечных озарений (ишракат). Истина, которая не является составной частью чего-либо, наряду с величием обладает еще и совершенством и великолепием. И, конечно, единственным путем достижения великолепия является стезя любви ('ишк), а не разума ('акл). Именно поэтому суфийское познание ('ирфан) имеет дело с любовью и страстью, и оно избегает научных занятий и споров, которые являются продуктом разума и логики.

Таким образом, по убеждению суфиев человеческая душа (нафс), жаждущая соединения со своей начальной основой (мабда'), может достигнуть этой высшей цели путем уничтожения бытия и растворения в Истине. И там, где разум окажется бессильным в достижении Истины, любовь выступает в качестве его поводыря. Следовательно, страстное влечение (шувк) 'арифа (мистика) тянет его к Богу, и до того наполняет его существо Божественным началом, что он больше не в состоянии замечать ни существования самого себя, ни существования какого-либо средства на этом пути. Он считает преградой на этом пути даже этикет и воспитание знатоков шариата, и по всей протяженности пути не желает видеть ничего, кроме красоты Истины, которая является его целью и заветной мечтой.

Говоря о пути, который существует между человеком и Богом, некоторые суфии, склонные к философским размышлениям, утверждают, что данный путь имеет продольный характер, ибо каждое единичное существо имеет со своим Господом такие же отношения, как каждый последующий этап вегетации дерева с семенами этого же дерева. А те суфии, которые во всех существах видят Бога, говорят, что путь человека и Бога

[32] Мутакаллимы – знатоки калама. А калам (от араб. калам – «слово» или «рассуждение») – дисциплина, дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме и на дискурсивном мышлении.

имеет поперечный вид, и каждое существо имеет с Богом такие же отношения, как каждая буква письма с его сочинителем. Но, те, кто привержены идее единства бытия (вахдат-и вуджуд), утверждают, что фактически между человеком и Богом нет никакого пути, ни в поперечной, ни в продольной форме, ибо все сущее – едино, и между человеком и Богом нет никакого расстояния, чтобы необходимо было предполагать наличие какого-либо пути [31].

Тем не менее, в области познания и в действиях целью суфия является мистический Путь (сулук) к Истине, и этот путь фактически состоит как из самоотречения, так и из раскрытия завесы (или полученное свыше откровение) (кашф) и созерцания (шухуд). Первым шагом на этом пути в основном является покаяние (тауба), чтобы душа и сердце идущего по Пути (салик) очистились и обрели способность соединения с Истиной. Затем основная работа состоит из усердия (муджахада): усердие в борьбе против собственного «Эго», которое призывает человека к мирским наслаждениям и страстям, мешая ему в его стараниях и действиях на пути к Истине. А условие усердия (муджахада) заключается в том, чтобы оно осуществлялось с указаниями и под руководством искушенного и опытного старца (пир) и руководителя, которого суфии называют муршидом («наставником») и шайхом («старцем»). И послушник (мурид) в руках наставника (муршида) должен быть словно мертвец в распоряжении того, кто омывает покойника (мордешу): безропотный и безвольный. Именно шейх (наставник) вынуждает послушника, в зависимости от его таланта и способности к самоотречению и усердию, к уединению, соблюдению поста, длительному молчанию, размышлениям, к ритуальному подсчету вдохов и выдохов и к другим подобным действиям. И если все эти старания будут сопровождаться реальной искренностью человека, идущего по Пути (салик), то они способствуют его вознесению по ступеням совершенства. Суфий своим усердием и самоотречением зачастую в течение продолжительных лет минует различные стадии или стоянки (марахил) мистического пути (тарикат). От стоянки «покаяния» (тауба) придет на стоянку «осмотрительности» (вара').[33] И если он, оставаясь на этой стоянке, будет стараться, то достигнет стоянки «самоотречения» (зухд). После этой стоянки, по словам Абу Насра Сарраджа[34] в его книге ал-Лума' («Самое блистательное»), последует стоянка «[добровольная] нищета»

[33] ал-вара' - осмотрительность, строгое различение между дозволенным и запретным.

[34] Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. в 988) – известный суфий, автор одного из основополагающих суфийских трактатов Китаб ал-Лума' фи-т-тасаввуф («Самое блистательное в суфизме»).

(факр)[35], а затем по порядку следуют стоянки «терпение» (сабр), «упование [на Бога]» (таваккул), и, наконец, стоянка «удовлетворенность» (рида) [32]. Эти стоянки, отличающиеся у различных шейхов по своему количеству и порядку, достигаются усердием, и являются своего рода духовным приобретением. Но если у идущего по Пути (путника=салика) есть талант и сердечная «закваска», то его душа проникается мистическим состоянием (хал), и эти состояния (ахвал) более не зависят от личных усердий путника и являются Божьим благом для него. То есть подобные состояния, проникают в его душу из сокровенного мира, подобно молнии озаряют его сердце и рано или поздно потухают. Но повторение одного и того же состояния приведет путника (салика) от одной стоянки (макам) к другой и развивают его в плане совершенствования. К подобным состояниям (ахвал) могут быть причислены «бдение» (мураками), «благорасположение» (мухаббат), «страх» (хауф), «надежда» (раджа'), «страстное влечение» (шаук), «привязанность» (унс), «успокоение» (тама'нина) и «уверенность» (йакин). Конечно, данные состояния не поддаются точному описанию, и не редки случаи, когда какое-либо обстоятельство для одного путника является состоянием (хал), а для другого – стоянкой (макам). Поэтому некоторые суфийские шейхи считали «надежду» (риджа'), «благорасположение» (мухаббат) или «уверенность» состояниями (ахвал), а другие признавали их в качестве стоянок (макам). Конечно, каждый из них по-своему прав. Конечной целью всех этих состояний и стоянок является непосредственное соединение с Истиной. И данная цель достигается или путем соединения (иттихад) человеческого и Божественного или путем вселения (хулул) Бога в человека. Суфий иногда претендует на то, что он достиг единения с Божественной Самостью (Зат-и Илахи), а иногда говорит о достижения единства с Его атрибутами (сифат). Несмотря на все это, большинство суфиев (особенно за последние три-четыре века) с позиции своего способа мышления или, избегая упреков со стороны своих противников, считают возможным достижение подобного соединения, являющегося идеалом 'ирфана и конечной целью мистического Пути, только благодаря свету Мухаммада (Нур-и Мухаммади) и существованию Пророка. И они характеризуют притязания относительно соединения с Богом неосуществимыми, и таким образом, считают тарикат (путь мистического познания) и шариат (правовые нормы ислама), и даже в плане их конечной цели, единым целым.

[35] Факр – нищета, духовная потребность в Боге.

Аскетизм и любовь

Грандиозное суфийское наследие, конечно, не ограничивается только ‘ирфаном и литературой. Взгляды суфиев оказали огромное влияние также и на культуру, этикет, назидание и воспитание мусульман во всем мире. И, в частности, распространение мысли об удовлетворенности и умеренности, уповании на Бога и смирении, которые способствовали скромности и простоте быта у многих восточных людей, в огромной степени возникли как наследие суфиев. Тем не менее, главным богатством этого наследия фактически являются ‘ирфан и литература последователей данного течения, анализ ценности которых для определения реальных основ исламской культуры совершенно необходим.

Суфии представляли собой общину мусульман, практическая деятельности которых была основана на самостоятельном и индивидуальном усердии (муджахада) и непосредственном достижении сердечных (внутренних) познаний. Верно, что некоторые из них, наряду с убежденностью в возможности непосредственной связи с Истиной (Богом) и опорой на индивидуальные откровения и созерцания, в качестве предпосылки и условия Пути, считали необходимым также следовать требованиям шариата. А в случае несоответствия своих действий внешним аспектам шариата, они или занимались аллегорической трактовкой (та’вил) этих аспектов, или приводили своеобразные разъяснения этих действий. Но в связи с присущей им независимостью в действиях, их сторонились как последователи чистого шариата (муташари’а), которые были суннитами (ахл-и Сунна вал-джама’а = людьми Сунны [Пророка] и согласия), так и религиозные ученые (‘улама), сторонники рационального и аргументированного познания, которые считали их заблудшими.

Действительно, опора на сердечное и интуитивное познание превратила суфиев в убежденных сторонников откровения (кашф) и индивидуального Божественного вдохновения (ихам). Поэтому большинство суфиев были убеждены, что за пределами пути шариата и даже за чертой учения пророков есть Путь (тарикат), который непосредственно соединяет человека с Богом. А святые (аулийа), которые по суфийским убеждениям являются обладателями данного Пути (тарикат), в этом плане не так уж сильно отличаются от пророков. Данная позиция, ставшая причиной отделения Пути суфиев от направления других мусульман, привела к тому, что они применяли в своей практике индивидуальные рвения (усердия) и различные формы тяжелых и изнуряющих лишений (для достижения цели согласно своему учению). Тем самым, они отделились от мусуль-

манских масс, выбрав затворничество и уединение, считая подобные действия единственным средством для своего спасения. А для соединения с Истиной (Богом), которое является также и целью и мечтой религиозных ученых и последователей шариата (матшари'а), они опирались больше на интуицию и зов сердца, чем на доводы разума и дискуссий. При этом они рекомендовали специальные методы самоотречения и особую этику, которые, на их взгляд, могли стать причиной внутреннего совершенствования и сердечного очищения.

Познание, которое должно достигаться посредством сердца и преимущественно без опоры на разум и аргументации, и конечной целью которого является соединение и слияние с сущностью и атрибутами Истины (Бога), суфии называли 'ирфаном («гнозис»). А мусульманский 'ариф, чтобы очистить свое сердце от душевной и физической тусклости, преимущественно считает следование шариату необходимым при молитвах. Но, как результат, в большинстве случаев, как в начале своих действий, так и в конце своего духовного путешествия, он этими молитвами не довольствуется. Тем не менее, он в моменты, которые выходят за рамки умеренности и твердых установок, все же предпочитает оставаться в рамках предписаний и ограничений шариата.

Именно поэтому последователи шариата и знатоки религиозных наук ('улама') отвергали суфиев и обвиняли их в излишестве или допущении греховных поступков. А суфии, которые сами занимались сорокадневными уединениями (чиленешини)[36] и самоотречениями, обвиняли последователей шариата в невежестве, а знатоков религиозных наук ('улама) – в заблуждении. В этом и заложены корни конфликтов между суфиями и последователями шариата, между 'арифом и ученым, которые обильно отражены в исламской литературе.

Действительно, в отличие от знатоков фикха, знания которых состоят из молитв и поверхностных действий и установок и, как будто, имеют дело исключительно с внешними аспектами, познание суфиев основано на деяниях и поведении сердца. И эти познания имеют дело с внутренними состояниями и положениями [1]. Поэтому суфии считают факихов (знатоков фикха) «людьми внешности» (ахл-и захир), а самих себя - «людьми сокровенного» (ахл-и батин). Именно подобные притязания суфиев послужили поводом для того, чтобы факихи относили их, так же, как и батинитов (исма'илитов) (которые считали себя людьми «сокровен-

[36] Чилленешини (с перс. чил или чехел – «сорок» и нешастан -) – изолированное уединение для молитв и поста на сорок дней.

ного»), к еретикам. Суфии, несмотря на то, что их деятельность основывалась на индивидуальном усердии (муджахада), и каждый из них стремился к личному спасению, постепенно для обеспечения духовной притягательности своего учения и для того, чтобы не оставаться одним перед лицом угрозы противников, создавали особые общины и братства. Они наряду с мечетью и медресе, которые являлись прибежищем последователей шариата, организовывали для себя обители-кельи (завийа) и странноприимные дома (ханаках) и постепенно сформировали свой этикет и порядки, которые привели к образованию генеалогических цепочек духовной преемственности (силсила). Таким образом, они вынудили мусульманские массы, особенно предрасположенных к духовности и набожных лиц, скитаться между медресе и ханакахом. Подобные скитания в исламской литературе (и особенно в персидской поэзии) оставили глубокие следы, рассказ о которых требует много времени.

По мнению суфиев, тот, кто указывает человеку путь к Богу, это Сам Бог [2]. Его поводырем при этом является не разум, о котором говорят му'тазилиты, и не аргументации, на которые указывают аш'ариты.[37] Если бы разум и аргументации могли служить поводырем для достижения Истины, то все мудрецы в области познания были бы равными. Кроме того, каким образом разум и знания, будучи ограниченными, могут охватить существо, которое является неограниченным и бесконечным? Божья тварь также не может наставлять человека на путь познания Бога. Ибо, каким образом бренное творение может свидетельствовать о том, что существовало до него самого и о том, что будет существовать после него? [3]

Таким образом, между человеком и Богом не может выступать в качестве посредника ни разум, ни аргументация. Разум, будучи ограниченным, может довести только до ограниченного существа. Кроме того, разум (ʻакл) в области познания аналогичен разумному существу (ʻакил). Так же, как разумное существо, которое без наличия аргумента не может определить путь куда-либо, разум также без аргументов ничего достичь не может. Но подлинный аргумент не может существовать вне бытия Бога. Разум – это орудие для того, чтобы быть рабом Господа и, конечно, возвыситься до положения господства ему не под силу [4]. Ибо порог

[37] Аш'ариты – последователи одного из наиболее известных направлений мусульманского калама (науки о формально-логических аргументациях основных догматов ислама). Направление названо по имени одного из его основоположников и крупных представителей Абу-л-Хасана ʻАли ибн Исмаила ал-Аш'ари (873-935). Представители этого направления признавали реальность и вечность Божественных атрибутов (сифат) и извечность Корана, как атрибута Божественного слова, а также считали, что подлинным создателем всех человеческих действий является Бог, а люди лишь приобретают их (касб).

господства очень высок, и слабому человеку, который к тому же является жестоким и невежественным, нет доступа к этому порогу.

Этот Единый Бог, на взгляд мусульман, находится на такой высоте святости и абсолютного совершенства, что не имеет с человеком никаких отношений и связей. Кроме того, судьба тех, которые следуют прямым путем праведника, по описаниям Корана, настолько отличается от судеб тех, которые заблудились и навлекли на себя гнев Господа, что для человека с присущей ему бренностью сохраняется мало надежды достичь спасения вне милости Истины (Бога). При этом ему дается нелегко даже представление о том, что он без посредничества пророка и шариата может миновать расстояние между творениями и Истиной (Творцом) и увидеть свое бренное и ограниченное существо погруженным в Бесконечном и Извечном Существе. И при этом нет ничего удивительного, если со стороны рьяных и бескомпромиссных последователей шариата лица с подобными притязаниями будут обвинены в ненависти и заблуждении.

Несмотря на все это, суфии для оправдания своего учения нашли доводы, как в Коране, так и в Хадисах,[38] чтобы доказать существование нити, которая соединяет бренного человека с Всевышним Богом. Например, в Коране речь идет о «договоре» (мисак),[39] который суфий считает соглашением о любви, заключенным между человеком и Господом. Кроме того, в Коране встречается указание на «завешанную для хранения вещи» (аманат), которая предложена мирянам; небеса и земля не могли взять на себя подобную обязанность, и она была возложена на человека, который был жестокосердным и невежественным [5]. Далее в Коране указывается уверовавшим лицам на возможности узреть лик Господа в День Суда. По этому поводу у суннитов есть множество хадисов [6]. Плюс к тому, в этом мире Господь находится везде, как на западе, так и на востоке; Он существует везде, где бы ни побывал человек, и куда бы он ни смотрел. И об этом многократно говорится в Коране и в Хадисах [7]. Это дает повод человеку думать, что Бог находится недалеко от него, и ни что не находится ближе к человеку, чем его Господь. Это Бог, который заключил с родом человеческим вечное соглашение; Бог, присутствие Которого ощущается везде, и Который находится к человеку ближе, чем его артерия шейная [8]. И, несмотря на наличие расстояния между бренным и ограничен-

[38] Хадис («рассказ, известие») — предания о словах и действиях Пророка (а у шиитов — еще и имамов), затрагивающие различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины.

[39] В частности в айате 84 суры ал-Бакара («Корова») говорится: «[Вспомните,] как заключил Я с вами договор».

ным существом и Вечным и Неограниченным Бытием, можно надеяться узреть Его лик в потусторонней жизни и находиться в Его объятиях везде в этом мире. Какой разумный человек видит Господа вместе с собой, и не влюбляется в Него? Благорасположение между человеком и Богом, о котором говорится в Коране [9], указывает на источник этой любви. И это сильная и безнадежная любовь, которая требует у влюбленного полного подчинения воле Возлюбленного, упования на Него и веры в Него. Корни всех этих мыслей заложены в Коране.

Следовательно, в исламе высвобождается место для ʻирфана, и вопреки мнениям некоторых исследователей, нет никакой необходимости искать корни суфизма вне ислама. Тем более что и в хадисах содержатся указания относительно связи Господа с сердцем верующего. Например, согласно одному священному хадису, Господь говорит, что Меня не могут вместить в себя ни небо, ни земля, но сердце моего правоверного может Меня охватить. В другом случае Господь говорит, что когда Я буду любить кого-либо из Моих рабов, то стану его оком, его ухом и его ртом, и таким образом, он видит, слышит и говорит через Меня [10].

Разве такие хадисы, которых в сборниках огромное множество, не могут послужить для мусульман поводом для того, чтобы они опирались на любовь к Истинному Господу, и чтобы для соединения с Ним, опровергая всякие научные занятия и споры, приступить к самоотречению и размышлениям?

По преданию, у Раби'и ʻАдвийи,[40] которая была праведной женщиной из Басры и одной из первых последователей суфизма, спросили: «Видишь ли ты когда-либо своего Господа при молитве?». Она ответила: «Если бы я Его не видела, то не поклонялась бы Ему». Аналогичные высказывания передают от ʻАли бин Абу Талиба, которого суфии считали первым из своих предшественников. Конечно, Бог, которого верующий видит (хотя не обычными глазами), легко может стать не только объектом поклонения, но еще и объектом любви. И это та любовь, о которой с таким волнением и теплотой говорили Раби'а, Шибли,[41] Халладж и суфийские по-

[40] Раби'а ʻАдвийа (713-801) – видная представительница басрийской школы аскетов и подвижников. Происходила из бедной арабской семьи. В раннем детстве при неясных обстоятельствах была продана в рабство. Позднее, благодаря своей набожности и аскетическому образу жизни была отпущена на волю. Несколько лет провела в пустыне, удалившись от людей и подвергая себя аскетическим испытаниям. Затем жила в Басре.

[41] Шибли – Абу Бакр Дулаф бин Дахдар аш-Шибли ал-Хурасани (861-946) - один из «отцов» суфизма. Род его был из Уструшаны (нынешний город Истаравшан в Таджикистане), но деятельность протекала в Багдаде. Он был близким другом первого «мученика» суфизма Хусайна бин Мансура Халладжа.

эты; и на боль от которой Мавлави (Джала ад-дин Руми) столь страстно сетует языком свирели.[42]

Любовь к Истине, любовь о которой говорят суфии, конечно, переплетена с болью разлуки. Ибо соединение с истиной, конечным состоянием которой является слияние человека с Абсолютным Бытием, становится возможным только на быстро проходящие мгновения. Это мгновения, в ходе которых ʻариф, в состояния экзальтации (джазба) и в своих откровениях погружается в Бытие Господа и видит свое существо поглощенным Его бытием. Но эти сладостные мгновения, эти прекрасные времена очень быстро проходят. И когда состояние экзальтации и волнения завершается, человек, будучи влюбленным, физически разлучается с Истиной, которая является его возлюбленной. Теперь он должен ждать часами, днями и месяцами, чтобы снова ощущать упомянутое сладостное соединение и чтобы под влиянием очередных экзальтаций и духовных откровений опять оказаться в упомянутом состоянии духовной погруженности.

Конечно, разлука ʻарифа заключается не только в отсутствии этих сладостных и редких мгновений. Его боль и скорбь вызваны еще тем, что завеса тела, завеса собственного «эго» и завеса физических желаний отгородили его от мира духов, мира соединения души с тем, что суфии именуют «любимой душой», «душой душ» и «душой мира». И тягой к тому сладостному (но болезненному и безнадежному) соединению, проникнута вся суфийская поэзия, переплетенная с любовными сетованиями и поэтической болью.

Язык, который используется в этих поэтических стихах, наполнен метафорой. То отрешенное состояние, которое наступает под воздействием

---

[42] Имеются в виду начальные строки знаменитой книги Джалал ад-дина Руми Маснавийи ма'нави («Духовной поэмы»):

Вы слышите свирели скорбный звук?
Она, как мы, страдает от разлук.

О чем грустит, о чем поет она?
"Я со стволом своим разлучена.
(с той поры, как меня, срезав, разлучили с зарослями камыша)

Не потому ль вы плачете от боли,
Заслышав песню о моей недоле.

Я - сопечальница всех (тех), кто вдали
От корня своего, своей земли.

соединения с Истиной, в этих стихах трактуют, как опьянение, и все, что является источником этого опьянения, предпосылкой для него, у суфийских поэтов именуется «вином» (шараб). Благодаря именно этим терминам и метафорам ‘ирфан и суфизм, особенно в Иране, пользуются огромной популярностью, что придает персидской литературе особый колорит.

Неудивительно, если подобным языком, который с древних времен служит у суфиев средством изложения духовных событий, их слова, начиная с той же поры, остались непонятными для тех, которым был чужд мир высоких эмоций и экзальтаций. В связи с этим суфиев обвиняли в ереси и заблуждении, и многие сторонники внешних форм религии опровергали высказывания суфиев, особенно тех их слов, которые были посвящены Божественной любви и соединению с Господом, характеризуя их как «козни Сатаны». А суфии для подтверждения своих притязаний и основ своего учения невольно прибегали к помощи аллегорических трактовок (та’вил) и специальных разъяснений. Процесс конфронтации между суфиями и сторонниками «чистого» шариата был продолжительным.

Конечно, название «суфий» в период жизни Пророка не было распространенным, и суфии, претендующие на то, что история их общины начиналась именно с этого периода, утверждают, что сподвижники (сахаба) Посланника Бога, считая честь подобного сподвижничества превыше всех других названий, не стали называться словом «суфий». Тогда как среди сподвижников были и такие лица, которые действительно принадлежали к когорте аскетов (захид), отшельников (‘абид) и лиц, предпочитающих добровольную бедность (факр). Начало истории применения слова «суфий» точно не известно. Согласно одному преданию, в котором отражаются мекканские вести со слов Мухаммада бин Исхака, еще до возникновения ислама, когда Мекка опустела, и никто не занимался ритуальным хождением (таваф) вокруг Каабы, некий муж из числа суфиев приходил в Мекку из далеких земель. Он совершал ритуальное хождение вокруг Дома Господня (Каабы) и возвращался обратно. Если данное предание имеет под собой реальную почву, то выясняется, что данное название («суфий» - М.М.) существовало еще до возникновения ислама, и его носителями были ученые и добронравные мужи [11]. Во всяком случае, с учетом утверждений самих суфиев, данное название в конце I века хиджри (начале IX века н. э.) или чуть позже широко применялось. Например, передается рассказ Хасана Басри,[43] который утверждает, что «я встретил суфия, который занимался ритуальным хождением (таваф) во-

[43] См: сноску «му’тазилиты» на стр. 8.

круг Каабы; я преподнес ему подаяние, но он не принял его, сказав: «У меня есть четыре донга,[44] и этого мне вполне достаточно» [12].

Относительно этимологии слова суфий взгляды исследователей расходятся. Большинство суфиев, не соблюдая правила этимологии, считают его производным от слова сафа («чистота», «чистосердечность»). Другие считают этимологию данного слова связанной со словом суффа («навес»), имея в виду навес у мечети в Медине, под котором нашли прибежище ахл-и суффа («обитатели навеса»),[45] предшественники суфиев. Но данное предположение также не соответствует правилам этимологии. Мнение тех, кто считает его производным от греческого термина софос («мудрость») [13], ровно как предположение некоторых других исследователей о его происхождении от слова теософия («Божественная мудрость») [14] не имеет под собой реальную почву. Другие высказывания об этимологии данного слова в большинстве своем кажутся странными и неверными. И, наверное, в связи с этим некоторые древние исследователи предполагали, что данное слово не имеет арабской этимологии и является своего рода прозвищем, которое дано этой категории людей.

Из числа высказываний древних мыслителей является то, что находится в соответствии с правилами этимологии, а именно то, что слово «суфий» (суфи) является производным от термина суф, что означает «шерсть». Данное предположение высказано многими суфийскими и другими авторами и кажется нам безупречным. Причиной подобного названия данной группы людей служит то, что они преимущественно носили шерстяную одежду, что с древних времен считалось признаком принадлежности к сословию аскетов и праведников.

В любом случае, несмотря на то, что ношение шерстяной одежды было не только привилегией суфиев, многие исследователи подтверждают достоверность данной этимологии. Тем более что суфизм в исламе начинался с аскетизма и набожности. А ношение шерстяной одежды со стороны древних аскетов представляло собой своего рода протест против образа жизни того общества, в котором они жили, против образа жизни общества богачей, которые всю жизнь занимались кутежами, приятными времяпрепровождениями и питались изысканными яствами.

Таким образом, название суфий, стало популярным благодаря ноше-

[44] Донг – шестая часть медной монеты.

[45] Ахл ас-суффа (или асхаб ас-суффа; «обитатели навеса») — группа из числа бедных сподвижников Пророка, не имевших в Медине пристанища и живших под навесом мечети у его дома. Их численность иногда доходила до 30 человек. В исламской историографии они известны как образец благочестия и аскетизма.

нию этим сословием людей шерстяной одежды, которая являлась признаком их набожности и благочестия. Но благочестие этой группы проявлялось не только по признаку их одежды и еды. Они проявляли воздержание и благочестие во всех аспектах жизни. Они зачастую вели непримиримую борьбу против собственного эго, вожделений и страстей. Ибо думали, что все беды и несчастия человека исходят от его вожделения и страстей. Они всю жизнь ни разу не пытались потакать природным желаниям [15]. Кроме того, во всех своих поступках и словах они находились под влиянием страха (хавф) перед Господом. Они думали, что человек, перед тем, как совершать любые действия, должен представить перед своими очами Господа, почувствовать Его присутствие, опасаться Его гнева и недовольства. Человек должен постоянно помнить, что это мир недолговечен, он – непрочный и бренный, и все его удовольствия, включая имущество и положение, жен и детей, являются не чем иным, как миражом и средством гордыни. И хотя нельзя, чтобы человек полностью отвергал все эти блага, тем не менее, он не должен привязываться к ним, их наличие не должно стать для него завесой и отвлекать его от мыслей о Боге, Который является конечной и основной целью существования человека. Таким образом, суфий под своей власяницей хранил огонь, который состоял из страстного желания соединиться с Истиной (Богом), а путь достижения этой цели он видел в отстранении от людей и отказе от мирских удовольствий.

Ношение власяницы, которое в III веке хиджри (X век н. э.) считалось признаком принадлежности к аскетам и суфиям, вначале многими мусульманами не одобрялось. Некоторые считали ношение подобной одежды попыткой выставлять себя напоказ, воспринимая его как средство обмана. Например, Ибн Сирин[46] считал ношение власяницы своего рода подражанием последователям ‘Исы (христианам – М.М.) и говорил: «Я предпочитаю следовать примеру своего Пророка и носить одежду из хлопковой ткани». По преданию, у Малика бин Анаса[47] спросили: «Каково твое мнение по поводу власяницы?» Он ответил: «В одеянии славы нет ничего хорошего». Кроме того, рассказывают, что Хасан Басри, встретив Малика Динара,[48] одетого во власяницу, спросил: «Тебе нравится носить

[46] Ибн Сирина (655-732 гг.) - один из первых и основных исламских толкователей снов. Принадлежал к поколению табиин (последователей сподвижников Пророка) и был выдающимся ученым своего времени.

[47] Малик Ибн Анас (713-795 г.г.) — факих, мухаддис (знаток хадисов), основатель и эпоним маликитского мазхаба (богословско-правовой школы) в исламе.

[48] Малик бин Динар (умер 748 н.э.)- был из числа табиин (последователей сподвижников Пророка). Он упоминается в качестве надежного передатчика хадисов. Сын персидского раба

власяницу?» Он ответил: «Да!». Хасан сказал: «Ее раньше тебя носил баран». Ибн Саммак[49] также критиковал людей, одетых во власяницу, и говорил: «Если ваш внутренний мир совпадает с вашей внешностью, то, таким способом вы уведомляете людей о вашем внутреннем мире. Но если не совпадает, то вам грозит гибель» [16].

Подобное отрицание традиции ношения власяницы было свойственно не только знатокам фикха и аскетам. Мусульманские массы также были не в восторге от этой общины, то есть от суфиев. Некоторые поэты также упрекали суфиев в том, что ношением власяницы они стремятся обмануть народ. В персидской и арабской литературе встречается немало стихов, в которых говорится о ненависти по отношению к одетым во власяницу лицам, которые этим способом желают прославиться.

В любом случае, суфии ношение власяницы считали одним из условий своей деятельности и обращали на нее серьезное внимание, считая без нее занятие аскетизмом и воздержанием невозможным. Они даже приводили различные предания, согласно которым якобы ношение власяницы было популярным и приемлемым даже у Пророка и его сподвижников. Например, приводили предание от Абу Мусы Аш'ари,[50] на основе которого якобы сам Пророк носил власяницу. Кроме того, приводят предание, согласно которому Хасан Басри (который известен среди масс как противник ношения власяницы) якобы сказал: «Я встретил 70 лиц из числа ветеранов Бадра[51] и сподвижников Пророка, которые носили только власяницу» [17].

Сохранились через суфиев и другие предания, которые говорят о том, что по их убеждениям, ношение власяницы среди аскетически настроенных сподвижников Пророка было весьма распространенной традицией. И даже «обитатели навеса» (асхаб-и суффа) никакой другой одежды, кроме власяницы не имели.

Если не во времена Пророка, то самое позднее, начиная со II века хиджри (IX века н. э.) группа аскетов того периода носила власяницу и называлась «суфиями». В начальный период правления 'Аббасидских[52] хали-

из Кабула. Стал учеником Хасана Басри. Считается одним адептов суфизма. Умер в возрасте 90 лет в Басре.

[49] Ибн Саммак (ум. 26 раби ул-авваля 344 (25 июля 955 г.)) - известный мусульманский знаток хадисов из Багдада.

[50] Абу Муса ал-Ашари (ум. в 44/666) - один из наиболее известных сподвижников пророка Мухаммада, мусульманский политический деятель. Родом из Йемена.

[51] Имеются в виду участники первого крупного и победоносного сражения мусульман во главе с Пророком с язычниками-мекканцами (17 марта 624 г.) у колодца Бадр, расположенного на расстоянии 150 километров к юго-западу от Медины.

[52] Аббасиды — вторая (после Омейядов) династия арабских халифов (750-1258), проис-

фов некоторые из этих суфиев лозунгом своей деятельности объявили «поощрение дозволенного и отрицание порицаемого» (ал-амр би-л-ма'руф ва ан-нахй 'ани-л-мункар). Во времена правления Ма'муна[53] суфии проводили свои ритуальные собрания даже в Багдаде. Однажды один из них для диспута пришел к самому халифу Ма'муну. И этот суфий спросил у Ма'муна: «Каким образом тебе досталась должность халифа?» Ма'мун ответил: «Я получил ее в наследство от отца, которому мусульмане присягнули на верность». Суфий, одетый во власяницу, удовлетворился этим ответом и ушел. По преданию, Ма'мун поручил одному из своих людей следить за ним, чтобы уточнить место, где соберутся он и его единомышленники. Суфий пришел в мечеть и рассказал собравшимся там суфиям о своем разговоре с халифом. Они, также услышав его рассказ, расходились [18]. Таким образом, халифу стало известно, что суфии не представляют для его власти никакой угрозы. Согласно преданию, в Нишапуре также между суфиями и Имамом Ризой[54] состоялась дискуссия, которая свидетельствует об их настойчивости и фанатизме в вопросах об отречении от мира и аскетизме [19].

Действительно, суфии в данный период относились к вопросу о «поощрении дозволенного и отрицании порицаемого» (ал-амр би-л-ма'руф ва ан-нахй 'ани-л-мункар) очень серьезно. Но их острые проповеди и назидательные слова были адресованы не только народным массам. Они намерены были исправлять и воспитывать правителей и представителей власти. Их аскетизм также представлял собой своего рода протест против порочности, которая была свойственна правителям той эпохи. Подобная

ходившая от Аббаса бин Абд ал-Мутталиба, дяди Пророка. Они свергли Омейядов, по всему халифату, кроме Андалузии (Испании). Начали своё правление в городе Карры в 750 году, а 762 году перенесли столицу в Багдад. В период с 836 по 892 годы столицей халифата был город Самарра. Аббасиды в течение двух столетий переживали подъем, однако по мере усиления феодальной раздробленности халифата и в связи с ростом политического влияния гвардии, составленной из тюркских рабов-«гулямов», династия постепенно пришла в упадок и в 1258 году была ликвидирована монголами.

[53] Абу-л-'Аббас Абдаллах ал-Ма'мун (786-833) — багдадский халиф из династии Аббасидов. Сын Харуна ар-Рашида. Мать Мамуна была персидского происхождения. После смерти отца халифом стал брат Ма'муна, а Ма'мун стал губернатором Хорасана. В ходе вспыхнувшей гражданской войны Ма'мун в 813 году захватил Багдад и стал царствовать. Привлёк к управлению государством учёных и основал в Баг-даде Дом Мудрости (Бейт ал-хикма), созданный в подражание старинной персидской академии Джунди Шапура. Симпатизировал му'тазилитам.

[54] Имам Риза, 'Али бин Муса Казим ибн Джа'фар Садик (770-813) – восьмой имам мусульман-шиитов. Аббасидский халиф Ма'мун назначил его наместником Хорасана и своим преемником. Умер в Хорасане, его гробница Машхад ар-Риза, стал местом паломничества мусульман, вокруг которого образовался крупный город (нынешний город Мешхед в Иране).

отрицательная реакция со стороны аскетов началась еще со времен Омейядских халифов. Так, Хасан Басри, критикуя отклонения и греховные поступки со стороны властителей своего времени, проявлял определенную степень дерзости.

Аскетизм и воздержание, которые в практике суфийских орденов считались первым шагом, начались с периода раннего ислама, еще со времен жизни Пророка и его сподвижников.

Ношение власяницы, которое у большинства конфессиональных и этнических групп мира считалось признаком аскетизма и благочестия, возникло среди мусульман очень рано. Верно, что аскетизм не единственный источник суфизма, но его возникновение, несомненно, стало важным средством подготовки предрасположенных умов для восприятия ʻирфанского мышления и привело их к отказу от внешних аспектов жизни.

Влияние аскетизма на возникновение мистицизма также имело место не только у мусульман. Среди иудеев и христиан также внимание к мистическим учениям до определенной степени началось именно из-за благосклонности к аскетизму и воздержанию. Кроме того, христианские аскеты, которых греки называли отшельниками (anachoretes), вступили в область мистицизма посредством ношения грубой одежды, распределения по признаку принадлежности к орденам (братствам), воздержания и удовлетворенности. Подобное состояние, до той или иной степени, свойственно также и индийским йогам.

В любом случае, хотя аскетизм и воздержание не везде завершились зарождением мистицизма, тем не менее, они среди мусульман подготовили определенную почву для прихода в область ʻирфана и суфизма. Но подобный аскетизм и воздержание, которые привели мусульманских аскетов к суфизму, до определенной степени были заимствованы из Корана и жизнеописания Пророка. В Коране, и особенно в тех его фрагментах, в которых подразумевалось устрашение язычников, многократно говорится о ничтожности мирской жизни и сообщается радостная весть о благах потустороннего мира. А эти аспекты сами по себе считаются основой исламского аскетизма.

Айаты, в которых говорится о страхе перед мучениями в Судный день, конечно, способствуют ослаблению душевной привязанности мусульман к мирским наслаждениям. Тем более что Пророк, несмотря на свое стремление к распространению ислама и к призыву людей в лоно религии, обладал качествами, близкими к особенностям аскетов и в некоторые моменты, возможно, он прибегал и к помощи устрашений.

В Мекке образ жизни Пророка до определенной степени был близок к образу жизни аскетов, которые зачастую погружались в уединение и размышления и часто занимались совершением молитв. Но в Медине, он не уменьшая количества размышлений и молитв, одновременно обращал внимание также и на вопросы быта в мирской жизни. В это время он уделял особое внимание формированию исламского города (Медины – М.М.) и урегулированию быта мусульман, запрещая им заниматься чрезмерным погружением в мир аскетизма и воздержания, а также предостерегал их от увлечения монашеством. Например, он не одобрил затею ʻАбдаллаха бин ʻАмру бин ʻАса,[55] который хотел соблюдать пост в течение целого года, а другому своему сподвижнику ʻУсману бин Маз'уну, желавшему отречься от своей жены и детей и приступить к аскетическому путешествию, велел отказаться от подобной затеи.

В целом поведение Посланника Бога и его сподвижников в Медине (так же, как и в Мекке) было основано на воздержании и аскетизме. И они, занимаясь выполнением обычных религиозных требований, избегали также и чрезмерного погружения в пучину мирских дел.

Не только «обитатели навеса» (асхаб-и суффа), и такие лица, как Абу Зар Гифари,[56] Хазайфа бин ал-Йаман[57] и Салман Фарси,[58] но даже и пра-

[55] Сын ʻАмру бин ʻАса, сподвижник Пророка. ʻАмру бин ʻАс (574-664) – один из близких сподвижников Пророка и прославленный исламский полководец, принял ислам в 629 г. В период правления халифа ʻУмара участвовал в боях против Византии, завоевал Иорданию и Египет. Позднее примкнул к лагерю Му'авии против ʻАли. Был назначен наместником в Египте. Одно время стал претендовать на пост халифа. В Иране он известен как хитрый, коварный и ловкий человек.

[56] Абу Зар ал-Гифари (ум. в 31/651) - один из известных сподвижников пророка Мухаммада. Настоящее имя Джундуб ибн Джанада. Происходил из племени Гифар, которое проживало в долине Ваддан, неподалеку от Мекки. Еще до проповедей пророка Мухаммада, Абу Зарр аль-Гифари отрекся от языческой религии своих предков и стал ханифом - последователем авраамического единобожия. Посредством Али ибн Абу Талиба, встретился с Пророком и принял Ислам. После этого, под его влиянием многие из его соплеменников также приняли Ислам. Принял активное участие в жизни мусульманской общины, участвовал в сражениях при Бадре, Ухуде, Хандаке и других битвах. После смерти пророка Мухаммада переехал из Медины в Сирию и жил там, в период правления халифов Абу Бакра и Омара. Абу Зарр придавал большое значение духовной практике, вел набожную и аскетическую жизнь. В период правления халифа Османа, Абу Зарр переехал в деревню ар-Рабзу, где до своей смерти жил в уединении от мирской жизни. Его совершенно не интересовала земная жизнь, и он стремился только к удовлетворению своих духовных потребностей, служению Богу. Он был передатчиком 281 хадиса.

[57] Хузайфа бин ал-Йман – один из близких сподвижников Пророка, участник всех его сражений во имя религии, кроме битвы при Бадре.

[58] Салман Фарси (ум. в 657 году) — из самых верных сподвижников Пророка, первый иранец, принявший ислам. Будучи сыном высокопоставленного зороастрийского вельможи из окрестностей Исфагана, попал в плен и был продан в рабство. Пророк, выкупив его, освободил от рабства. В битве мединских мусульман против конфедератов из языческих племен

ведные халифы[59] жили в состоянии добровольной бедности и аскетизма. По словам одного известного историка, «они носили простую одежду, довольствовались малым количеством материальных благ, ходили пешком по рынку, в рубашках из хлопка и в заплатах, вместо туфель носили простые тасума. А тасумой в Багдаде называют подошвы, которые держатся на ногах при помощи кожаных ремешков, и в которые обуты люди с израненными ногами, лишенные по этой причине возможности носить туфли». [20].

Пророк в основном запрещал чрезмерные рвения в вопросах аскетизма и воздержания. Тем не менее, мусульмане в его эпоху в большинстве своем под влиянием коранических откровений и из-за страха перед Господом не очень-то и тянулись к мирским удовольствиям: жили просто, в состоянии добровольной бедности, соблюдая принципы терпеливости, аскетизма, удовлетворенности и довольствовались малым, как это полагается аскетам. Рецитация Корана также относилась к тем аспектам, которые с самого начала возникновения ислама сеяли в сердцах верующих семена страха и опасения. Заучивание айатов (коранических откровений) и размышления над ними зачастую способствовали уменьшению стремления народа к мирским благам, прививали им тягу к аскетизму и уединению.

Подобная тяга к аскетизму и уединению среди части мусульман усилилась особенно после периода праведных халифов, когда Омейяды превратили халифат почти в монархию, что послужило поводом для зарождения особого рода аскетического движения. Данное движение являлось своеобразной реакцией в ответ на излишества и вольности со стороны той части мусульман, которые полностью окунулись в море богатства и роскоши, и зачастую проявляли нерадивость даже по отношению к установкам Корана и предписаниям шариата. Конечно, вера мусульман в бренность внешнего мира и их убежденность в наступлении Судного дня, на который неоднократно указывалось в Коране и высказываниях Пророка, служили важнейшим средством, призывавшим мусульман к отказу

Пророк по его совету велел рыть вокруг Медины ров, что и спасло мусульман от поражения, и способствовало их победе. После завоевания мусульманами (во времена халифа ʻУмара) иранской крепости Кисрал Салман был назначен там правителем. Считается одним из основоположников суфизма.

[59] Исламское сообщество (умма) едино в своем признании четырех первых халифов праведными: Абу-Бакр, ʻУмар, ʻУсман, ʻАли. В общей сложности они управляли правоверными 30 лет, в течение которых расширили границы мусульманского государства от Китая до Испании, укрепили его. Были справедливы и праведны, показали лучший пример продолжения дела Посланника Бога.

от недолговечных наслаждений и направлявшим их путем покорности и удовлетворенности. И, вопреки мнению некоторых лиц, которые считали аскетизм и воздержание мусульман подражанием христианскому аскетизму [21], можно с уверенностью сказать, что данное стремление мусульман к аскетизму и удовлетворенности, а также их пристрастие к отказу от наслаждений и вожделений, были основаны на Коране и на высказываниях Пророка. А если и случались какие-либо заимствования из традиций христианских аскетов и других религиозных учений, то они происходили в более поздние периоды, а не на начальном этапе распространения ислама. И наконец, следует отметить, что исламский аскетизм в основном имел умеренный характер и главным образом ему были чужды те излишества, которые в этом плане замечались у христианских монахов и индийских йогов. Тем не менее, жизненный путь аскетов из числа сподвижников (сахаба) Пророка постоянно для мусульман служил примером праведной жизни, который мог восприниматься в качестве образца для подражания со стороны добродетельных и благородных лиц, а также быть поучительным средством для тех, кто обладал готовностью к сокровенным устремлениям.

Таким образом, среди сподвижников (сахаба) были такие лица, которые стали приверженцами аскетизма и воздержания под влиянием Корана. Обитатели суффы (асхаб-и суффа), которых суфии считают своими предшественниками, считались особым образцом аскетизма и удовлетворенности. Эти лица, количество которых, по преданиям, иногда доходило до четырехсот человек, принадлежали к числу бедных мухаджиров.[60] И часть из них была размещена Пророком под навесом (суффа) около соборной мечети Медины. Позднее относительно аскетизма и добровольной бедности этой общины суфиями было рассказано множество преданий, часть из которых кажутся сомнительными. В частности, передают, что однажды сорок человек из этой общины питались одним фиником, и каждый из них пробовал финик и передавал другому. Иногда некоторые из них падали в обморок от голода, тем не менее, они о своем состоянии никому ничего не говорили. Зачастую из-за отсутствия одежды они, будучи обнаженными, прятались в песке. Когда наступало время молитвы, те из них, у кого была хоть какая та одежда, совершали молитву, а затем, отдавая свою одежду другому лицу, прятали свою наготу в песке [22].

[60] Мухаджирами (переселенцами) называли лиц, которые, начиная с 622 году до кончины Пророка (632 г.), переселились из Мекки в Медину. В начале причиной подобного переселения послужили гонения со стороны язычников, а позднее - желание присоединиться к сторонникам Пророка.

Если даже в рассказах суфиев относительно обитателей навеса есть доля преувеличения, тем не менее, несомненно, среди сподвижников было немало людей, относящихся к категории аскетов и подвижников. Многие из них, несмотря на то, что были далеко не бедными, вели аскетический образ жизни, а некоторые другие из соображений осторожности, воздержались от накопления богатств. Жизнь большинства из этих лиц представляла собой образец простоты, праведности и богобоязненности. Абу Зар Гифари считал накопление благ, превышающих размеры однодневной потребности, недозволенным. Хузайфа бин ал-Йаман говорил, что «лучшим временем для меня является тот день, когда мои домочадцы приходят и заявляют, что в доме нет ничего съестного». Даже праведные халифы, несмотря на наличие у них властных полномочий, жили предельно скромно, носили одежду в заплатах, довольствовались малой и скромной пищей. Другие сподвижники в большинстве своем из-за страха перед Господом и опасения сурового воздаяния в День суда жили в состоянии аскетической тревоги и печали. ʻАбадаллах бин Раваха,[61] отправляясь на священную битву (газва) при Му'те,[62] и при этом, прощаясь с родными и близкими, из-за опасения возможной смерти и страха адских мучений, плакал [23]. Один из сподвижников Пророка по имени Хаббаб бин ал-Аратт, в день своей смерти плакал из-за доставшихся ему богатств [24]. Салман Фарси, даже будучи правителем,[63] занимался плетением корзин, чтобы довольствоваться пропитанием, добытым собственным трудом. Говорят, что он даже простого дома себе не построил и отдыхал в тени рядом со стеной мечети [25]. Хузайфа, назначенный наместником в Мада`ине (Ктесифоне),[64] избегал всякие признаки пышности и официальных церемоний, вошел в город верхом на осле, и в это время утолял го-

[61] Абдулла бин Раваха (погиб в 8/629) - один из наиболее известных сподвижников Пророка.. Родился в Медине, происходил из племени хазрадж. Принял Ислам и был в числе мединцев, которые во второй раз, в Акабе, дали клятву верности (бай'а) Пророку. После переселения (хиджры) мекканских мусульман в Медину, Абдулла ибн Раваха был приближенным пророка Мухаммада и его секретарем. Участвовал в битвах при Бадре, Ухуде, Хандаке и Хайбаре. Погиб в битве при Му'те.

[62] М у ʻ т а — название местности на востоке ал-Шама (Сирии и прилегающих к ней территории), где в 629 г. произошла битва между мусульманским и византийским войсками. В этой битве сподвижники Пророка проявили чудеса храбрости и самопожертвования. В ходе сражения пали смертью мученика такие преданные сподвижники Пророка, как Джаʻфар ат-Таййар, Зайд бин ал-Хариса и ʻАбд Аллах бин Раваха.

[63] Как было отмечено, он после завоевания мусульманами (во времена халифа ʻУмара) иранского города-крепости Кисрал был назначен там правителем. См: сноску на стр. 27.

[64] Ктесифон (греч. Ктесифон, араб. Тайсафун или Мадаин) - древний город в Ираке, на реке Тигр. В I в. до н. э. - начале III в. н. э. зимняя резиденция царей Парфии (Ирана). С 226/227 н. э. столица иранского государства Сасанидов. В VII в. разрушен арабами.

лод лепешкой [26]. Таково было состояние аскетизма и простоты у сподвижников Пророка.

Наряду со сподвижниками (сахаба) простотой и добронравием славились и некоторые их последователи (таби'ин).[65] К ним относится, в частности, Увайс Карани, который, согласно преданиям, увлеченный услужением своей матери, был лишен возможности встретиться и беседовать с Пророком. Он был столь рьяным последователем Посланника Бога, что, услышав о том, что в одном из сражений[66] у Пророка был выбит зуб, но, не зная, о каком зубе идет речь, он выбил себе все зубы. Среди последователей (таби'ин) и следующего за ним поколения появилось множество аскетов и отшельников. В суфийской литературе об аскетизме и воздержании этих праведников сохранилось много интересных и поучительных рассказов. Так, один из них по имени Раби' бин Хайсам заболел параличом, но отказался лечиться, сказав: «Не останется [в этом мире] ни одна болезнь и ни один страждущий». Другой последователь по имени Абу Муслим Хулани при молитве постоянно был сосредоточен и не забывал мельчайшие детали ритуала. Зайн ал-'Абидин[67] никогда ни в состоянии оседлости и ни в путешествиях никогда не пропускал ночную молитву. Са'ид бин Мусайб[68] совершал утреннюю молитву, ритуальным омовением (вуду) для ночной молитвы.[69] Хасан Басри в своих словах и поступках проявлял уникальные образцы аскетической простоты и скромности. Упомянутые аскеты, замечая развратность и порочность своей эпохи,

[65] Таби'ин (ед. числ. таби'ий) — следующее поколение за сподвижниками (сахабами). Поколение мусульман, которые были учениками и последователями сподвижников Пророка, непосредственно не общавшиеся с Посланником Аллаха. Буквальный перевод — последователь.

[66] Имеется в виду битва при Уходе, которая состоялась 23 марта 625 (3 шавваля 3 года Хиджры) у горы Ухуд, северо-западная часть Аравийского полуострова, между силами мусульманской уммы Медины во главе с Пророком и курайшитов во главе с Абу Суфианом из Мекки. Битва при Ухуде стала реваншем курайшитов за битву при Бадре, выигранную мусульманами в 624 при колодце Бадр. Несмотря на явное превосходство противника в численности, мусульмане рано захватили инициативу и начали теснить мекканцев, из-за чего лагерь мекканцев остался без защиты. Однако когда мусульмане оставили свои укрепления, чтобы штурмовать лагерь мекканцев, неожиданная атака кавалерии мекканцев внесла сумятицу в их ряды. Многие мусульмане были убиты, и им пришлось отступить. Мекканцы не преследовали мусульман, а вернулись в Мекку и объявили о победе, как оказалось, первой и последней над мусульманами.

[67] 'Али бин ал-Хусайн бин 'Али бин Абу Талиб, четвертый имам мусульман шиитов, за особую тягу к молитвам прозванный Имам Саджжад («Молящийся») и Зайн ал-'Абидин («Украшение поклоняющихся»).

[68] Са'ид бин Мусайб Абдулла ибн Раваха был приближенным пророка Мухаммада и его секретарем. Участвовал в битвах при Бадре, Ухуде, Хандаке и Хайбаре. Погиб в битве при Му'те.

[69] То есть, совершая ночную молитву, не дремал до утра, до наступления времени утренней молитвы.

предпочитали отшельничество и уединение. Тем не менее, они при наставлении народа, которое состояло из поощрения дозволенного и запрещения порицаемого (ал-амр би-л-ма'руф ва ан-нахй 'ани-л-мункар), проявляли смелость и дерзость.

С начального периода правления Омейядов, при которых халифат с центром в Дамаске превратился в монархию, недовольство лиц, смотревших на аппарат халифата протестующим взглядом, постепенно возросло. Этот протест приобрел различные оттенки особенно в Ираке, который был основным центром недовольства. Здесь шииты, хариджиты,[70] мавали[71] и шу'убиты,[72] каждый по-своему боролись против Дамасского халифата. Среди них было также определенное число аскетов, которые больше времени проводили в уединении и отшельничестве, их отстраненность от государственного аппарата халифата была своего рода протестом против поведения правящего халифа и тех, которые были склонны к деградации и порокам.

Подобное положение, когда в качестве протеста против действий властей мусульмане отреклись от мира и отвернулись от мирских занятий, началось с конца периода правления праведных халифов. Например, поступки 'Амира бин 'Абд ал-Кайса, который в период халифата 'Усмана был обвинен в том, что он не употреблял в пищу мяса и избегал женщин, фактически были формой протеста против правящего халифа. Аба Зар Гифари также демонстрировал свой аскетизм в качестве протеста против поведения халифа. В событиях, связанных с началом правления халифа 'Али (мир ему!), некоторые лица, во избежание смуты выбрали аскетическое уединение и отстранились от гущи событий. В любом случае, стремление к аскетизму и воздержанию среди мусульман представляло

[70] Хариджиты (от араб. хариджийун — «выходившие») — сторонники религиозно-политической группировки, в 657 г. покинувшие лагерь 'Али в знак несогласия с третейским судом, созванным для разрешения разногласий между халифом 'Али и властолюбивым наместником ал-Шама Му'авийи. Они вели непримиримую борьбу, как против 'Али, так и против Му'авийи.

[71] Мавали (араб., множественное число от мавла), в доисламской Аравии и в раннем Арабском халифате вольноотпущенник, пользовавшийся покровительством своего бывшего господина - патрона, а также сам патрон, который оказывал покровительство; первый обозначался термином мавла ал-асфал (низший мавла), второй - мавла ал-а'ла (высший мавла). Здесь мавали – неарабы, которые некогда были в рабстве.

[72] Шу'убиййа (шу'убиты) (от араб. шу'уб — «народы») — движение неарабских народов, преимущественно иранцев, характеризующееся как ответная реакция на националистическую (арабскую) политику омейядских халифов. А в эпоху правления аббасидских халифов они, пользуясь более благоприятной обстановкой, сочинили много произведений (как на арабском, так и на персидском языках) в прозе и в стихах, в которых воспевали, в частности, этническое превосходство персов над арабами.

собой реакцию в ответ на поведение тех лиц, которые пользовались богатством и роскошью, или поведение которых не соответствовало деяниям Пророка.

Стремление к накопительству у мусульман появилось еще с начальных времен завоеваний, а трофеи и пленники, захваченные в завоеванных странах, превратили многих, ранее нищих лиц, в богачей. Тем не менее, распределение этих трофеев, в какой форме бы оно ни проводилось, в период правления ʻУсмана каких-либо заметных протестов и разногласий не вызывало. Тогда как во время правления ʻУмара участники битвы при Бадре и ветераны других войн при распределении трофеев пользовались определенной привилегией, а равенство всех воинов, установленное при халифе Абу Бакре, игнорировалось. ʻУсман при распределении трофеев стал пользоваться иным методом, выделяя большую долю своим родственникам и приближенным. Поэтому в этот период такие лица, как Талха бин ʻУбайдаллах,[73] Зубайр бин ʻАвам,[74] ʻАбд ар-Рахман бин ʻАуф,[75] ʻАбдаллах бин Аби Сурх[76] и даже сам халиф стали обладателями огромных богатств. Этот источник богатств, который стал поводом для протестов против халифа и его приближенных, возбуждал у состоятельных лиц склонность к сладострастию и кутежам. Но в Медине и Хиджазе для корыстолюбивых лиц пока еще подходящие условия не существовали. А перенос столицы халифата из Медины в Дамаск способствовал формированию подобных условий.

В аш-Шаме (Сирии и прилегающих к ней территориях), который был местом стыка древних цивилизаций, и из-за благоприятного климата и наличия в нем огромных благ существовали все средства для веселой жизни тех лиц, которые нажили за счет трофеев и завоеваний огромные богатства. Конечно, спокойная и радостная жизнь в аш-Шаме в корне отличалась от жизни в Хиджазе и прилегающих пустынях. В результате, по-

[73] Талха бин ʻУбайдаллах ал-Кураши, известный как Талха ал-Джуд (ум. в 656 г.) – сподвижник из мухаджиров, входит в число первых восьми человек, принявших ислам, один из десяти, кому был обетован рай, член совета (шуры), который избрал Усмана бин ʻАффана халифом после смерти ʻУмара.

[74] Зубайр бин ʻАвам ал-Асади (594-656) – сподвижник, принял ислам в возрасте 12 лет; один из десяти, кому по слову Пророка, был уготован рай еще при жизни.

[75] Абд ар-Рахман бин Ауф ал-Кураши (580-562) – сподвижник из мухаджиров, один из первых мусульман, один из десяти, кому по слову Пророка, был уготован рай еще при жизни, один из шести членов совета (шуры), избравшего ʻУсмана бин ʻАффана халифом после смерти ʻУмара. От него передают 65 хадисов.

[76] ʻАбдаллах бин Абу Сурх – один из сподвижников Пророка, сторонник халифа Усмана в совете (шуре) по выбору халифа, позднее стал наместником Египта и завоевал Северную Африку.

степенно формировались различные условия, под воздействием которых правители и халифы из рода Омейядов с каждым днем все больше удалялись от образа жизни Пророка и праведных халифов. И, конечно, занятие приятным времяпрепровождением и стремление к наслаждениям сами по себе стали источником постепенного отхода от традиций Пророка и их погружения в прегрешения и развлечения. И, конечно, поведение Омейядских халифов и их наместников, которые (за редким исключением) посвятили свою жизнь накоплению богатства и кутежам, может служить ярким отражением жизни мусульманских богачей того периода.

Конечно, в подобных условиях те, кто не желал погружаться в греховный мир своего века, видели единственный выход в том, чтобы отречься от греховного общества. Среди них те, кому в свое время удалось присутствовать на собраниях Пророка или его сподвижников, стремились отстраниться от народа, и если им удавалось беседовать со сладострастными людьми, пытались прививать им подобный же дух богобоязненности и воздержания. Они старались обратить внимание заблудших и грешников на жизнь в горнем мире, на воздаяния в Судный день и на адские мучения. Эти люди были аскетами того периода, которые считаются предшественниками суфиев.

Именно такая группа аскетов, рассказывавших людям на рынках различные сказания относительно жизни пророков прошлых времен или относительно забытых народов и конфессиональных общностях, стали именоваться «сказителями» (куссас). Они в большинстве своем преподносили людям свои сказания с такой страстью и болью в сердце, что заставили даже беспечных слушателей прослезиться, скорбеть и размышлять. Они при помощи старинных сказаний, рассказов о пророках, Корана и Торы и даже иногда при помощи сирийских и буддийских сказаний, наполненных болью и грустью, пробуждали в людях чувство вины, страха перед Богом и скорби за содеянное. Одновременно они посредством сказаний о мессии – Масиха (Иисуса Христа) и Махди[77] конца времен, - пробуждали у людей надежду на спасение, этим путем они вызывали у народа чув-

[77] Махди (араб. Махди - «ведомый [по пути Аллаха]») — провозвестник близкого конца света, последний преемник пророка Мухаммада, своего рода мессия. Целиком, его имя произносится как Махди Сахиб аз-Заман (Махди Владыка Эпохи) (подлинное имя Мухаммад). В Коране Махди не упоминается, однако идея мессии широко толкуется в хадисах. В шиитском учении Махди — это не только потомок пророка и сын своей эпохи, но сокрытый долгожданный Двенадцатый Имам. Он будет пребывать в сокрытии до часа, назначенного Богом, после чего придёт на землю, чтобы руководить мусульманами, установит царство справедливости и благоденствия. Фактически, Махди является у шиитов Мессией.

ство ненависти к разврату и греховным поступкам своей эпохи, призывая их к исправлению промахов и упущений в обществе.

Их собрания, на которые, как правило, приходило множество разнообразных людей, порою становились средством для того, чтобы некоторые лица устремились к покаянию и аскетизму, пошли путем уединения и отшельничества. Но окружение других аскетов так же, подобно собраниям сказителей, всегда было наполнено людьми, недовольными положением своей эпохи и реагировавшими на призывы аскетов с большим интересом. Слова некоторых аскетов, в которых содержалась критика в адрес создавшегося положения, были наполнены горечью и сетованиями. Некоторые из них даже перед лицом халифов и правителей выступали с колкими и нелицеприятными словами.

К ним относился Хасан Басри, которого суфии позднее признали своим предводителем. Он пользовался непревзойденной славой в области красноречия, в этом плане его сравнивали с Хаджаджом бин Йусуфом,[78] который был известен своим красноречием и выразительностью слога [27]. Сохранился текст его проповеди, посвященный ʻУмару бин ʻАбад ал-ʻАзизу,[79] который свидетельствует о глубине и содержательности его слога. Кроме того, он в своем воззвании, адресованном Ибн Хубайре, наместнику Басры, употреблял острые слова, упрекая наместника за подхалимство и враждебность, предпринимаемые также и другими правителями для того, чтобы халиф был им доволен [28].

Продолжение в следующих номерах журнала
Перевод М.Махшулова

[78] Хаджадж бин Йусуф Сакафи – жесточайший наместник омейядов в Куфе и Басре. Он умер от проказы в 95-ом году по лунной хиджре (714 г.) во время правления Абдуль-Малика ибн Марвана. Хаджадж вошел в историю как жестокий и безжалостный убийца, предававший смерти всех, кто выражал недовольство правлением омейядов.

[79] ʻУмар бин Абд ал-ʻАзиз (682- 720) — омейядский халиф, правивший в 717-720. Двоюродный брат своего предшественника Сулеймана, сын ʻАбд ал-ʻАзиза, младшего брата халифа ʻАбд ал-Малика. Почитается как суннитами, так и шиитами за набожность и необычную честность. Став халифом, Умар отказался от прежнего роскошного образа жизни. Он покинул великолепный дворец омейядов и пожертвовал свое огромное состояние в казну халифата.

Ризо Довари Ардакани,
Иран

ФАРАВИ-ОСНОВОПОЛОЖНИК ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(продолжение, начало в № 3(23) за 2012 г.)

Вступление:

Пусть наши читатели не думают, что целью данной работы является общий обзор исламской философии, ее особенностей, которые будут рассматриваться в рамках мировоззрения Фараби.

Мы надеемся, что не только философы, но даже поверхностно знакомые с философией люди не будут испытывать особых трудностей в понимании данной темы. Ибо если приложить определенные усилия, чтобы абстрагироваться от риторики и красноречия, мы будет терять важные составляющие, т.к. данная рассматриваемая тема не строится на конкретных доказательствах и доводах (1). Но самое меньшее, тема наша напоминает приближение к софистскому дискурсу, хотя в действительности не является таковой.

В классической логике несомненные части аналогии (قیاس) не имеют подраздела касательно софистского диспута (جدل).

Действительно, в наше время, когда метод риторики и красноречия охватил все человеческое общество, и без него не обходится ни одно научное собрание, его необходимо рассматривать как некий совершенный образец.

Нашей целью, на самом деле, не является опровержение какого-либо мнения при помощи аргументаций или определенных логических доводов, включая, в том числе, и софистскую риторику. Но мы стремимся, анализируя исламскую философию, рассматривая ее особенности и приводя достаточно большое вступление и предисловие к теме, иметь правильное общее представление об исламской философии, ее сути и целях.

Наше устремление внешне представляется обычным и заурядным, и даже люди, не имеющие никакого представления об исламской философии, сразу либо признают, либо нет наши утверждения.

Что же касается признания или отрицания, то оно имеет ценность тогда, когда посылки данного познания будут указывать на смысл и значение данного утверждения.

Итак, Фараби - основоположник исламской философии, данное утверждение является очень серьезным и будет внимательно рассматриваться в данной работе. Эта тема является довольно новой и практически не исследовалась. Конечно, были написаны статьи, проведены интересные научно-исследовательские работы, где указывалось, что Фараби - это второй учитель. Но мы не задавались вопросом, кто он, этот основоположник исламской философии, и каким образом эта философия «основополагается»? Многие современные мыслители считают исламскую философию копированием философии Платона, Аристотеля и стоиков, в частности, неоплатоника Плотина, Александрийской философской школы… Таким образом, и основоположника исламской философской школы ограничивали в рамках лишь толкователя и комментатора древнегреческой философской традиции.

Такое мнение не имеет никаких серьезных научных основ. Ибо, если философия является исключительно только следованием и подражанием, она не нуждается в основоположнике «исламской философии» или даже не нуждается в действительном научном исследовании.

Мы указали ранее на то, что подобные мировоззрения не имеют никакой научности, поэтому нам бы не хотелось заострять ваше внимание на этой теме.

И почему существует именно такое представление относительно исламской философии? Внешне мы видим, что подобные мировоззрения распространяются обычно людьми, которые не знакомы даже с ее основами. Помимо всего, они не имели даже специального образования в этой области и, более того, часто мы видим, что они не были специалистами в философии вообще.

Что же касается философов на Западе, то они занимались главным образом исследованием других философских вопросов, и соответственно не нуждались в рассмотрении подобных тем. Важнее всего то, что философия не считается вообще каким-либо образом связанной с прошлым.

Когда востоковеды и их последователи говорили, что исламская философия не имеет отличий от древнегреческой философии, или философии александрийской школы, если же эти отличия и есть, то они связаны с историческими особенностями и культурой Ислама в целом, или же неточностью перевода или неправильного понимания в частности.

К сожалению, не было тех, кто осмелился бы выступить с опровержением подобных мировоззрений (2). Почему среди мусульманских философов не было тех, кто обращал бы внимание на подобные высказыва-

ния, проявив невнимательность и слабость в отношении исламской философии?

Наши ученые-философы имели определенные оправдания в том, что не обращали на это свое внимание. Ибо они прекрасно видели, что подобные высказывания сказаны теми, кто не имеет достаточного знания и не опирается на научную основу и доводы, причем подобные люди вообще не понимают язык мусульманских философов.

Невнимание к слабым и ненаучным, не имеющим конкретных доводов критическим замечаниям по отношению к исламской философии, в частности, критическим выпадам касательно следования древнегреческой традиции, были подобно слухам и молве, распространяющейся в научных и академических кругах. Таким образом, отношение к исламской философии было отчасти пренебрежительным, ибо считалось, что она не имеет своей традиции, но следует во всем эллинской традиции. Такое отношение не было случайным, оно является закономерным результатом культурного и духовного состояния западной цивилизации, которая искусственно принижает всякую самобытную цивилизацию по отношению к европейской.

Итак, подобное мировоззрение не только свидетельство ненаучности и поверхностного понимания. Оно указывает на завершенность периода исламской философии как таковой. Вся сила и мощь подобного мировоззрения опирается именно на этот европоцентризм. Возможно, многие из тех, кто высказывал подобные идеи, не понимали ее значения, и им даже не было важно это понимание. Они говорили вещи, которые не имели глубокого исследовательского и научного смысла. Их нельзя даже назвать мыслителями, но они говорили то, что соответствовало их времени. Они сами считали, что способствуют развитию, и их исследования дают что-то новое, забывая о том, что исторические соответствия до своего проявления никогда не подтверждаются подобными результатами. Другими словами, эта группа людей, ограничивая знание исключительно экспериментальными науками и образовательным процессом, свою позицию развивала с подобного убеждения, т.е. исламская философия тоже должна быть следствием древнегреческой традиции. Они провели аналогию между собой и мусульманскими мыслителями. Вместо серьезного исследования философского прошлого, они увидели лишь себя в зеркале истории.

Одной из причин невнимательности к исламской философии была неправильная мировоззренческая позиция, которая стала доминирующей в западной мысли. С другой стороны, влияние подобных идей в обществе возможно при смене культурно-цивилизационной парадигмы.

Влияние западной культуры в традиционных обществах приобретает всевозрастающий характер, и мы находимся в периоде определенной слабости своих культурных ценностей, мы не можем внести свежие идеи для своего самобытного мировоззрения.

Таким образом, мы дошли до периода, когда были более неспособны к интеллектуальному размышлению, что касается философии и глубоких научных исследований в этой области, то мы ограничили себя лишь рамками научной философии. Мировоззрение и новая цивилизационная надстройка не являются чем-то разрушающим, дающим разлад в самой философии.

И если наши мусульманские философы будут молчать перед идеями подобно той, что исламская философия лишь следствие древнегреческой традиции, то они не смогут защитить свою традицию и свои идеи, как это необходимо.

Наш разговор даже не об этом, конечно, исламская философия имела достаточно сил, чтобы защитить себя, ибо на протяжении длительного времени с периода своего основания и поныне, следуя определенной философской истине, она имеет свое непов-торимое своеобразие. Что же касается темы «нового мира», «новой цивилизации», это совершенно другая тема.

Мы не смогли бы выполнить в должной мере свои обязанности, если даже обратились бы только к небольшому разделу, касающемуся периода развития экспериментальной науки на Западе (3).

Нам необходимо обратить особое внимание на исследование западной философии, но не с целью пропаганды их философских мировоззрений, и не с целью предать забвению свою богатую историю и культуру, а для того, чтобы создать условия для правильного понимания западной философии (4). Только в таком случае наши интеллектуалы не столкнутся с серьезными трудностями. Но когда мы задаем какой-либо вопрос исследователю касательно особенностей французской философии, даже, несмотря на то, что наш вопрос может быть неточным и не соответствует правильному пониманию, учитель философии, не обращая внимания на изменения лексики и некоторых терминов и на несоответствие их исламской философской терминологии, в ответ начинает доказывать слабость этой философии.

Разве философия не исследует вопросы, касающиеся вещей, их сути, сущности, а также разве не изучает методику различных наук? Тогда почему наши философы не задаются вопросом о сущности западной философии, культуры и цивилизации?

Тематика различных наук на Западе осталась у мусульманских исследователей без внимания. В настоящее время хоть и делается какой-то общий обзор, все же есть смешение между новыми науками и философией.

Алламе Сейид Мухаммад Хусейн Табатабаи в разделе касательно восприятия перцепций на итибарном (5) и реальном уровнях, писал, что, занимаясь исследованием сути «новых знаний», можно было бы частично или полностью номинальные перцепции соотнести с этими знаниями. Ибо эти перцепции подобно новейшим наукам являются принципами, в основе которых лежат определенные, нереальные представления.

Эти представления имеют свою основу. С потерей этой основы рушатся и все ее принципы, значение новой науки, подобно номинальным, нереальным перцепциям, имеющим свое влияние вне нас. Критерием же правильности служит их буквальный смысл или его упразднение.

Мы говорим, что суть современных знаний ясна, и нет никакой нужды в вопросах об этом. То, что мы знаем о новых знаниях, относится к явным и ясным доводам, и философы, если сдадутся перед явными доводами, отдалятся от самой философии. Были те, кто утверждал, что исламская философия есть не что иное, как следствие и комментарий к древнегреческой философии, при этом не имеющее ничего своего.

Они науку философию смешали с самой философией. Они не поняли того, что люди, подобные Фараби, изучая древнегреческую философию, никак не удовлетворялись исключительно ей.

Но, не сдаваясь перед явными доводами, стали исследовать такие науки, как мусульманское право (фикх), богословие, изучать суть религии, пророчества. Если Фараби не задавался бы подобными вопросами, его нельзя было бы назвать философом, и его нельзя было бы назвать основоположником исламской философии. И его считали бы просто исследователем философии.

Итак, если Фараби задавался новыми вопросами в философии, то это было лишь потому, что он был философом, но в последнее время у нас нет философов-основоположников, ибо люди не задаются новыми вопросами и удовлетворяются лишь пройденным. Эти слова никак не могут быть неуважением к нашим мыслителям последних двухсот лет, ибо без них и их исследований, которые хоть и нельзя назвать философией в полном ее смысле и значении, было бы сложно пройти путь на данном этапе.

Возвращение на путь размышлений не является возвращением к подражательству и следованию древнегреческой традиции, но это размышление, прежде всего, проявление серьезного внимания к своей философской школе.

Это, в свою очередь, отнюдь не является легким делом, ибо нуждается в том, чтобы отстраниться от различных искажений касательно исламской философии, как например, то, что исламская философия основывается на философии прошлых поколений.

Нам необходимо свободно размышлять. К сожалению, подобные неправильные мысли подобны вообще отстраненности от мышления как такового.

Мыслитель Д. Эдвард Мур (6) различные периоды истории в целом рассматривал через призму мыслительного процесса. Но различные периоды исторического процесса приобретали разнообразные образы, и они часто не основывались на других принципах и категориях. Мы здесь не стремимся сказать, что все мыслители являются мыслителями одного времени и периода.

Так, Фараби, ибн Сина и Мулла Садра не были современниками Аристотеля, но, однако же родина всех мыслителей одна… Именно поэтому они понимают язык друг друга.

Понимаем ли мы язык своей философии? Под языком мы не имеем в виду арабский, латинский или древнегреческий, но язык мыслительный. Если мы не понимаем подобного языка, как мы можем изменить свое мнение касательно мусульманской традиции в философии? Философских центров достаточно мало, преподавание философии в религиозных заведениях практически приостановлено (7). Но до сих пор есть люди, от благодати которых связь с традицией исламской философии не потеряна.

В рассмотрении интеллектуальной мысли мы можем сказать, что существует большое невнимание к исламской философии, и это даже выглядит так, что незнание современной западной философии в сравнении с незнанием традиции выглядит более предпочтительным.

Препятствий и преград в нашей связи с богатым прошлым и сакральной традицией стало намного меньше. Эти препятствия возникли в виде духовных обновлений и присутствуют в нашем обществе и ныне. С их приходом экспансионистская культура Запада оправдывалась и покрывалась.

Те, кто оправдывает экспериментальную науку как критерий всякой, в том числе метафизической истины, те, кто обращен исключительно к материальному миру, который, в свою очередь, становится причиной забвения по отношению к прошлому, желают нам, чтобы мы, не познав свою традицию, обратились бы к ней спиной. Тем самым мы сами предоставляем западным мыслителям возможность исследовать нашу с вами культуру.

Такому методу нас обучили западные востоковеды, и многие из нас смотрели на этот метод как самый правильный и единственно верный. Мы не знали, или не хотели знать, что такой метод в своем принципе основывается на определенном идеологическом и политическом дискурсе. Но, все же, в настоящее время есть существенные изменения по сравнению с прошлым, ибо западная цивилизация уже проявила все свои силы и возможности, и весь ее действенный потенциал уже исчерпан. Именно поэтому политическое, экономическое и прочее влияние значительно ослабло. Конец западного востоковедения относится именно к этому периоду. Конечно, нельзя говорить о конце развития востоковедения вообще, но методологический подход значительно изменился. Если востоковеды в конце XIX-начале XX века смотрели на Восток как на предмет, подлежащий изменению под западные ценности, все это делалось в политических и экономических интересах. В настоящее время востоковеды обращены к восточной мудрости уже с надеждой духовного обновления и собственного психологического спасения от всевозможных псевдодуховных бед.

Последние изменения методологии в западноевропейской востоковедческой школе (что нельзя сказать в должной мере пока о России) по отношению к духовной традиции Ислама налицо. В свою очередь, это привело к значительным подвижкам в духовной сфере среди западных интеллектуалов. Исследование духовной традиции Ислама и Ирана последние 400 лет для западной цивилизации не было делом сложным. За последние 100 лет на европейских языках издано огромное количество книг и статей по философии, спекулятивному богословию и суфизму. Это, возможно, было бы достаточным для знакомства с мусульманской мудростью, но не только востоковеды, но и различные слои западного общества вдруг стали интересоваться Востоком. Издается книга «Путешествие по истории Ирана», «Избранное из произведений иранских мистиков». Эти и другие книги пробудили многих интеллектуалов на Западе, которые вообще не имели отношения к востоковедению. Как же случилось, что такие люди, как Жильбер Дюран (8), бывший марксист Роже Гароди вдруг обращаются к мусульманской культуре и философии? Было ли это особенностью некоторых исследователей, подобных Анри Корбену?

За 30 лет до издания своих основных трудов Корбен уже много написал статей, касающихся мусульманской философии.

Так, некоторые его книги - это в действительности собранные в единое целое его ранние статьи. Почему в начале своей научной деятельности Корбен остается в тени и практически незаметен в научных академических и интеллектуальных кругах Запада?

Если подходить критически к работам Корбена, то нельзя дать однозначный ответ на этот вопрос.

Если бы Корбен написал все свои работы за 50 или 30 лет до того, как вышла в свет его основная работа, они не оказали бы большего влияния, как это случилось в настоящее время. Ибо его читатели ещё не родились, или же находились в положении, когда не могли понимать всего сказанного им (были детьми). Сам автор, как личность, может быть, не имеет большого значения, но имеет значение исламская философия, умело представленная им.

Конечно, мы ещё не достигли достаточного уровня, ибо часто даже не можем провести различие между ученым и исследователем, между знающим и подражающим. Однако все же значительные перемены произошли, и у нас, что не может не радовать (9). Европейцы, как раньше, уже не могут обвинять других и проявлять высокомерие по отношению к чуждой им культуре и науке. Именно поэтому они по-другому смотрят на традицию неевропейских народов.

Несмотря на то, что подобные мнения о восточных народах, в частности, основываются на очень слабых принципах, мы здесь не хотим привлекать внимание западных ученых к мировоззрению мусульман. Достаточным будет и того, что влияние мусульманской философии в настоящее время, бесспорно, выросло, и это влияние произвело определенный фурор в кругах интеллектуалов на Западе.

Возможно ли, что исламская философия может перевернуть сознание западной публики? Возможно, оно даже окажет определенное влияние на различные отрасли науки на Западе. Мы даже не имеем четкого представления, какое может оказать воздействие наша философия на западное мышление в целом.

На основании прошлого опыта мы видим, что всякое влияние исламской философии на Западе возвращалось с пользой к самим мусульманам.

Однако мы обращаемся к исламской философии не только поэтому, мы не хотим представлять ее западной публике с подобными целями.

Если же мы встречаем некоторое недовольство Западом (в среде мусульманских мыслителей), мы скажем, что преграды для взаимопонимания чаще всего исходят от самого Запада. Именно Запад стал причиной недопонимания между нашей историей и философией прошлого поколения. Все это стало следствием того, что мысль и интеллектуальное мышление в целом на Западе стало ослабевать. Это, в свою очередь, играет определенную негативную роль в исследовании различных причин.

Вследствие отсутствия существующей необходимости, если мы на протяжении истории не сможем обратиться к простым и важным вопросам философии, так и останемся в позиции следующего, а не ведомого. Ибо недостаточно теоретических знаний о философии и суфизме, которые нам дает только определенное высокое положения.

Философия, где основой является интеллектуальное мышление и рациональный метод, не имеет права превращаться в науку, где законная сила есть не что иное, как представление и эфемерные идеи самого человека (10), и в будущем она будет зависеть именно от подобных положений и принципов.

Всякая цивилизация имеет основы, берущие свое начало в мыслях и идеях человека, древо размышлений же имеет основания только в истине.

Необходимо на основании божественных щедрот и благодати, разбросанных по земле, воспитывать молодое поколение на основании традиции. Где подобная почва? И каковы эти щедроты? Да, подобная земля в наших руках, но в то же время она не в нашем пользовании. Она ближе к нам, чем какая-либо другая вещь, несмотря на то, что мы не имеем с ней достаточную связь и привязанность. Мы не можем говорить о ее сути, но ощущаем ее своими чувствами. Внешнее проявление этой земли, на которой должны вырасти деревья наших мыслей и идей - историческое прошлое и идеи прошлой истории. Когда же мы с вами свяжем себя с этой историей истинными связями?

Когда мы обращаем на прошлое свое пристальное внимание, возможно, часто считая философские идеи прошлых поколений чистой традицией, копирующей древнегреческую философию, это не приносит никакой пользы или вреда. Существуют расстояния, преграды, препятствия между нами и прошлым поколением, однако это дает смелость отрицателям и пессимистам считать наших ученых следующими древнегреческой традиции.

Мало кто утверждал, что исламский гнозис и спекулятивное богословие (калам) находились под определенным влиянием и следовали другим традициям, не имея, однако ничего своего. Касательно исламской философии же мы постоянно слышим, что она находилась под определенным влиянием древнегреческой философии и не имела ничего своего.

Исламскую философию традиционно делили на две школы, которые, в свою очередь, не имели ничего существенного, кроме комментариев к работам древнегреческих философов и слепого следования им. Возможно, некоторые из наших критиков даже будут ссылаться на самого Фара-

би и его высказывания, подобные этому: «Если бы я жил во времена Аристотеля, я был бы среди его приближенных учеников». Или же они приведут в пример сон Сухраверди, в котором он видит учителя всех перипатетиков, т.е. Аристотеля, и у которого он спрашивает о самом выдающемся философе среди мусульман, а в ответ слышит имена - Баязид Бастами и Сахль Тустари.

Положение мыслителей во много раз превосходит положение простых философов.

Как нам прокомментировать данные высказывания? Разве Фараби или Сухраверди считали исламскую философию следствием и копированием древнегреческой философии, в то время как себя лишь толкователями древнегреческой традиции в философии?

Если действительно Фараби находится среди лучших учеников Аристотеля, то тогда он никак не может быть исключительно толкователем древнегреческой философии. Касательно своего высокого положения Фараби ничуть не преувеличивает и нисколько не ошибается. Неправильно считать, что быть среди лучших учеников Аристотеля есть положение недостаточно достойное…

В действительности вся существующая ныне философия основывается на методах, разработанных Аристотелем. Быть учеником школы Аристотеля наоборот доказательство самобытного мировоззрения и своего особого философского склада. Что же касается сна Сухраверди касательно истинных мыслителей, таких, как Сахль Тустари и Баязид Бастами, то это отдельная тема разговора, это только одно из инспиративных познаний самого Сухраверди, ибо его мистическое видение не имеет отношения к следованию мусульманской традиции древнегреческой.

Если уж считать, что исламская философия есть продукт влияния древнегреческой традиции, то надо рассмотреть вопрос о том, что мы имеем в виду под следованием.

Да, мистики считали философию следующей и подражающей, но они не имели в виду то, что некоторые философы подражают и следуют своим учителям, в то время как другие - образец в этом следовании. Но они считают, что философия основывается на интеллектуальном мышлении, а для мистиков, у которых нет рамок и ограничений определенными понятиями и категориями, подобные позиции сродни определенной зависимости.

بحث عقلی گر در و مرجان بود ان دگر باشد که بحث جان بود

Если рузумный спор будет подобен жемчугу и кораллу...
Подобный спор - это спор о душе...

Таким образом, суфизм и мистическая традиция в целом не рассматривают тему философии как следование.

Они считают следование и подражание частью сущности самой философии, несмотря на то, что разум сам по себе есть ведущий и ведомый, а не следующий. Философ и разум его, включающий в себя так называемый подробный или обстоятельный (исследующий) разум (عقل تفصیلی), является по своей сути ведущий и ведомый, а не следующий (11).

Однако подобный разум все же является следующим за протяженным (عقل بسیط) общим (عقل کل) и наставляющим разумом (عقل هدایت), правильнее сказать - берет помощь у них (12).

Философ в поиске довода несомненности (یقینی) и доказательств не следует мнению большинства, не опирается на индуктивный метод.

То, что мы имеем в виду под следованием, не является общепринятым.

Другими словами, разум не имеет свободы оттого, чтобы не быть «следующим», а быть ведомым.

Мавлави и другие мистики именно в этой связи подвергали философию критическим замечаниям. На первый взгляд казалось, что логика есть критерий для познания бытия, но критические замечания, касающиеся ограниченности разума, установили преграды для всякого истинного познания сути вещей.

Итак, когда говорят, что разум ведомый, говорят о его непосредственной сущности, когда же мы видим критику разума, то здесь необходимо понимать, что критикуются те мыслители, которые потребительский разум делают абсолютным критерием всякой истины.

На протяжении истории философии мы медленно, но верно, скатывались к потребительскому интеллекту. Это тот самый разум, который в наше с вами время приобретает самое важное место.

Однако же его основа никак не может быть прочной. Наоборот, с каждым днем он становится все более уязвимым.

Удивительным является и то, что именно с опорой на такой разум, который далек от познания самого человека, отрицается философия, мистическая традиция в целом.

Этот разум является второстепенным, он не берет помощи у протяженного разума (عقل بسیط), он не следует за разумом наставляющим (عقل هدایت), но следует общепринятым законам, и, в сущности, ни чем не отли-

чается от них. Именно такой разум, и те, кто использует его, принизили место и положение самого разума в целом.

Итак, утверждение тех, кто считает, что исламская философия есть продукт и копирование древнегреческой философии, в действительности есть мнение, которое появилось в новое и новейшее время на Западе среди востоковедов. Для опровержения данного мировоззрения нет необходимости в дискуссиях, определенных доводах и логических изысканиях. Достаточно для опровержения подобного утверждения немного поразмыслить и глубже познакомиться с исламской философией.

В свою очередь, автор этих строк не имеет цели утверждать, что прекрасно разбирается в исламской философии, но, все же, имеет общее представление о ней, в частности, о том, что Фараби является основоположником исламской философии. Данное утверждение не является основанным на фанатизме, национализме или тому подобном.

Обычно философию представляют набором общих моментов, которые переходят в основные, которые, в свою очередь, к сожалению, менее изучены в отличие от общих моментов в философии. Конечно, философы упоминают основные моменты, в противном случае они не могут заниматься исследованием частных принципов.

Диспут о том, являются ли те основы, на которых стоит исламская философия, общими с древнегреческой философией, или все же они имеют свои особенности и отличия, показывает нам частные и общие, а также основные и второстепенные моменты в философии. Если мы скажем, что исламские философы более подробно рассмотрели некоторые вопросы, чем их предшественники, все же это не будет означать, что они привнесли что-то новое, и назвать таких философов основоположниками в этой науке довольно сложно.

Что можно понимать под основополагающими принципами в философии? Какая философия может подходить под эту категорию вообще? Какие признаки и особенности имеет подобный философ? Если спросить у студентов и наших учителей философии о том, кто на их взгляд является наиболее выдающимся мусульманским философом, незамедлительно последует ответ: «Шейх Раис, т.е. ибн Сина и Садриддин Ширази (Мулла Садра)». Потому что их книги они читают и используют как учебное пособие в духовных семинариях и университетах.

Но в принципе необходимо сказать о том, что не может быть критерием то, что, если книги преподаются и читаются, это является свидетельством их соответствующего высокого положения. Обычно книги для пре-

подавания должны быть общего характера, и включать в себя все основные моменты.

Среди важных книг по исламской философии обычно называют «Ишарат», «Шифа» ибн Сины, «Асфар» Муллы Садра, которые имеют подобные особенности (13).

Но, все же, положение и важность этих произведений не были столь значимыми среди студентов и преподавателей.

Абу Али ибн Сина и Мулла Садра Ширази, достигнув высокого положения, когда они могли независимо и глубоко заниматься философскими исследованиями, стали писать книги, на которые будут впоследствии обращать свое внимание философы.

Нет никаких сомнений, что они являются в действительности выдающимися исламскими философами.

Откуда мы это понимаем?

Обычно, когда разговор заходит о высоком положении ибн Сины, Сухраверди, Муллы Садра, мы повторяем многими уже сказанные слова об их вкладе в исламскую философию.

Ибо пока мы не познаем тему исламской философии, не изучим произведения мусульманских философов, нам будет сложно судить о положении и значении того или иного философа.

Когда философ занимается глубоким и всесторонним исследованием, преподает студентам, а его философские работы привлекают внимание многих в религиозных центрах, его нельзя уже назвать в своей цивилизации и культуре одиноким. Когда люди знакомятся с его работами, это уже свидетельство определенного его влияния на данное общество и культуру людей.

В противовес тому, что говорят востоковеды и их последователи, мы утверждаем, что если бы в действительности исламская философия была бы только переводом и толкованием древнегреческой философии, такая философия не могла бы занять свое особое достойное место в культуре и цивилизации Ислама.

Соответственно преподавание подобной философии наряду с исламским правом, тафсиром, науками в области хадисоведения, методологии права (фикх усуль) были бы просто нереальными (14).

Влияние одного философа на науку и интеллектуалов вообще нельзя все же считать критерием его соответствующего положения и достоинства как философа. В особенности в исламской цивилизации, где философия занимала вторые роли, необходимо отстраниться от подобного заявления и быть очень осторожным в этом.

Вообще, влияние и важность одной философской школы нельзя сравнивать с критерием признания ее в обществе. Например, философская школа, не имеющая прочных традиций и вообще определенных основ, может иметь определенное влияние среди масс, как в начале XX века. Философия Бергсона имела большое влияние, так что его роль в философии стали слишком высоко оценивать. Мухаммад Али Фуруги в своей книге «Европейский путь мудрости» пишет, что после Декарта во Франции и Канта в Германии не было равных этому философу (т.е. Бергсону).

Без того, чтобы сделать определенные поблажки Бергсону, скажем, что только в то время получила распространение философия экзистенциализма Жана Поля Сартра, а философия Бергсона быстро поблекла на этом фоне.

Необходимо сказать, что в философии нельзя вообще опираться на общепринятые принципы. Соответственно результаты философских исследований, основанные на подобных доводах, не будут иметь ценности. Бергсон был исследователем, его можно ставить в один ряд с наиболее известными мыслителями, но будет несправедливо ставить его в один ряд с такими мыслителями, как Фихте, Шеллинг, Гегель, Кьеркегор или Ницше.

Бергсон не имел того влияния, которое оказали вышеперечисленные мыслители на западное общество.

С другой стороны, будет неправильно считать наличие последователей или, наоборот, отсутствие таковых критерием определенного влияния или отсутствие такового в обществе, ибо философия не оказывает своего влияния через личности, чтобы мы могли бы сказать, что чем больше последователей у философа, тем больше его влияние в обществе. Но влияние философии не ограничивается определенными личностями, но оказывает свое влияние на всю культуру и цивилизацию.

Правильно говорил Луи Лавель, что, если философия окажет влияние на общество, то порядок и ценности этого общества изменятся. Но, к сожалению, большинство людей далеки от этого, поэтому для них философия только пустые слова и непонятные тексты. Однако мы не собираемся вести здесь дискуссию, мы не ожидаем, что общая масса людей в одночасье заинтересуется философией Аристотеля, высшей математикой, свяжет себя с традицией и культурой древних греков. Но, все же, подобная связь существует…

Не дай Бог, если, ссылаясь на наших предков, вы будете говорить, что философия исключительно теоретическая наука. В свою очередь, Аристотель ставил философию выше других наук по причине того, что она

не дает никакой пользы человеку. Что имел в виду здесь Аристотель? Божественные знания, с точки зрения самой тематики, цели и конечного результата не могут быть средством для достижения определенных материальных благ. Это мнение Аристотеля имеет силу по отношению ко всей философии в целом, не имея в виду только особенности одной какой-либо философской школы.

Но ведь Аристотель не утверждал, что философия не имеет никакого влияния на общество…

Философия всегда играла большую роль на протяжении истории человечества, будучи основой культурного, общественного положения людей, оказывая свое влияние на обыденную жизнь.

Проблема в другом: какое влияние на общество оказала исламская философия? Т.е. влияние на общество мусульман, на обыденную их жизнь и их деяния.

Философия в исламском мире развивалась в основном в шиитской среде. Среди суннитов философия сыграла меньшую роль, т.е. в смысле влияния на общество. Можно даже сомневаться в независимости исламской философии в целом. Несмотря на то, что часто учителя не знают основу своих сомнений, и они не задумывались о связи философии и цивилизации.

Мы не будем пока касаться этого. Мы вернемся к прошлой своей теме. Известность Фараби, ибн Сины, Сухраверди, Насируддина ат Туси, Садруддина Ширази как философов появилась не только благодаря преподаванию их трудов. Произведения многих знаменитых ученых изучались в учебных заведениях, например, комментарий к «Хидая», но его автор Асируддин Абхари мало кому известен. Если студенты познакомились бы с Абхари, они не ставили бы его в один ряд с Фараби или ибн Синой. То, что известность, которую имеют эти мудрецы, пришла от выдающихся философов и распространилась в обществе, не является случайностью.

Однако вопрос заключается в следующем: чем отличаются философы между собой? У каждого в соответствии с его философскими взглядами отличные от других ответы, которые были даны на протяжении истории исламской философии.

Можно разделить философов на четыре условные группы:

1. В эту группу входит значительно количество философов. Эта группа ученых, которые имеют различные сведения, причем некоторые из них познавали частные вопросы интеллектуальных наук исключительно через книги. Они не углубляются в философские изыскания, им достаточ-

но общего знакомства с основными философскими принципами. У этой группы людей не спрашивают о том, что является критерием отличия философа от не философа. Ибо в лучшем случае, эта группа приведет доводы других известных ученых.

2. Это группа ученых-философов, число которых довольно незначительно, и с каждым днем становится все меньше и меньше. Эта группа - наследники подлинной философии, они - настоящие исследователи исламской философии. Они являются специалистами в различных вопросах и сведущи в новейших философских исследованиях. Они в то же время имеют свое независимое мнение по различным вопросам философии.

После Муллы Садра многие философы главным образом находились под определенным влиянием его учения, или же придерживались взглядов ибн Сины, его толкований многих философских тем.

Если у них спросят, в чем причина того, что одна философская школа сильнее другой, они, конечно, ответят, что сила в их независимом суждении и соответствующих доводах, основанных на этом суждении.

Философия, по их мнению, представляется в свете толкования «зачем и почему», как ответ на различные критические замечания. Мы прекрасно знаем, что ибн Сина, Насируддин ат Туси и Мулла Садра в своих книгах «Шифа», «Шарх Ишарат» и «Асфар» прекрасным образом использовали подобный метод для утверждения своих мировоззрений.

Однако когда они хотят упомянуть имя Фараби, они следуют традиции ибн Сины, который безмерно уважал и ценил Фараби. Эта группа мыслителей, для которых критерием правильности и неправильности служит определенный порядок вещей, они смешали понятия мыслителя и исследователя.

Насируддина ат Туси, которого часто называли именно мухаккик (исследователь), они ставят в ряды философов (15).

3. Это группа исследователей, которые достигли больших высот. В диспутах и научных дискуссиях они не следуют чужому мнению. Эта группа философов углубляется в частные моменты так, что при переходе из частных к общим вопросам они лучше усваивают и понимают основные философские истины.

4. Это группа философов, для которых жизнь имеет смысл в вопросах и ответах на различные философские вопросы. Между философами существуют разногласия, положение одних выше положения других, так, некоторые отрицают основы философии, заложенные до них, другие проникают глубоко в основные вопросы философии.

Исламская философия не отрицает древнегреческую традицию, но, в то же время, она не является следствием, переводом, толкованием и копированием древнегреческой философии.

Так, в исламской философии поднимаются вопросы, которые не рассматривались в древнегреческой философии.

Эти вопросы в древнегреческой философии были невозможны. Конечно, некоторые философские проблемы поднимались и рассматривались ранее, но в исламской философии они были рассмотрены в новом свете и по-новому.

Например, тема о первичности бытия или сущности не была подробно рассмотрена в древнегреческой философии (16). Данная тема связана с основой исламской философии. Говорят, что Платон верил в основу и первичность сущности, в то время как Аристотель считал первичным бытие по отношению к сущности.

Но древние греки возможное бытие (мумкин аль вуджуд) не считали составным из бытия и сущности, и поэтому не вели дискуссию о первичности бытия или сущности.

Другая тема, вызывающая особый интерес, - взаимосвязь вечности и временности (17), также о связи или отсутствии таковой между Творцом и творением.

Если Сухраверди не трактовал бы двойственность, присущую маздаизму и манихейству, через призму платоновской философии, не было бы дискуссии о первичности бытия или сущности как таковой.

Так или иначе, все возможные предпосылки уже были заложены в работах Фараби и ибн Сины. Имеет большое значение в истории исламской философии то, что последователи, скажем, спекулятивного богословия, принимали больше идею о первичности бытия, другие - идеи ибн Сины, третьи - первичность сущности по отношению к бытию (18). В том значении, что в мировоззрении Фараби и ибн Сины тематика первичности бытия или сущности были рассмотрены в широком и общем масштабе, в то время, как в работах Платона и Аристотеля эта тема также присутствовала, но пока исламская философия не получила свое распространение, данная тема оставалась в тени и не приобретала такой важности в философии в целом.

Существуют другие важные философские темы, которые впервые были рассмотрены только в исламской философии. Например, тема единства интеллекта – представляющего и представляемого объекта, тема квинтэссенциального движения объекта (19).

Недостаточно сказать, что Пифагор был убежден в единстве между интеллектом и представляющим квинтэссенциальное движение объектом, ибн Сина отверг данную теорию, а Мулла Садра снова возродил эту тему, дав ей новое дыхание и подкрепив философскими доводами.

Абу Райхан Бируни вообще увидел данную философскую тему в древнеиндийской философии, в частности, единство между интеллектом и представляющим квинтэссенциальное движение объектом, он считал неотделимыми друг от друга.

Если убрать из философии Муллы Садра тему квинтэссенциального движения объекта (20), тогда нарушится упорядоченность тем, касающихся подсознательного бытия мысли и представления (внутреннее бытие). Единство бытия, единство сущностей, первичность бытия и т.д. - все это рухнет как карточный домик.

Даже философское определение мудрости, которая взаимосвязана с квинтэссенциальным движением, не будет иметь такого большого значения, которое она приобрела в философии Муллы Садра.

Квинтэссенциальное движение не является высказыванием Гераклита и не соответствует теоретическому суфизму.

В действительности философия Муллы Садра представляет собой некий метод написания философских сочинений, но, ни в коем случае, как часть философии, которая была собрана из «лоскутков» философии прошлого поколения. Все эти дискуссии появились по той простой причине, что отношение и определение бытия вообще в исламской философии и философии древних греков серьезно отличаются друг от друга.

Возможно, кто-то задастся вопросом, если до конца рассматривать через подобную призму исламскую философию, можно ли представить, что единственным философом в истории исламской философии был Фараби, в то время как все остальные были лишь толкователями древнегреческой философской традиции. Подобное мировоззрение правильно, но лишь с одной стороны. Ибо история исламской философии, в общем, есть путь от общего к частному и более глубокому исследованию. Опять же с условием, что исследование нельзя путать с толкованием и комментариями.

При этом путь от общего к более глубокому пониманию и исследованию получает свое достаточное обоснование. Подобно тому, как в основах философии Фараби есть свое продолжение, в ней имеют место вопросы, вбирающие в себя мудрость философии перипатетизма, иллюминативной философии - ишрак, также особенности спекулятивного богословия и суфизма.

Говорят, что Мулла Садра имел очень много разногласий с перипатетиками, в особенности с Фараби, и мы, в свою очередь, не утверждаем, что Мулла Садра был когда-либо комментатором работ Фараби. В действительности то, что было в работах Фараби потенциально, уже присутствует в работах Муллы Садра.

Другими словами, доктрина первичности бытия (اصالت الوجود) – неизменность квинтэссенциального движения объекта - (ثبوت حرکت جوهری) – временность физического тела и вечность души - (حدوث جسمانی و بقاء روحانی) являются очень важными и необходимыми темами в работах Садруддина Ширази.

Таким образом, образуется общее представление Фараби о методе и пути соединения с истиной.

Если бы Мулла Садра не познал бы глубины исламской философии, он, несомненно, не смог бы создать фундаментальную философскую концепцию, в которой были бы собраны рациональные доводы и чисто религиозная позиция, вместе соседствовали бы инспиративное познание несомненности и логические доказательства. Итак, несмотря на то, что в философии Муллы Садра довлеет классическая логика, важность его философии заключается отнюдь не в ответе на критические замечания и некоторые философские вопросы, но в замечательных доводах, где основа строится на рациональном мышлении и духовной инспирации.

Несомненно то, что философы и исследователи в большинстве своем ссылаются на работы Муллы Садра, занимаются их преподаванием.

Обращая внимание на вышесказанное, я не считаю, что положение Муллы Садра в истории исламской философии менее значимо, чем положение ибн Сины. Но, с другой стороны, ибн Сина более известен на Западе, а Мулла Садра (Садруддин Ширази), кроме как в Иране, практически неизвестен даже в исламских странах.

Однако один из исследователей Египта, Али Сами - издатель книги Муллы Садра «Асфар» считал, что это - книга по истории исламской философии!

По всей видимости, по той причине, что Мулла Садра приводит в этой книге мнения различных мусульманских философов, Али Сами и стремится доказать свою точку зрения.

Что касается книги «Асфар», то она не является книгой по истории исламской философии, и Мулла Садра не ставил цель написания истории философии как таковой. Таким образом, известность Муллы Садра в Иране и незнание его в других странах не может быть критерием его положения как философа.

Если же мы возьмем подобный критерий за основу, имея в виду Фараби (к сожалению, большинство книг написаны именно с такой позиции), мы не можем назвать Фараби основоположником исламской философии. Все это происходит оттого, что Фараби даже менее известен на Западе, чем другие философы (21). Такой подход к пониманию - лишь свидетельство небрежного отношения к философии, т.е. к ее фундаментальным основам.

В действительности основоположником или зачинателем в философии является тот, кто закладывает ее основы и главные философские принципы.

Считаю нужным обратить ваше внимание на некоторые моменты, которые, к сожалению, были в стороне и на которые не обращали особого внимания многие исследователи и ученые.

В начале книги мы упомянули, что некоторые вещи нуждаются в отдельном разъяснении и даже возможно в отдельных книгах. Ранее мы уже говорили, что обучение и преподавание исламской философии является очень важным, но в наше время, мы все же нуждаемся в изучении именно истории исламской философии и в тех знаниях, которыми располагали наши прошлые поколения.

Под историей исламской философии мы, конечно же, не имеем в виду исключительно разъяснение мировоззрений философов прошлого в порядке определенной исторической хронологии. Само по себе подобное знание лично у нас вызывает довольно большие сомнения. Но мы под историей исламской философии имеем в виду, прежде всего, исследования сущности исламской философии, особенностей и причин ее зарождения. То, что мы говорили о наиболее известных мнениях касательно философии и мусульманской философии в частности, по большому счету не является неправильным. Но в действительности более важным является познание ее основ и фундаментальных изначальных положений. В свою очередь, наша цель не будет достигнута, если только наша интеллектуальная устремленность не будет ограничиваться определенными основными философскими понятиями. Ибо подобный путь - это путь от цели и устремлений к определенной основе. Без подобного пути мы не можем быть «одной крови» и говорить на одном языке с философией, т.е. понимать ее.

Даже можно сказать, что продвижение от частных и второстепенных вопросов философии к фундаментальным - одно из основных условий понимания того или иного философа, автора той или иной книги. То, что

мы рассматривали в общем, без того, чтобы вдаваться в детали касательно философии Фараби, имеет прямую связь с основными и фундаментальными принципами его мировоззрения.

Мы не видели ни одного из мнений в мировоззрении Фараби, которое бы ни вбирало в себя основные принципы его философии. Исключением являются вопросы касательно знания, особенностей и свойств человеческой души, единства интеллекта и познаваемого объекта (اتحاد عاقل و معقول) - все это имеет свои определенные свойства. По мнению некоторых исследователей, эти отличительные особенности имеют определенное влияние эллинской традиции.

Мы все реже и реже видим подобные «отличительные влияния» в философии ибн Сины, Сухраверди, Насируддина ат-Туси и Садруддина Ширази (Мулла Садра).

С другой стороны, исламская философия приобретает свои определенные очертания и особенности.

Вторая и третьи части этого труда посвящены философии гражданской политики (22) Фараби. Здесь мы рассматриваем главным образом отличительные особенности философии Фараби в сопоставлении с политической философией Платона и Аристотеля.

Были рассмотрены отличия праведного города «второго учителя» от других философских представлений о совершенном обществе, в том числе в сравнении с утопической философией нового времени на Западе. Отличие двух частей от четвертой части нашей работы, в особенности при рассмотрении политики праведного города, было как по причине следования методу традиции известных философов, которые обращали на это свое пристальное внимание, так и чтобы более точно понять цели и задачи Фараби в данном его мировоззрении.

Особенно интересна связь целей Фараби в данном разделе с основами его философских мировоззрений, также интересно рассмотреть становление основ исламской философии на практике в противовес ее теоретическому методу.

Возможно, кто-нибудь скажет, что совершенный или праведный город Фараби, основанный на теоретическом методе философии, соответствует мировому порядку, и совершенный или праведный город является абсолютной абстракцией.

Однако же Фараби не ведет дискуссию, чтобы показать связь праведного города с мировым всеобщим порядком в мире, и таким образом показать и доказать связь истинности с реальностью.

Но его упор делается главным образом на то, что еще не было такого города, который можно было бы назвать абсолютно совершенным во всем.

Никто, в том числе и Фараби, не считали, что совершенный город или так называемый город-утопия, обязательно должен иметь реальное присутствие в мире. Но цивилизации в каждый период исторического цикла удивительным образом приближаются к совершенному и праведному городу или так называемой утопии. Положение человечества и метод его интеллектуального мышления в такой цивилизации имеет свое отражение в праведном городе Фараби.

Нами было указано в третьей части, что западное общество, описанное в «Фаусте» Гёте (конечно, сам «Фауст» не может быть утопией), очень близко к тому пониманию совершенного города, которое указал Фараби.

Понимание этого значения, возможно, приведет нас к вопросу о том, какое отношение существует между нашим временем и различными идеями. Но подобные вопросы, которые в своей основе являются вступлением для «освежения» мысли, не могут не быть началом для знакомства с мировоззрением прошлых поколений.

Первая, вторая и третьи части данной работы в своей основе являются независимыми друг от друга статьями, но, тем не менее, они были написаны с целью указать на высокое положение Абу Насыра аль Фараби в истории исламской философии.

В четвертой части данной работы и результатах этого исследования наши цели проявились достаточно полно.

Данное исследование имеет, конечно, множество своих недостатков, некоторые из этих просчетов - частичные и частного характера. Если бы издание этой работы было бы отложено, и была возможность еще раз просмотреть эту работу, несомненно, я бы внес свои коррективы и исправил многие недочеты и неточности.

Что касается общих и значительных недостатков моей работы, то без вмешательства известных ученых и философов, думаю, исправление данных недочетов было бы сложным. Несомненно, что поднятые в данной работе вопросы не являются новыми, но, тем не менее, многие неоднозначные ответы на них не рассматривались ранее.

Автор этих строк не стремился доказать что-либо здесь, тем не менее, эти строки не писались с абсолютной убежденностью и несомненностью в правильности написанного.

На том основании, что я люблю философию, живу ею, я пишу со страхом и волнением, но этот страх не является страхом сомнения. Я очень

благодарен читателям. Я благодарю доктора философии Сейид Хусейна Насра, который оказал мне поддержку при написании этой работы. Также я благодарен своему другу, доктору философии Хади Шарифи, под руководством которого и была издана данная работа. Также хочется поблагодарить доктора Раджаб Али Абдалиёна, оказавшего услуги в редакции данной работы.

Часть 1

Биография и мировоззрение Фараби

К сожалению, мы не располагаем достаточной информацией о жизни и биографии Фараби. Общие сведения указывают на то, что Фараби был аскетом, посвятившим свою жизнь философии, учебе и изучению различных наук. Поговаривают, что он в конце жизни обратился в суфизм, ибо стал отстраняться от общества и общения. Какова бы ни была правдивость данного утверждения, будет все же неправильным считать Фараби суфием. Ибо отстраненность от общества и затворнический образ жизни не имеют отношения ни к суфизму, ни к Фараби. Мы практически не видим в истории исламской философии примера, чтобы человек, будучи высокой нравственности, посещал бы собрания и пиршества развратных людей. Однако многие мыслители не отстранялись полностью от мира сего, но вели аскетический образ жизни. Можно, пожалуй, привести только пример Лейбница, имевшего славу и уважение, но умершего в одиночестве, и на похоронах которого присутствовал только один человек.

Но было бы неправильным предположить, что философия в целом или философы, представляющие ее, не обращали бы совсем внимания на материальный мир, и их не волновал бы простой быт и прочие обыденные человеческие проблемы. Определенную отстраненность их от мирского нельзя расценивать как всецелую вражду с простым народом или невнимание к чаяниям простых людей. Скорее всего, из-за постоянных размышлений и глубоких исследований они не находят достаточно времени для обыденных проблем и разговоров. Но своими размышлениями и идеями они дают свет простым людям.

Они мало говорят о простых привычных вещах, но если бы не было этих мыслителей, обыденная жизнь потеряла бы всякий смысл и цели.

Фараби, подобно большинству философов, провел свою жизнь за изучением, исследованием и написанием научных трудов. Известно, что он родился в Васиджe в пригороде города Фараба (23), и вместе со своим

отцом, который был военным, направился в город Багдад. В Багдаде он учился у известных ученых того времени, изучая арабскую литературу, логику, математику и философию. Однако Фараби не хотел и не мог оставаться в Багдаде, возможно по той причине, что с начала периода правления халифа Мутавакиля отношение к философии в корне изменилось, на философию смотрели не просто настороженно, но даже часто враждебно. С другой стороны, Фараби считал, что если человек не находится в праведном и совершенном городе, он должен покинуть ту местность, в которой живет...(т.е. مهاجرت).(24)Он покидает Багдад, и определенную часть своей жизни проводит в путешествиях. В конце своей жизни он прибывает к Сейфу Дауле Хамдани, шиитскому правителю, который выказал ему большое уважение и дал определенные привилегии (25).

Другие исследователи-историки, опираясь на существующие исторические факты, т.е. связь Фараби с шиитским правителем, а также написанные им трактаты касательно имама и имамата посчитали, что Фараби был шиитом по вероисповеданию.

Мы не можем с уверенностью говорить о том, был ли Фараби шиитом или нет, возможно, даже подобное мнение не является правильным.

Но то, что мы знаем наверняка – это то, что философия Фараби не имеет никакого оотношения и связи с суннизмом как таковым.

Даже мутазилиты, которых принято отстранять от суннизма, не имели связи с шиитами.

Ибо с периода Абу Хасана Ашари сунниты в основных вопросах религии следовали Ашари, второстепенные вопросы религии они ограничивали рамками 4 мазхабов – имамов (26).

Фараби подобно другим философам своего времени не придерживался суннитского мировоззрения. Хотя в книге «Фусус аль Хикам (27)» Фараби (28) пишет о примере первичности в достоинствах на примере первичности Абу Бакра над Умаром.

Такие примеры (особенно то, что в другой своей книге «Общее между мнениями двух мудрецов» он не ссылается на подобные примеры), не могут быть доводом того, что Фараби придерживался суннитского мировоззрения.

Но с другой стороны, ни шииты исмаилиты, ни имамиты (29) не приводят подобные доводы как утверждение того, что Фараби был из их числа в вероисповедании (30).

В любом случае, философия в исламском мире сжилась или «срослась» с шиизмом, в чем нет никого сомнения. С периода Насируддина ат-

Туси и далее большинство философов в мусульманском мире были именно шиитского вероисповедания, следовательно, возможность шиитского вероисповедания Фараби, в любом случае, имеет большую вероятность, на том основании, что в суннитском мире философия была под запретом, в то время как в шиитской среде она процветала.

Даже консервативные шиитские фукаха (законоведы шариата), хоть и имели иногда трения с философами, всегда шли на компромиссы и научный диалог с ними. Именно поэтому в Иране как в обществе с шиитским населением, были заложены все основания для процветания философии и свободомыслия в целом.

Необходимо сказать, что и суннитский мир полностью не порвал с философией, постепенно в суннитском богословии (калам) философия стала занимать весомое место и иметь сильное влияние. Современное же богословие суннитов практически смешано с философией.

Так или иначе, в IV веке по лунной хиджре Фараби не мог оставаться в Багдаде и переселился вначале в Египет, а затем в Шамат (Шам (31)). Потом он перебрался в Дамаск, а в 339 году лунной хиджры, что соответствует 950 году по христианскому летоисчислению, в возрасте 80 лет он покинул этот бренный мир и был похоронен в окрестностях Дамаска.

Мы не знаем точно, занимался ли Фараби преподавательской деятельностью или нет, ведь кроме одного из его учеников по имени Абу Закарийя Яхья ибн Адди мы не знаем более никого. Абу Закарийя также покинул Фараби и примкнул к школе Рази.

Однако Фараби называют вторым учителем. Это очень важно и символично, ибо первым учителем был Аристотель. Мусульмане так называли его, потому что такая наука как логика и все, связанное с ней, было объединено в одно целое именно Аристотелем, он укрепил основы логики так, что она стала вступительным звеном к любым знаниям и наукам. Что касается второго учителя то, примерно по таким же причинам и критериям, его стали называть вторым, следующим за первым.

Все вышесказанное можно резюмировать в нескольких словах: Фараби уделял особое внимание логике и рациональным доказательствам, он переводил, анализировал и исследовал работы Аристотеля и комментировал их. Здесь мы считаем, что нет необходимости искать причины того, почему ему была дано такое имя как второй учитель, потому что какова бы ни была основная причина этого имени, нет никаких сомнений, что Фараби был основоположником исламской философии. Но, ни в коем случае, он не позиционируется как толкователь и комментатор древнегреческой философии.

После того, как Фараби изучил древнегреческую философию и исламские науки своего времени, он смог с легкостью высказывать свое мнение по тому или иному вопросу в области философии. Он доказал, что с упором на рациональное мышление и классическую логику возможно достигнуть истины. Если же в одном каком-либо вопросе философия имеет между собой разногласия, в действительности эти разногласия происходят из-за различных мнений на один и тот же вопрос, в то время как суть проблемы и ответ на нее один.

Недостаточно было сделано исследований о том, почему Фараби прилагал усилия для объединения различных мнений. Но исследователи главным образом пытались найти ссылки на древнегреческих философов в работах Фараби, чтобы таким образом доказать «доказанное», что Фараби - только толкователь и комментатор древнегреческой философской традиции. Как будто исключительно следование и толкование может стать основой для написания новых книг и возникновения новых идей.

Все, что было сказано об источниках, на которые ссылается Фараби, то они не является полными, есть произведения неупорядоченного характера. Только в двух случаях из тринадцати, например, в книге «Джам (32)» есть ссылки Фараби на древнегреческие источники.

И это нормально, когда Фараби прилагает усилия для того, чтобы объединить мировоззрения в одну упорядоченную концепцию.

Книга «Джам» не является философским «подражательством», цель которой только разъяснение мировоззрений своих учителей (т.е. Платона и Аристотеля), но в действительности это есть начало исламской философии как таковой.

Мы совершим большую ошибку, если не будем обращать на это свое внимание и книгу «Джам» посчитаем только толкованием мировоззрений Платона и Аристотеля, но не философского мировоззрения самого Фараби.

Обращая внимание на метод написания этой книги, мы видим только внешнюю сторону, написание же книги необходимо считать мировоззрением самого автора. Ибо сам автор (Фараби) обозначил причины написания книги, где, казалось бы, нет проведенной исследовательской работы.

Фараби говорит: «Некоторые думают, что философы касательно создания мира (مبدا عالم), касательно креацианизма и манифестации имеют между собой разногласия, я хотел ответить на эти критические замечания и показать то, что великие учителя философии на самом деле не имели между собой разногласий в данном вопросе. Если же между ними и были разногласия, то это разногласия в некоторых частных вопросах. Также

причиной недопонимания в этих вопросах стали неправильные комментарии». Необходимо понимать, что имел в виду Фараби под правильным толкованием.

В книге «Аль Джам» Фараби приводит 13 важных на его взгляд моментов, которые на первый взгляд кажутся разными в мировоззрении Платона и Аристотеля. Эти важные моменты Фараби разъясняет с позиции, на которой он сам лично находится.

Один из историков исламской философии, разъясняя эту позицию, отмечал, что Фараби, главным образом опираясь на основные моменты, смог скрыть некоторые сложные и непонятные принципы, тем самым, он, ссылаясь на близкие философские темы, смог дать ответ на эти различия во мнениях.

Эти утверждения будут правильны лишь с одной стороны, ибо вообще философия дает один ответ на вопросы. Конечно, философия одного определенного периода может давать ответы, близкие по смыслу, и тогда толкователи могут делать определенные свои изыскания, исходя их того или иного положения. Так, Фараби приводит и частного характера доводы в своей логике.

Нам кажется, Фараби сделал определенное вступление в разрешении некоторых спорных моментов мировоззрения Платона и Аристотеля для того, чтобы свою философию сделать абсолютной философией, где религия, богословие, право и все религиозные науки в целом должны соответствовать этой философской традиции.Так, конечная цель философии Платона и Аристотеля - счастье для человека.

В работах Платона и Аристотеля Фараби видит доказательство единства между философиями вообще. Фараби приложил много усилий для того, чтобы связать экспериментальные и практические знания с их теоретическими составляющими. Фараби пытается показать, что практически науки должны быть первичными по отношению к теории.

Управляющий праведным городом Фараби лишь ищет помощь у философии и теории. Фараби, подобно Платону и Аристотелю, считает философию наукой на том основании, что она просто есть.

Свою философию он представляет в особом рациональном мире и мире творений, так что ни что не выходит за рамки данных мировоззрений. Эту тему ни в одном из своих произведений Фараби не оставил без внимания. В своей книге по логике он не ограничивается только интеллектуальным исследованием и рациональным методом. Он начинает исследования литературы, арабской грамматики, считая их следствием ло-

гики. Так, в частности, Фараби писал: «Различие логики и арабской грамматики в том, что арабская грамматика является исключительно относящейся к определенному народу (в данном случае арабам), в то время как логика является законом и разъяснением вещей на языке человеческого интеллекта, соответственно, для всех народов и обществ». Начиная рассматривать с точки зрения терминологии интеллектуальный язык, Фараби указывает на то, что он является самым обширным и многообразным, и заканчивает тем, что приводит рациональные доводы. Исследование общих моментов является прерогативой логики, которая имеет очень близкие связи с метафизикой и философией.

Рассматривая общие вопросы, логика разъясняет виды философских знаний, обозначает и разъясняет их особенности.

Мы прекрасно знаем, что в Средние века в Европе вокруг общих положений шла ожесточенная борьба. Так, одни считали, что общие принципы есть только название и термины, другие - что общие положения существуют во внешнем мире. Третьи - что они существуют только в человеческом сознании и мысли. С точки зрения Фараби разум и интеллект есть то, что отделяет общее от частного. Однако это не означает, что общее не может быть первичным по отношению к частным моментам.

В действительности мнение и мировоззрение Фараби касательно общих и частных моментов вбирает все три мировоззрения средневековых философов на Западе.

Т.е. он считал, что общее ранее множественности, т.е. общее во множественности и вместе со множественностью. Бытие не предмет, который будет правильным по отношению к действенному бытию. Что касается бытия, то на вопрос является ли оно предикатом истинного характера, отвечает, что нет, это не предикат истинного характера. Но это только связь между предметом и предикатом, и ее невозможно искусственно накладывать на определенные вещи вне нас. По мнению Фараби, бытие едино с сутью (33) исключительно путем интеллектуального мышления, только возможно отделить бытие от ее сущности (но, опять же, только на уровне мышления).

Когда Фараби говорит, что бытие - часть сущности и тут же отрицает бытие после сущности, это не должно пониматься как то, что бытие и сущность - одно целое, что они неотделимы друг от друга, или то, что бытие есть акциденция сущности, но как бытие акциденция, «добавленная» к сущности. Ибо, во-первых, возможно отделить бытие от сущности, во-вторых, представление сущности, как, например, человека, не являет-

ся обязательным присутствием его бытия. Такое отношение Фараби непосредственно связано с бытием возможным (34).

Фараби делит бытие на обязательное бытие и возможное.

Суть обязательного бытия представляет собой одно целое с ее сущностью (ماهیت) и сущим (وجود), и при этом не имеет для себя причины, но именно она есть причина всего возможного бытия.

Что же касается возможного бытия, то это бытие нуждается в своей причине. На том основании, что повторяющийся цикл (без причины) является недостоверным, таким образом, невозможно, чтобы причинно-следственная связь была беспрерывной и вечной, не имеющей начала и конца. Следовательно, концом является причина всех причин (علت العلل), достигающаяся в конце обязательного бытия, которое вечно и является абсолютной истиной. Следовательно, временность (حدوث), изменение (в соответствии с движением и временем) не имеет там места.

Абсолютный разум, знающий и познаваемый, абсолютная добродетель, и Он есть довод всякой вещи, первопричина бытия.

Обязательное сущее (бытие) есть единое целое, не имеющее для себя сотоварища. Если бы имел место сотоварищ (т.е. было бы два обязательных бытия), это создавало бы необходимость того, чтобы между ними были бы единые и различительные особенности, даже притом, что во всем они были бы едины. Ибо в случае полного единства возможность двойственности отпадает вообще. Если же они во всем отличны друг от друга, то они просто не могут быть обязательным бытием по той причине, что единое не может иметь множественности.

Доводы, которые приводит Фараби в доказательство существования Бога, некоторые доводы «инни» и «ламми» (35), при этом доводы с упором на причину, чтобы доказать следствие, Фараби считает более сильными и важными, чем доводы «инни».

Ибо в действительности доводы «ламми» (индуктивный и дедуктивный методы) - это, по мнению Фараби, путь от причины к следствию, в то время, как доводы «инни» - это путь от следствия к причине. Если даже он начинает с доводов «инни», то это только по той причине, что наш ограниченный интеллект легче понимает данный довод, нежели довод «ламми».

Другой особенностью доводов «ламми» является то, что в порядке сверху вниз ниспослания сущего, мы видим, что все что ни есть, непосредственно связано с Ним и непосредственно зависит от Него.

Таким образом, Фараби считал, что от единого не может исходить ни что другое, кроме как единое. Следовательно, первое, созданное Им, есть

единое и это - первый интеллект (عقل اول), причина ниспослания или создания первого интеллекта в том, чтобы он мог «осознавать» себя как обязательное бытие.

В то время как был создан первый интеллект, и таким образом он в очередном следовании также «осознает» божью суть и себя, создается второй интеллект - «акл сани», общая душа – (نفس کلی), или первое астральное (мироздание) – (فلاک اول).

Этот порядок продолжается до периода создания десятого интеллекта (فلاک قمر).

Эта поэтапная цепочка (سلسله) девяти интеллектов (акл) включает действенный (действующий) интеллект (عقل فعال), расположенный во «втором ряду» порядка бытия. Фараби называет их бытием второго порядка (вторичное – موجودات ثانوی).

В третьем порядке находится действенный разум (интеллект), т.е. десятый разум, управляющий миром. Именно он есть тот, кто соединяет мир возвышенный (عالم علوی) с миром материальным (سفلی).

Душа на четвертом этапе этой цепи создания делится на число человеческих душ. В данном случае Фараби не принимает точку зрения Платона о том, что душа является извечной (قدم), но души человеческие в связи со смертностью физической ее телесности также теряют свою извечность и становятся временными. Однако это не надо путать с точкой зрения Садруддина Ширази касательно временности физической телесности и вечности души - (جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء). Ибо Фараби не считает, что душа временна на основании физической телесности. Мировоззрение Муллы Садра опирается в данном вопросе на квинтэссенциальное движение тела (حرکت جوهری), в данном случае он принимает точку зрения Аристотеля, и подобно своему учителю считает, что душа есть облик материальной телесности.

Но, опять же, не принимает полностью точку зрения Аристотеля, что после физической смерти и душа становится тленной. Здесь мы не стремимся и не считаем необходимым более подробно останавливаться на этом вопросе. Достаточным считаем сказать то, что тема временности и вечности души в мировоззрении Фараби занимает особое место.

После души (نفس) форма (صورت) стоит на пятом этапе в стадиях мироздания, затем идет после нее материя, стоящая на шестом условном месте. Из слияния составляющих, материи и формы, происходит мироздание и вселенское бытие (کون و فسد).

Если мы посмотрим на эти условные стадии мироздания, мы видим три стадии, абсолютно свободные от физической материи. Они не связа-

ны ничем с материей. Три последующие, либо часть (جزء) физической материи, либо зависимы от нее. В свою очередь, материальный мир делится на шесть определенных частей, включая и четыре элемента, таких, как вода, огонь, ветер, земля.

В действительности это «путь» стадий мироздания от совершенства к упадку и несовершенству. От положения высочайшего к положению низшему.

Знания Фараби делит на представляемые (تصورى) и должные (تصديقى). В свою очередь, представления делятся условно на две части:

1.Представления, берущие начало и помощь у других представлений.

Например: Представление любого физического тела, вещи, требует необходимости представления высоты, ширины и глубины.

2. Представления, не нуждающиеся в помощи. Как представления бытия, т.е. возможного сущего.

Эти представления называются в действительности как первичные представлениия интеллекта (تصورات اوله عقل).

Когда Фараби говорит о представлении вообще, он имеет в виду ту часть из двух условных разделов, которая не нуждается в помощи других представлений.

Это значение также достоверно касательно должного или утвердительного знания в целом. Ибо должное знание опирается целиком на то, что мы знаем о нем до его условного утверждения. Так, например, когда мы утверждаем, что мир не есть вечное и извечно существующее, мы соответственно нуждаемся в дополнительных посылках, к примеру, что мир состоит из составных частей (مركب).

Что касается утвердительного или должного знания - (علم تصديقى), то необходимо сказать, что есть ясные, не нуждающиеся в доводах первичные знания (بديهى و اولى), соответственно, другие должные знания опираются на них.

Эти должные знания в действительности являются основой логического мышления. Подобно тому, как «понятна» основа причинности, или то, что общее больше частного. Если бы не существовали представления (تصورات اوله) и утвердительные должные первичные знания, то можно с уверенностью сказать, что не было бы вообще знаний как таковых.

Что же касается нашего познания существующего мира, то оно происходит, по мнению Фараби следующим образом:

1.Интеллект (разум) воспринимает формы вещей. Другими словами, вещи отражаются в интеллекте человека. Конечно же, их бытие (отраженных вещей) существует помимо их физической реальности.

2.Интеллект человека находится в состоянии потенциального (بالقوه). Когда же формы вещей воспринимаются человеком, интеллект переходит из стадии потенциального к действенному актуальному. Другими словами, познание есть восприятие и движение интеллекта от потенциального состояния к действенному. Это действие через связь с действенным интеллектом. Таким образом, знание вообще не даются человеку исключительно его собственными усилиями, но познание как таковое - это дар Божий. Человек через связь с действенным интеллектом, который свободен от материального мира, воспринимает общее значение вещей, таким образом, преобразовывает их от чувственных к понимаемым умопостигаемым.

Возможно, кто-то спросит, почему значение общего в действенном интеллекте повторяется? Мы знаем, что на основании мнения Фараби все вещи в форме знания находятся в первом интеллекте, который представляет собой божественное предопределение. Так как интеллект снисходит (или подвержен созданию) в поэтапном порядке, во всех их видах интеллект имеет свое присутствие. Некоторые ученые утверждали, что знание от первого (высшего интеллекта) снисходит к низшему, так что каждый из интеллектов по отношению к предшествующему является действенным, и по отношению к другому - бездейственным. Тот же интеллект, т.е. Бог, который находится в постоянном действии, никогда не может быть бездейственным, на том основании, что бездействие в мире интеллекта не имеет места вообще, поэтому невозможно говорить, что некоторые из материальных существ бездейственны касательно божественной манифестации.

Что же касается разума в самом человеке, то он имеет три условные особенности:

1. Интеллект, имеющий только потенциальную возможность (بالقوه). Как, например, способность принимать и понимать знания до того как начать определенное обучение. Но без обучения, знания не придут, а только останутся в потенциальной возможности без реализации.

2. Под действующим интеллектом (عقل با لفعل) необходимо понимать положение интеллекта в период осознания материальных объективных вещей вокруг, которое происходит через перцепции человека. Под влиянием божественной милости через действенный интеллект, т.е. акл фа'аль - (عقل فعال) начинает «работать» и действующий интеллект.

Эти два вида интеллекта Фараби определяет также как интеллект первичной материи (упорядоченный хаос), т.е. хайюла (هیولی) или как традиционное свойство интеллекта (عقل با لملکه).

Что же касается третьего интеллекта, то это интеллект «вытекающий», т.е. «дающий», приносящий пользу - акл мустафод (عقل مستفاد).

На стадии положения «акла мустафода» - (عقل مستفاد), т.е. «дающего», интеллект может познавать нематериальные формы, т.е. свободные от материи (مجرد). Таким образом, различия между интеллектом первичной материи, действующим интеллектом - (عقل با لفعل) и так называемым «дающим» - «акла мустафода» - (عقل مستفاد) в том, что рационально познавать данную «реальную» действительность может непосредственно только действующий интеллект - (عقل با لفعل). В то время как «дающий» интеллект - нематериальная форма.

Таким образом, положение интеллекта «дающего» намного выше, чем действующего. Вообще самая высокая точка познания человека осуществляется посредством дающего интеллекта. Те, кто не могут достигнуть положения «дающего», должны перейти грань интеллекта бездейственного и вступить на путь отстраненности от материального мира, таким образом, соединиться с действенным интеллектом (عقل فعال) так, чтобы между ним и действенным интеллектом не оставалось никаких посредников. Тогда человеку открываются сокрытые тайны мироздания, именно тогда, по мнению Фараби, душа (достигшая такого положения) получает вечность, где нет более смерти. Подобные души Фараби называет божественными. Но душа простого человека не может достигнуть подобной духовной высоты, если только не помощь действенного интеллекта, который оказывает поддержку, будучи посредником между нематериальным и материальным мирами. Все это Фараби разбирает на основании примеров.

Так, соотношение действенного интеллекта и интеллекта потенциального подобно соотношению солнца и человеческого глаза.

Это потому, что в темноте человек не может видеть, хотя глаза его совершенно здоровы, однако они не способны различить хоть что-то во тьме. Только свет помогает глазам видеть, именно тогда зрение приступает к действенному своему положению. Также и действенный интеллект должен давать человеку свет знания для того, чтобы приводить его в действие.

Все вышесказанное относится к теоретической стороне интеллекта. Фараби также раскрывает и практическую сторону вопроса.

По его мнению, практический интеллект не может быть независим от теоретического. В своей книге «Обучение счастью (36)» Фараби делит достоинства человека на:

1. Теоретические.
2. Интеллектуальные.
3. Моральные.
4. Практические.

Последние два (моральные и практические) следуют за теоретическими и интеллектуальными достоинствам. По мнению Фараби, отличить добродетель от зла без теоретической и интеллектуальной работы невозможно.

В одной из своих работ Фараби подчеркивает, что тот, кто имеет правильные достоверные знания, но при этом не будет осуществлять практических действий на основании этих знаний, лучше того, кто совершает добрые деяния (практические действия), но не имеет знаний о теоретической и интеллектуальной стороне данного дела.

По мнению Фараби знания являются основой бытия творений, сохраняют порядок в мироздании и служат основой праведного города.

Философом, по мнению Фараби, является тот, кто обращается к Богу через знания для упорядочивания состояния праведного города. Таким образом, посредством знаний и философии человек обращается к упорядочиванию праведного города.

Соотношение упорядочивания праведного города, с одной стороны, и политика в нашем понимании - с другой, не имеет аналогов в западной терминологии.

Правитель праведного города не следует общественным нуждам и страстям людей. Но он выступает в качестве учителя и управляющего этим городом. Он обеспечивает жителей всем, что способствует счастью и процветанию. Можно ли сказать, что правитель праведного города Фараби подобен правителю в мировоззрении Платона?

В будущих главах мы дадим ответ на этот вопрос. Мы скажем, что Фараби хоть и признает себя учеником Платона и Аристотеля, тем не менее, не является последователем их метода. Несомненно, Фараби – философ, имеющий свою собственную философскую позицию и, бесспорно, он - основоположник философии на мусульманском Востоке.

Сноски:

1.Имеется в виду то, что в современном обществе часто не приводятся необходимые доводы, но полностью делается упор на красноречие и софистику.

2. Эти строки я писал тогда, когда мне посчастливилось ознакомиться с работами Джаладдина Аштиани, который написал прекрасные доводы, опровергающие мнение тех, кто считает исламскую философию следствием и толкованием древнегреческой философии. Если даже и

ранее уважаемый Ашгиани хоть и не прямо, но давал ответы на подобные высказывания, в последнее время такие ученые, как Анри Корбен и Хусейн Наср с успехом ответили на многие подобные критические замечания.

3. С начала истории исламской философии до периода Муллы Садра, мы имели прекрасных исследователей, мыслителей-философов. После Муллы Садра были другие мыслители, но они не достигали его положения. С периода, когда мы познакомились с западной философией и культурой в целом, философские исследования вообще пошли на убыль. Достойных исследователей становилось все меньше и меньше. Но занимающихся исследованиями в этой области в настоящее время все больше и больше. Ученые философы есть, но, к сожалению, их число незначительно.

4.Кстати, данные центры сыграли бы огромную роль в диалоге между Востоком и Западом и оказали бы большую услугу западным исследователям философии и истории философии. (От переводчика)

5.Итибаральная стадия, т.е. понятия и категории, выработанные непосредственно на интеллигибельном уровне, независимо от действительной реальности, и часто встающие в противовес ей как чувства, полученные не путем перцепций, а через представления, не имеющие с реальностью никакой прямой связи, например: многие посылки, выработанные в современной логике на основе данных представлений.

6.Англо-саксонский философ, родоначальник аналитической традиции в философии (вместе с Людвигом Витгенштейном, Б. Расселом). Он выступил с обоснованием так называемого неореализма «Опровержение идеализма», им разработан метод нового «логического анализа».

7. Имеется в виду в среде большинства мусульман мира.

8. Французский социолог, антрополог, религиовед, исследователь форм и функций воображения в культуре Нового времени.

9.Имеется в виду Иран и другие страны мусульманского Востока.

10. Итибари, т.е. не имеющее реальную законную силу (его антонимом служит истинное – хакики, основанное на конкретной объективной реальности).

11. Разум в целом образно можно представить в виде жидкости, где множество различных химических элементов. Иногда преобладает такой-то элемент, иногда другой, третий и т.д. Но это не предполагает при большом количестве одного элемента, отсутствие другого.

12.В одном хадисе от повелителя правоверных Али ибн Аби Талиба (алейхи салам!) приводится, что разум имеет две особенности, и это разум, отпечатанный и услышанный, без первого невозможен и второй.

13. Необходимо сказать, что книги для преподавания раньше были не такие как сейчас, т.е. были более сложны для понимания.

14. Если бы не было исламской философии, методология права, самое меньшее шиитский «Усуль фикх» не был бы так многообразен и объемист, какой он есть сейчас.

15.Это мнение исключительно принадлежит доктору Ардакани, что ат Туси является более исследователем, чем философом.

16.«Асалат аль вуджуд ва итибарийят аль махийят», - первичность бытия по отношению к сущности.

17.Т.е. манифестации и креационизма.

18.В работах Фараби можно встретить подобные мнения, так, в одной из работ мы читаем, что бытие представляет собой несущую страдательную форму, соответственно не являет собой истинность в ее подлинном значении. На основании подобного высказывания можно сделать вывод, что Фараби верил в первичность сущности по отношению к бытию (сущему). Но на том основании, что работы ибн Сины более подробно рассматриваются и используются, философы больше ссылаются именно на его произведения. В частности, признается истинность за убеждением в первичность бытия (вуджуд) по отношению к сущности (махийяту). Так, в книге «Ишарат» указывается как «вуджуд ва илалл», т.е. бытие и причина, как довод первичности сущно-

сти по отношению к бытию. В комментарии Кутбиддина ар Рази также мы с лихвой пользуемся доводами первичности сущности по отношению к бытию. Сабзавари, следуя методу и традиции Муллы Садра, ссылается на философский закон «не создавал Аллах вещь вещью, но создал»

Он этот закон использовал как довод и пришел к выводу, что бытие вторично по отношению к сущности. Противники первичности бытия говорят на основании подобного довода ибн Сины, что он не считал сущность составную, но протяженную.

19. اتحاد عقل وعاقل ومعقول□ حركت جوهرى

20.Субстанциональное движение вещи в себе.

21. Так, в частности, во многих книгах мировоззрению Фараби уделяется не более нескольких страниц.

22.Само название «Ас Сийяса аль мадина», букв. - «Политика города».

23. Фараб (Отрар) – средневековый город, развалины которого находятся в Южном Казахстане (Шимкентская область). (От переводчика).

24.Т.е. совершить переселение - хиджру (мухаджират).

25.Недавно Салахуддин Мунджид нашел нусхе, т.е. старинные рукописи, относящиеся к биографии Фараби. На основании этих рукописей Фараби покидает Багдад по причине начавшейся в городе холеры, и никогда не прибывал к правителю Сейф ад Дауле в город Халеб. Что касается встречи Сейфа ад Дауле и Фараби, то эта встреча произошла в Дамаске, а не в Халебе. Мунджид, опираясь на исторические свидетельства, отрицает мнение тех, кто считал, что Сейф ад Дауле читал молитву джаназа (заупокойную молитву) над телом Фараби. Мунджид считает, что Фараби скончался в 339 году лунной хиджры, и произошло это не в Шамате (Сирия), а в Византии (Бизанс). Таким образом, та незначительная информация о биографии Фараби, вероятно, нуждается в новом более широком исследовании.

26.Т.е. Абу Ханифа, Малик, Шафии и Ханбал.

27.Не путать с книгой ибн Араби «Фусус аль Хикам».

28.В примечаниях к статье Вальтазара я выразил свою точку зрения касательно правильности соотношения книги «Фусус» к Фараби.

29.Т.е. иснаашариты (двунадесятники) или джафариты.

30.Если только считать, что Фараби был зейдитом или кейсанитом (последние пользовались поддержкой и уважением в местности, где родился Фараби). (От переводчика). Однако подобные мнения не имеют под собой никакого основания.

31.Территория современной Сирии, Ливана, Палестины, Иордании.

32.Т.е. имеется в виду книга «Аль Джаму бейна райал хакимайн Афлотун ва Аристотелис».

33. Фараби был первым среди философов в истории философии, кто возможное бытие условно разделил на бытие как таковое и сущность (мохийят).

34.Т.е. мумкин аль вуджуд

35. т.е. доводы с упором на следствие, чтобы доказать причину – «инни», и доводы на причину, чтобы доказать следствие – «ламми».

Например, для довода «ламми»:

1. Этот металл подвержен высокой температуре.

2. Металл, подверженный высокой температуре, увеличивает свои внешние формы.

3. У этого металла изменились и увеличились внешние формы (довод «ламми»).

Для довода «инни»:

1. У этого металла увеличились внешние формы.

2. Всякий металл, имеющий увеличенные формы, подвержен высокой температуре.

3. Этот металл подвержен высокой температуре.

36.Само название تحصيل السعاده

Продолжение в следующих номерах журнала.

БОЙМАТОВ Л. Д.,

к. и. н., гл. н. с. Института экономики и демографии
АН РТ, г. Душанбе, Таджикистан

ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА ЧАГАТАИДОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIII - ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIV ВВ.

Научный обзор отечественной и зарубежной историографии монгольского периода истории Центральной Азии показывает, что углубленное изучение истории Чагатаидского улуса и положения народных масс еще не предпринималось; большинство исследователей ограничивались лишь сопоставительным анализом фактов, часто превращающихся в простое сравнение по аналогии, или же приводили отдельные исторические примеры.[80]

Данная статья посвящена проблемам политической истории монгольского государства в Центральной Азии на рубеже XIII - XIV вв.

Согласно В. В. Бартольду Чагатаидского государство в Средней Азии (Центральной Азии) было основано спустя многие десятилетия после смерти Чагатай-хана.[81] Улусный хан Чагатай старался закрепить царствование за своим домом. Поэтому он с согласия великого каана Угедея назначил главой династии своего внука Хара-Хулагу (1242-1247), сына погибшего под Бамианом Мутугена.[82]

Как известно, после смерти Угедей-хана (ум. 1242 г.) престол монгольской державы оставался не занятым в течение пяти лет.[83] Рашид-ад-дин сообщает, что Угедей-каан еще при жизни выбрал в качестве наследника престола империи своего третьего сына Кучука. Но он скончался еще при жизни отца.[84]

---

[80] См. об этом подробно: Бойматов Л. Д. Накди мухтасаре аз тахкикоти илми ва пажухиши дар робита бо таърихи давлати Чагониёни мугул дар Осиёи Маркази. // Китоби мох. Таърих ва джуғрофиё. 1379, № 34, С. 25 - 27. Он же. Социально-экономическое положение Центральной Азии в XIII - XIV вв. - С. 23- 44, 161 - 166.

[81] Бартольд В. В. Чагатай-хан. // Бартольд. В. В. Сочинения. Т. II. Часть 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. - М., 1963, С. 540.

[82] Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. II. Пер. Ю. П. Верховского, примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова, ред. И. П. Петрушевский. - М. - Л., С. 93.

[83] Там же, С. 118.

[84] Там же.

Монгольская знать весной 1246 г. в Каракоруме созвала общеимперский курултай. На этом курултае был провозглашен кааном Гуюк-хан (1246-1248 г.г.), старший сын Угедея.[85] В детстве Гуюк-хан получил христианское воспитание и когда стал кааном, подобно Чагатаю, взял антиисламский курс. При нем христианство несторианского толка получило первенство во всей империи.[86]

По приказанию каана в Чагатайском улусе был низложен Хара-Хулагу и на престол возведен личный друг Есу-Мунке (1247-1252), сын Чагатая.[87]

Согласно Джама-ад-дину Карши царевич «Есу-Мунке ибн Чагатай стал главой государства, а во главе войска (состоял) сын....его (Есу-Мунке - Б. Л.) брата Бури».[88] Фактически оба они были соправителями Чагатаидского улуса.[89]

Одновременно с соправителями были назначены наместники каана в западных землях империи. Так согласно Рашид-ад-дину Гуюк-хан передал эмиру-сахиб-дивану Мас'уд-беку сыну Махмуда Ялавача территории Туркестана и Мавераннахра, «...а Хорасан, Ирак, Азербайджан, Ширван, Лур, Керман, Гурджистан и страну Хиндустан поручил эмиру Аргунаке».[90] Каан, подобно своему отцу, всем эмирам и меликам владения, пожаловал ярлыки пайзы.[91]

По Рашид-ад-дину Гуюк-хан был сторонником христианства[92]и от подчинения ему отказался глава улуса Джучидов Бату-хан (1227-1255).[93] Не смирившись с этим, великий каан Гуюк отправился против Джучидов с большим войском, скрывая свою настоящую цель. Предупрежденный о намерениях каана, Бату тоже приготовился к сражению.[94]

Не дойдя до Ала-камак, Бату получил известие о смерти Гуюка. Остановившись в Ала-камаке, он как старший в роде Чингисхана, созвал к себе

---

[85] Там же, С. 118 -1 19.

[86] Там же, С. 120 - 121.

[87] Там же, С. 119.

[88] Джамал-ад-дин Карши. Мулхакат ас-Сурах. // Материалы по истории Средней Азии и Центральной Азии X - XIX вв. - Ташкент, 1988, С. 112. (В дальнейшем. Джамал-ад-дин Карши. Мулхакат ас-Сурах,).

[89] Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в., проблема исторической преемственности. М., 1993, С. 94. Об институте соправительстве в Чагатаидском государстве подробно см. Бойматов Л. Д. Социально-экономическое положение Центральной Азии в XIII-XIV вв. Душанбе, 2009, С. 66-70; Он же. Соправительство в Чагатаидском улусе. // Вестник Таджикского национального университета. Научный журнал. 2011, № 2 (66), - С. 137 - 140.

[90] Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. II, С. 120.

[91] Там же, С. 120.

[92] Там же, С. 120 - 121.

[93] Там же, С. 18.

[94] Там же, С. 121.

остальных ханычей и эмиров для решения вопроса о престолонаследии монгольской империи. Большинство присутствующих эмиров и царевичей обязались подчиняться решению Бату. Выбор последнего пал на Мунке-хана старшего сына Тулуй-хана. Но это решение вызвало протест со стороны внуков Угедея.[95] На стороне недовольных была большая часть чагатайских царевичей, в том числе Есу-Мунке.[96] Однако в результате недоговоренности царевичей, в течение двух лет престол не был занят.[97]

В 1251 году был созван курултай, и на этом курултае произошло торжественное восшествие на престол Мунке-каана (1251-1259). Потомки Угедей-каана, Гуюк-хана и Чагатая со своими сторониками прибыли на курултай вооруженными, с намерениями произвести переворот в свою пользу. Однако заговор был выявлен, и все виновные были задержаны без сопротивления. Семнадцать вельмож были казнены, а царевичи из рода Чингисхана были отправлены в отдельные области, где некоторые из них потом тайно были умерщвлены. К чагатаидскому царевичу Есу-Мунке, который в этот момент находился в своей орде, явились послы Менгу-каана с известием, что если он не принимал участие в заговоре, то немедленно должен явиться в ставку каана.[98] Есу-Мунке, его жена Тогашай и Бури прибыли в ставку Менгу-каана.[99]

Таким образом, Тогашай-хатун была выдана Хара-Хулагу, а тот произвел над ней суд в присутствии ее мужа и велел ее растоптать копытами лошадей. Есу-Мунке и Бури были отправлены в орду Бату, тот казнил Бури, своего давнего врага, а Есу-Мунке отпустил на родину, где он пал жертвой мести Оркына-хатун, вдовы Хара-Хулагу. В то же время Менгу-каан отдал царство Чагатая Хара-Хулагу, но тот по дороге в свой юрт умер.[100]

Таким образом, после смерти Хара-Хулагу, при поддержке великого каана, престол улуса Чагатая был занят вдовой умершего хана - Оркына-хатун. Она в течение последнего десятилетия правила на Или в качестве регентши от имени своего несовершеннолетнего сына Мубарак-шаха. В.В. Бартольд пишет, что влияние Оркына-хатун на соседние области не распространялось.[101]

[95] Там же, С. 129.
[96] Там же, С. 131.
[97] Там же.
[98] Там же, С. 133 - 137.
[99] Там же, С. 137.
[100] Там же, С. 97.
[101] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 101.

Выше приведенные факты также свидетельствуют, что в эти годы монгольская империя была разделена фактически на две части. Повелителем западной половины империи был золотоордынский хан Батый, который «выступал как равноправный государь по отношению к великому каану (т. е. Мунке-каану - Б. Л.), несмотря на то, что общегосударственные монеты чеканились от имени великого каана Мунке [102] Граница между двумя частями империи проходила между реками Талас и Чу. Одновременно с ханами, правителем культурных областей, начиная от Бишбалыка до Хорезма, был назначен тот же эмир Мас'уд-бек, который пользовался благосклонностью обоих монгольских государей: Мунке-каана (1251-126..) и Батыя (1227 - 1255).[103] Таким образом, Чагатаидский улус был подчинен Бату-хану.

Регентша Оркына-хатун, хотя не была мусульманкой, но она сделала некоторые попытки сблизиться с местной феодальной верхушкой, в частности с духовенством. Однако это намерение полностью не осуществилось, поскольку окружение царицы все еще было тесно связано с кочевой традицией. Она ограничилась тем, что ее сын Мубарак-шах принял мусульманское имя. Тем самым она хотела привлечь на свою сторону мусульманское духовенство. Но эти меры были недостаточны для того, чтобы полностью завоевать симпатии мусульманского населения подвластных ей территорий.

Борьба с Джучидами. Как уже отмечалось, Мавераннахр находился во власти джучидов и их сторонников. После Батыя, выступая в качестве защитника интересов мусульман, золотоордынский хан Берке (1257-1267) хотел завоевать симпатии мусульман, которые составляли основное население Чагатаидского улуса, главным образом, Мавераннахра. Использовав ислам, как идеологическое орудие, золотоордынские ханы намеревались воспользоваться поддержкой со стороны как внутренних, так и внешних врагов Чагатаидских ханов. Как всегда, под религиозной оболочкой скрывались основные факторы, которые в действительности стали причинами вражды между улусами Золотой Орды и чагатаидами.

Берке-хан с целью поиска поддержки шейхов - в борьбе против своих соперников, посещал в Бухаре известного шейха-улама Сайф-ад-дина Бохарзи.[104]

---

[102] Там же, С. 65; См. об этом подробно: Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в., С. 79-81.

[103] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 140. См. также. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 148.

[104] Джамал-ад-дин Карши. Мулхакат ас-Сурах, С. 136.

Вражда между джучидами и чагатаидами, а также между поддерживавшими их эмирами с каждым днем все больше и больше обострялась. Джучиды подвергали ремесленников Мавераннахра всяческим унижениям, притесняли их, требовали от них крупных сумм.

Оркына-хатун, учитывая свои интересы в городах Мавераннахра, отправляясь в столицу Арик-Буки, вместе с эмиром Масуд-беком послала в Самарканд, Бухару и другие области Мавераннахра царевича Алгу-хана. Алгу-хан, сын Байдара, сын эмира Никпей-Огул и некоторые эмиры с пятью тысячами воинами, отправились в Мавераннахр, чтобы охранять рубежи Чагатаидского улуса.

Алгу-хан, находясь в Мавераннахре, без совета каана, стал государем Чагатаидского улуса. У него в Туркестане собралось около ста пятидесяти тысяч всадников. Он начал вести борьбу против других царевичей, главным образом, против джучидов, находившихся в городах Мавераннахра. Войска его прибыли в Бухару, убили всех подчиненных людей Берке-хана (1257-1267) «вплоть до потомка шейх-ал-ислама Бурхан-ад-дина, сына знаменитого шейха Сейф-ад-дина Бахарзи, которого они также зверски умертвили».[105] Воины Алгу-хана занялись разграблением имущества нукеров Берке-хана и жителей Бухары. Наиболее ценные вещи Оркына-хатун также были изъяты. Эмир Учачар - сподвижник Берке-хана со своим войском, после разграбления Бухары и Самарканда, отправился в Хорезм.[106] Как раз, в этот момент прибыли гонцы каана Ариг-буки с ярлыком во главе с бытикчием Буритаем и Шади и потребовали у жителей выставить скот, лошадей и оружие. Как свидетельствуют источники, за самый короткий срок гонцы каана Ариг-буки собрали этот второй налог, но не успели вывезти из города, как на них напал Алгу-хан со своим войском и потребовал отдать собранное имущество ему.[107] А гонцов каана велел убить. Когда каан Ариг-бука услышал о случившемся, он крайне разгневался. Его действия были восприняты кааном как открытый мятеж, и он организовал поход против Алгу. Эмир Кара-Бука, который был в авангарде войска Ариг-Буки, сразился с Алгу у города Пулад, в пределах Суткула, на берегах Или. Кара-Бука был убит, и Алгу одержал победу.[108] Возвратившись к реке Или Алгу-хан распустил чарик (войско). Но эмир Асутай с войском, который был тыловым отрядом Ариг-буки,

[105] Вассаф, С. 51; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 36; Там же. См. также. Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 163.

[106] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 163.

[107] Там же, С. 164.

[108] Там же, С. 98, 164.

пройдя холмы, называемые Тимур-кахалка, неожиданно напал на лагерь Алгу-хана и разгромил его войско. Алгу-хан забрал свою жену и войско правого крыла, до которого Асутай не успел дойти, и бежал в Хотан, а затем в Кашгар. Алгу-хан следовал по пятам Ариг-буки. Проведя зиму в Или-мурене и Алмалыке, он убивал и грабил подданных каана. Через месяц Алгу-хан сумел собрать свое разбросанное войско и вместе с войском направился в Самарканд и собрал там много денег, вьючных животных и оружия. Все это он раздал своему войску.[109]

В это же время многие царевичи и военачальники покинули Ариг-буки. В пределах Алмалыка начался голод и эпидемия.[110]

Узнав о бедственном положении Ариг-буки, Алгу-хан устремился с войском против него. А когда Ариг-бука получил известие о намерении Алгу-хана, он освободил Оркына-хатун и взял в жены, и из уважения к ней обласкал Масу'д-бека.[111] Чтобы не допустить голода и эпидемии в городах Мавераннахра, Алгу назначил Масу'д-бека начальником своего дивана и послал его править Самаркандом и Бухарой.[112]

А тот таким путем сумел собрать и вооружить многочисленное войско для отпора каану. Историк Рашид-ад-дин замечает, что благодаря Мас'уд-беку дела государства Чагатаидов снова стали устойчивыми, и Алгу-хан собрал свое рассеявшееся войско и вновь сразился с войском Берке-хана. Ему удалось разбить войска джучидов и разграбить город Отрар.[113]

Таким образом, чагатаиды нанесли поражение джучидам, которые отступили в пределы своего государства. Описываемые события, главным образом, отразились на государстве Чагатаидов. Характер дальнейшего развития политического строя и формирование бюрократического аппарата изменились под влиянием местных, в основном среднеазиатских государственных традиций. После этого события возник сюзеренитет над территорией каана Угедея, и в улусе воцарился Алгу-хан, потомок Чагатая. Влияние Джучидов в Мавераннахре сильно ограничилось. Сами чагатаиды теперь подчинялись только каану. Можно констатировать, что происходило оформление самостоятельное государство Чагатаидов.

В то же время, после случившегося в Самарканде и Бухаре, Кубилай-каан, допросив Ариг-Буки, простил его и даровал ему свободу. Главы монгольских улусов Берке-хан, Хулагу-хан и Алгу-хан одобрили решение

[109] Там же, С. 164.
[110] Там же.
[111] Там же, С. 165.
[112] Там же.
[113] Там же, С.167 - 168.

Кубилай-каана.[114] После этого Кубилай-каан назначил общеимперский курултай. Однако вскоре между Хулагу-ханом и Берке случилась ссора и произошла война. Победителей в этой войне не было.[115]

У Алгу-хана оказалась затяжная болезнь, и он не смог поехать на курултай и вскоре скончался. Хулагу и Берке-хан также скончались. Курултай, назначенный на 1266 год, не был созван.[116] Как видим, вскоре после смерти Хара-Хулагу, последовавшей в 1252 г., в империи монголов появились значительные трещены, и военно-кочевые феодалы, прежде всего, царевичи Чингизидского дома, начали открыто выступать друг против друга.

Выступали они под разными предлогами, но причиной раздора в основном был захват власти и богатства. Открытые военные действия между членами царствующего дома, сопровождались разорением оседлых народов страны. По существу, сами царевичи боролись за режим феодальной раздробленности. Решение великих каанов по вопросу престолонаследия Чагатайского улуса очень часто оставалось только на бумаге. Влиятельные лица из рода Чагатая и поддерживавшие их феодальные клики сами решали, кому отдать царский трон.

В октябре 1266 года Оркына-хатун, посоветовавшись со своими эмирами и военачальниками, вновь без согласия великого каана посадила своего сына уже взрослого Муборак-шаха на место умершего Алгу-хана.[117] Но большая часть чагатаидов, во главе с Бараком, сыном Йису-Дувы, сына Мутугена, сына Чагатая, была возмущена решением Оркына-хатун.[118]

Правление Барак-хана. Между тем войско кочевников по старым обычаям грабило области и совершало бесчинства.[119] В грабежах и разорениях кочевые феодалы стали играть руководящую роль. Мубарак-шах, по-видимому, проводил более умеренную политику в отношении оседлого населения. Рашид-ад-дин во всяком случае пишет, что он был мусульманином и не позволял обижать подданных-раийатов.[120] При нем борьба между двумя, вышеназванными направлениями, вражда между царевичами усиливалась. Как уже было сказано, по приказу Кубилай-каана (1260-1294),

---

[114] Там же, С. 168.

[115] Там же.

[116] Там же. По сообщению Джамал-ад-дина Карши улусный хан Алгу умер в конце 1265 г. или в начале 1266 г. См. Джамал-ад-дин Карши. Мулхакат ас-Сурах. (Тексты), С. 138; Перевод, С. 112, См. также. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 68.

[117] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 168. См. также. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 69.

[118] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 168.

[119] Там же, С. 98.

[120] Там же, См.также. Васоф, С. 66-67; Тахрири "Таърихи Вассоф", С. 44.

сын Йису-Дувы был отправлен в улус Чагатаидов, чтобы управлять совместно с Мубарак-шахом.[121] Прибывший в Мавераннахр Барак-хан не решился открыто выступить против Мубарак-шаха и Оркына-хатун и не предъявил ярлыка каана о назначении его соправителем в улус.[122] Мубарак-шах спросил Барака:«С какой целью ты приехал?» Тот ответил:»Я долгое время отсутствовал в улусе и дома, люди мои разбрелись, я приехал, чтобы собрать приверженцов и кочевать с вами!» Мубарак-шаху пришлась по душе эта речь.[123] По разрешению Мубарак-шаха, Барак-хан наследовал землю отца в Чаганиане и постепенно сумел привлечь на свою сторону монгольские отряды и племена, враждовавшие с Мубарак-шахом. К нему присоединились Эмир-битикчи Мубарак-шаха и часть его войска. Сосредоточив большое войско, Барак-хан начал вести открытую борьбу против своего соперника Мубарак-шаха.[124] В сентябре 1266 года около города Худжанда произошло столкновение между войсками Барак-хана и Мубарак-шаха, после чего войска Мубарак-шаха были разбиты, а сам Мубарак-шах был взят в плен.[125] Таким образом, Мубарак-шах после семимесячного царствования был низложен Барак-ханом.

Согласно историку Вассафу, в начале октября 1266 г. Барак-хан провозгласил себя ханом Чагатаидского улуса в Узгенде, и овладел Мавераннахром и всеми сокровищами Алгу-хана и Оркына-хатун.[126]

По-видимому, сообщение Вассафа более правдоподобно, так как путешественники Николо и Марко Поло, находившиеся в Бухаре, очевидно, в 1262-1265 гг. называют правителем улуса Барак-хана.[127] В связи с сообщением Марко Поло, академик В. В. Бартольд пишет, что «лишь впоследствии Марко Поло, который во время своего путешествия через Персию и Афганистан слышал о Барак-хане и его походе в Персию, по ошибке ввел это имя в рассказ о первом путешествии своего дяди и отца».[128]

---

[121] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98.

[122] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98; Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 69.

[123] Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. II, С. 98; Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 69.

[124] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98; Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 69.

[125] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98; Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 69.

[126] Вассаф, С. 66; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 46.

[127] Марко поло. Книга Марко Поло. Пер. И. П. Минаева, ред. И. П. Магидович. - М., 1955, С. 45.

[128] Бартольд В. В. Киргизы. Исторический очерк. // Бартольд В. В. Сочинения. Т. II, Ч. I, С. 509 - 510.

Согласно сообщению Рашид-ад-дина, Мубарак-шах признал власть Барак-хана и поступил к нему на службу в качестве придворного охотника.[129]

Борьба среди верхушки кочевников не ограничивалась борьбой между царевичами царствующего дома. В кровопролитных войнах, продолжавшихся в 60-70-х годах XIII века, большую роль играли эмиры и беки-предводители кочевых племен. Военно-кочевая знать, прибывшая с Барак-ханом в Мавераннахр, обеспечив себе высокие посты, за счет беспощадного гнета раийатов, стремилась все больше и больше захватить крупные владения и превратить цветущие районы в пастбища.

Новый хан Чагатаидского улуса - Барак, как и его предшественник, давал своим соратникам в виде платы за военные услуги позволение грабить жителей городов, в частности Бухары. В 1266 году, после неудачного боя против Кайду-хана, Барак потребовал, чтобы жители Бухары и Самарканда немедленно со своими семьями вышли за пределы городских стен, дабы войска хана, потерявшие в сражении «все свое достояние», смогли вознаградиться путем ограбления жителей города. Если они откажут, заявил Барак-хан представителям горожан, никому не будет пощады, и все до единого будут уничтожены. При этом Барак-хан посоветовал своим военачальникам, - поскольку при существующем положении Мавераннахр за ним не удержится, самое лучшее разорить грабежом эти «цветущие края». И предложил начать грабеж и бесчинства с Самарканда.[130] Можно предположить, что подобные грабежи и разорение происходили во всех городах Мавераннахра. Поскольку о состоянии городов и городской жизни речь будет идти в отдельной главе настоящей работы, то здесь уместно лишь отметить, что Барак-хан после известного курултая 1269 года не изменил своего курса. Еще более государства были разорены междоусобицами, наступившими после его смерти в 1271 году, против которых первые чагатаидские царевичи, поставленные Хайду-ханом, во главе своего улуса, были бессильны.[131] Хайду-хан был сыном Хашина, внуком Угедей-каана. Его владения находились в восточной части Средней Азии и граничили с улусом Чагатаидов. После курултая 1259 года, созванного на реке Талас, он был признан главой всех монгольских царевичей. Отношения Барак-хана с Хайду в целом были дружественными. Говоря о последних годах жизни Барака, историк Вассаф, утверждает, что, находясь в Бухаре, он принял ислам и стал звать себя султаном Гияс-ад-дином.[132]

---

[129] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98.
[130] Вассаф, С. 76; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 51.
[131] Бартольд В. В. Киргизы. Исторический очерк, С. 509 - 510.
[132] Вассаф, С. 75; Таҳрири "Таърих-и Вассоф", С. 50.

По словам некоторых историков, в 1271 году Барак-хан даже пробовал предпринять военный поход на Сиистан.[133]

В связи с этим, следует отметить, что предметом раздора между чагатаидами и хулагуидами в основном являлись территории Хорасана и Сиистана. Эти области в самом деле имели большое торговое, хозяйственное и стратегическое значение. Через эти территории проходила транзитно-торговая (караванная) дорога, соединявшая страны Ближнего Востока с Дальним Востоком. Кроме того, земли Хорасана, Сиистана и прилегающих к ним владений являлись удобным местом для земледелия. Эти области были также богаты своими пастбищами, в овладении которыми были заинтересованы все монгольские кочевые феодалы. К этому еще надо добавить, что захват территории Хорасана и прилегающих к нему областей, несомненно, открыл бы завоевателям, в данном случае чагатаидам, путь для дальнейшего продвижения вглубь подвластной Хулагуидам территории. Поскольку история похода Барак-хана на Хорасан и Сиистан рассмотрена подробно в одной из наших работ, сопоставляя данные Рашид-ад-дина, Вассафа и Мирхонда, поэтому не будем останавливаться на этом вопросе.[134] Но здесь лишь отметим, что этот поход был для Барак-хана неудачным, и ему не удалось осуществить свои планы, поскольку некоторые чагатайские царевичи в разгар боя изменили Барак-хану. После поражения он вынужден был отправиться со своей женой к Хайду-хану.[135] Вассаф пишет, что услышав о приближении Барак-хана в 1270 г., Хайду-хан приказал отправить его обратно, и Барак-хан был отправлен.[136]

Рашид-ад-дин, описывая более подробно возвращение Барак-хана из Хорасана, пишет, что Барак-хан отправился в Ташкент и оттуда послал к Хайду-хану с просьбой о помощи и наказании бежавших от него мятежных царевичей. Получив такого рода известия, Хайду-хан двинулся с двухтысячным войском в Мавераннахр. Он «нарочно двигался медленно, чтобы дождаться исхода сражения между Барак-ханом и мятежными царевичами, и использовать его в своих целях».[137] Сражение произошло, однако победителем стал Барак и попросил Хайду-хана вернуться обратно,

[133] Там же, С. 50 - 51.

[134] См. Бойматов Л. Д. Сочинения Рашид-ад-дина как источник по истории народов Средней Азии в XIII в., С. 20 - 25.

[135] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 72; См. также. Вассоф, С. 76; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 51.

[136] Вассаф, С. 76; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 51.

[137] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 83.

поскольку он теперь не нуждается в его помощи.[138] Хайду-хан не обратил внимания на слова Барака и продолжал наступление на Мавераннахр. Как сообщает Рашид-ад-дин, войско Хайду-хана было намного сильнее войска Барак-хана.[139] Приблизившись к лагерю Барак-хана,[140] согласно Рашид-ад-дину, в ту же ночь Барак-хан умер от страха.[141] Несмотря на то, что Барак-хан был мусульманином, по приказанию Хайду-хана он был похоронен на высокой горе по языческому обряду, а не по мусульманскому шариату.[142]

Согласно Вассафу, Барак-хан умер в конце 668 х. /1270 г. Однако по Джамал-ад-дин Карши в начале 670 г. х./авг.1271 г./ В. В. Бартольд считает, правдоподобным сообщение последнего историка, поскольку «видимо, эта дата может быть согласована с приведенным выше, видимо, достоверным, известием Рашид-ад-дина о времени битвы между Барак-ханом и Абакой».[143]

Таким образом, 50-60-е годы XIII века в Средней Азии характеризуются феодальными междоусобицами. Насколько усилились феодальные распри в течение данного периода, можно судить на основании сведений и оценки историка Рашид-ад-дина Фазлуллаха.[144] В течение этого времени заметно усиливается влияние кочевого феодализма, рост налогов и стремление военно-кочевой знати насадить твердые нормы «Великой Ясы». Особенно в этом отношении отрицательной была роль кочевых родов Барака и его военачальников. Сам Барак заслужил репутацию жестокого тирана. Каких размеров достигали разорения и разграбления, можно судить по тому, что в течение двух десятилетий городов Средней Азии, главным образом, Самарканд и Бухара подверглись опустошению войсками чагатаидских и хулагуидских монголов несколько раз.[145] Захватившие обширные владения, монгольские эмиры из Чингизидов, прославились своей тиранией. От представителей феодализированной военно-кочевой знати не отставали и местные тюркские и таджикские оседлые феодалы, о чем будет идти речь в следующей главе.

---

[138] Там же, С. 89.
[139] Там же, С. 84.
[140] Там же.
[141] Там же.
[142] Там же.
[143] Вассаф, С. 76; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 51.
[144] Джамал Карши. Мулхакат ас-Сурах. (Тексты), С. 148; Перевод, С. 122.
[145] Бартольд В. В. Киргизы. Исторический очерк. // Бартольд В. В. Сочинения. Т. II. Ч. 1, С. 512.

После смерти Барак-хана заметно выдвигается имя Хайду-хана (1259-1301) как главного правителя восточной части Монгольского государства - т. е. Чагатаидского дома. О месте пребывания его у нас нет достаточных и обоснованных данных. По некоторым источникам он был похоронен между реками Чу и Или.[146] По факту можно предположить, что ставка Хайду-хана находилась в пределах Семиречья. Мусульманские историки и писатели монгольского периода хвалят Хайду, за то, что он покровительствовал исламу.[147] Историк Вассаф с удивлением отмечает тот факт, что Хайду-хан располагал отличным войском, не предпринимал завоевательских походов в соседние владения, а лишь ограничивался обороной своей территории от притязаний трех других монгольских государств.[148] После того, как ему удалось устроить порядок в своих собственных владениях, много страдавших от смут чагатаидских царевичей, он вел достаточно успешнюю борьбу против непослушных эмиров и царевичей из рода Чагатая, о которой речь будет идти ниже. Воспользовавшись смутой в чагатаидском государстве, в 1273 и 1276 годы хулугудские монголы вторглись в Бухару.[149] Эти вторжения были почти столь же разорительными, как первое вторжение монголов в Бухару во главе с Чингисханом.[150] Низы городского населения Бухары, прежде всего, ремесленники и городская беднота, как обычно, решительно сопротивлялись хулагуидам. Городская знать, состоявшая в основном из двух групп класса: феодально-чиновной знати и духовенства таджикского и арабского происхождения, послушалась хулагуидских монголов и сдала город. После тайного ночного совещания в доме Садри Джахана один из представителей знати предательски открыл ворота хулагуидским монголам.[151] И. П. Петрушевский, в связи с этим актом, замечает, что высшее духовенство не могло расчитывать на помощь чагатаидских монголов, ибо тогда в Средней Азии царила феодальная анархия. Поэтому бухарская феодальная верхушка подчинялась более сильному монгольскому хану, т. е. хулагуиду Абага-хану (1265-1282).[152] В тоже время она не препятствовала приказу Абага-хана о выселении бухарцев в Хорасан, поскольку этот приказ не столь сильно затрагивал интересы господствующей знати города.

---

[146] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 85 - 86.

[147] Там же, С. 86 - 87.

[148] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98.

[149] См. напр. Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 98; Вассоф, С. 66 - 67; Тахрири "Таърих-и Вассоф", С. 44.

[150] Вассаф, С. 67; Тахрири "Таърихи Вассоф", С. 45.

[151] Там же, С. 87; Вассоф. Таърихи Вассоф, С. 78 - 80; Об этом событии см. подробно. Петрушевский И. П. Из истории Бухары XIII века, С. 103-109.

[152] Петрушевский И. П. Из истории Бухары XIII века, С. 103 - 109.

В результате походов, возглавляемых чагатаидскими и хулагуидскими ханами и ханычами, монгольская кочевая знать, стоявшая во главе войска, разорительными действиями ослабила экономическую и политическую мощь местных феодалов. Крупные города, такие как Бухара, Самарканд, Худжанд, Чач и другие, являвшиеся центрами ремесла и торговли, подвергались жестокому ограблению и безжалостному разрушению. Население городов и деревень так часто истреблялось, часть их, в том числе и ремесленники, превращалась в рабов монгольских феодалов. Частые военные действия между феодалами сильно отражались на благосостоянии страны и положении раийатов, на состоянии торговли, ремесел и земледелия. Так, после выселения бухарцев в Хорасан, город Бухара совершенно обезлюдел на целые 7 лет.[153] По данным документальных источников конца XIII и начала XIV века в бухарском оазисе много садов и виноградников были заброшены, многие здания лежали в развалинах.[154] Арабский путешественник Ибн Баттута, побывавший в 1333 году в Бухаре, также видел ее в развалинах. Он писал:»…. сейчас его мечети, медресе и базары в развалинах….».[155] На самом деле, эти вторжения хулагуидских монголов были почти столь же разорительны и опустошительны, как и первое монгольское вторжение в Бухару во главе с Чингисханом.

Однако говоря о разрушениях и опустошениях, причиненных городам Мавераннахра монгольскими кочевыми феодалами, также нужно иметь в виду, что одновременно, по крайней мере, в период относительного затишья, представители второй социально-политической тенденции вели восстановительную работу. В этом деле были заинтересованы не только разоренные и порабощенные раийаты, но и верхушка монгольской знати, сознававшая необходимость восстановления хозяйственной жизни страны.

В связи с восстановительными мерами следует отметить, что Сахибдиван Мас'уд-бек через семь лет предпринимал попытки для заселения и восстановления Бухары и ее оазиса. Историк Вассаф пишет, что по приказу Хайду-хана, эмир Мас'уд-бек сын Махмуда ялавача приехал в Самарканд и из разных концов собрал всех убежавших людей и заселил вновь Бухару, и «она сегодня стала процветающей и превратилась в Каабу тюрок и таджиков».[156]

---

[153] Там же, С. 109.

[154] Там же.

[155] Вассаф, С. 80; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 57.

[156] Чехович О. Д. Бухарские документы XIV в., С. 48 - 64 (Текст); С. 126 - 127; 143 (перевод);

Тем не менее, в последующие десятилетия опустошительные набеги монголов, междоусобицы, разрушения, разорения в городах Средней Азии не прекращались.

Поскольку в руках крупных кочевых феодалов находилась военная власть, они получали возможность еще большего влияния на царевичей. С целью укрепления своего положения, крупные эмиры разделялись на многочисленные группировки. Одни поддерживали одного царевича, другие держались вокруг другого царевича и продолжали борьбу между собой. Постоянные междоусобицы и постоянная вражда военно-кочевых феодалов все больше и больше расшатывали основы государства Чагатаидов, подрывали его политические и социально-экономическую основу. В период правления Барак-хана господство кочевых феодалов в Мавераннахре еще больше укрепилось.

Правление Дува-хана и Хайду-хана. Рашид-ад-дин пишет, что после Барака, государем Чагатаева улуса стал его двоюродный брат Бука-Тимур сын Кадана (1274-1291).[157] В другом месте тот же историк утверждает, что после Барака царство улуса было отдано Никпею, сыну Чарбана (1271-1274)[158], двоюродному брату Барака. Три года он управлял государством, а лишь после этого царство досталось Бука-Тимуру, сыну Кадана, т. е. седьмому сыну Чагатая.[159] Этот Бука-Тимур был государем на некоторое время и заболел коростой. У него выпали все волосы на голове и на лице. Он умер от этой болезни. И после него царствование над улусом отдано Дува-хану, сыну Барак-хана.[160]

Относительное спокойствие в монгольском государстве было восстановлено только при Дува-хане (1282-1306). В период правления Хайду-хана (1259-1301), Дува-хан оставался его верным союзником и принимал активное участие во всех войнах Хайду-хана с другими монгольскими улусами.[161] Столкновения с войсками каана Хубилая преимущественно происходили на территории Монголии. Как замечает В. В. Бартольд, значение для Семиречья имели столкновения с улусами Джучи, преимущественно с их восточной ветвью, во главе которой стоял правнук Орды Баян. Ханы этой так называемой «Белой» (по другим источникам - «Синей») орды, фактически были совершенно независимы, не ездили на

С. 47 - 60 (Текст); С. 63 - 79 (перевод).

[157] Ибн Баттута. Путешествие, С. 80.

[158] Вассаф, С. 80; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 58.

[159] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 92; В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья, С. 69.

[160] Там же, С. 100.

[161] Там же.

курултай и к золотоордынским ханам, хотя номинально признавали себя их подданными.[162] Против Баяна возмутился Дува и изгнал Баяна. Чагатаид Баян обратился за помощью к главе джучидов Тохте (1290-1312). Но тот не мог оказать ему деятельной поддержки, поскольку в это время он сам должен был воевать с мятежным военачальником Ногаем.[163] Однако он дал Баяну ярлык на главенство в улусе орды и отправил послов к Хайду-хану и Дуве с требованием выдачи Кублука. Хайду и Дува отказались выполнить требование Тохте.[164] Еще в начале XIV века Баян вел непрерывную войну с Кублуком и союзными с ним войсками Хайду и Дувы. Рашид-ад-дин пишет, что Баян, внук Джучи-хана до 1304 года 18 раз сражался с Кублуком, сыном Тимур-буки и войском Хайду и Дува-хана, из них шесть раз лично участвовал в сражениях.[165]

Причина войны, по Рашид-ад-дину, заключалась в помощи Хайду и Дувы царевичу Кублуку в борьбе за ханский престол.[166] Хайду и Дува-хан всячески поддерживали Кублука в борьбе против улусного хана Баяна, видя в нем союзника против Хулагуидов.[167] Вместе с тем, опасаясь того, что войско Баяна возможно соединится с войском каана, Хайду и Дува-хан послали к границам владений Баяна большой отряд во главе с Баянджаром и Шахом (оба сыновья Хайду) и некоторыми другими военачальниками, чтобы они не допустили соединения войска каана с войсками Баяна.[168] В самом конце XIII в. в Китай ко двору монгольского каана-Тимура прибыли послы Баяна с предложением помощи против Хайду и Дувы. Коалиция предполагала двинуть одновременно войска против них. Тохта и Баян с севера-запада, владетель Ирана Газан-хан с юга-востока и китайский император с востока. По совету своей матери Тимур-каан дал послам уклончивый ответ.[169]

Подобно Чингисхану, Хайду в своем государстве организовал отдельные отряды под начальством своих сыновей. Главная задача этих отрядов - была защита пограничных областей Чагатаидского улуса. На границе с Китаем командовал Урус-хан, на границе с владением Джучидов - Байкачер, в Афганистане, откуда отряды Хайду и Дувы постепен-

[162] Там же.
[163] Там же, С. 212. В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья, С. 69.
[164] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 70.
[165] Там же.
[166] Там же.
[167] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 68.
[168] Там же.
[169] Там же.

но вытесняли отряды Хулагуидов во главе с Сарбаном.[170] О смерти Хайду до нас дошли противоречивые и поныне известия. По словам Рашид-ад-дина, в Иране в месяц шабан 702 г. (весной 1303 года) было получено известие, что незадолго перед тем, как войска Хайду и Дувы были разбиты, в 701 г.х. (1301-1302 г.г.) оба царевича были тяжело ранены. Хайду умер от ран. Дува же с того времени остался неизлечимо больным.[171]

Историк Вассаф пишет, что этот поход был организован к началу 700 г. / осени 1300 г. Победу по его сведениям в этой войне одержал Хайду-хан и на обратном пути умер от болезни.[172] По китайским же источникам, победа в битве принадлежала войскам великого каана. Эти источники также обьясняют смерть Хайду-хана болезнью во время возвращения в свой юрт. Об этой болезни хана подробные сведения содержатся в книге историка Абулкасима ал-Кашани. По его словам кровавый понос, вызванный слишком большим приемом слабительных, стал причиной смерти.[173] Он также указывает место смерти Хайду. В этой связи В. В. Бартольд делает замечание, что местность Кулан-баши, о которой говорит ал-Кашани, едва ли может быть причислена к пределам Каракорума.[174] Анализ политической истории в 70-90-годы XIII века показывает, что несмотря на относительный подьем хозяйственной жизни некоторых облатей Мавераннахра, особенно после денежной реформы Мас'уд-бека, все же экономический упадок постепенно углубляется с конца 90-х годов, разруха землевладельческих оазисов достигла особой силы и остроты в конце 90-х годов и в начале века. Общая картина хозяйственного упадка, разрухи, обнищания городов и деревень, кризиса государственного строя необычайно ярко нарисована автором «Джами-ат-таварих».[175]

В эти годы большая часть монгольских кочевников со своими семействами, племенными ополчениями и многотысячными стадами, была расселена по долинам Мавераннахра. Монголо-кочевые феодалы завладели всеми пастбищами и местами, пригодными для ведения кочевого хозяйства. В результате увеличились размеры пастбищ за счет земель, пригодных для ведения земледельческого хозяйства. Обострилась борьба между оседлой и кочевой знатью. Политика, проводимая Хайду-ханом, в конечном итоге, не могла способствовать восстановлению земледельческого и городского хозяйства.

---

[170] Там же.
[171] Там же.
[172] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 70 - 71.
[173] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 13, 16, 92, 100.
[174] Вассаф, С. 451; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 244.
[175] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 225.

Из сочинения среднеазиатского современника событий Джамал-ад-дина Карши видно, что Хайду умер в начале 701 г. х. / 1301 г., и через полтора года весть из восточной части Чагатаидского улуса дошла до Ирана.[176] После смерти Хайду-хана самым авторитетным и влиятельным лицом в государстве Чагатаидов был Дува. По словам историка Вассафа, сам Хайду завещал своему сыну Урусу во всем повиноваться Дуве.[177] Собрав Чагатайских царевичей и монгольскую знать вокруг гроба Хайду-хана, Дува-хан просил их признать своим государем отсутствовавшего тогда Чапара, старшего сына Хайду. Затем тело Хайду-хана было отправлено в его родовой юрт и похоронено на высокой горе Шивлык, находившейся между реками Чу и Или.[178] Чапар по обычаю принял имя Хайду.[179] Торжество по поводу его вступления на ханский престол произошло, по Джамал-ад-дину Карши, в Эмиле весной 1303 г.[180] Как указывает В. В. Бартольд, замедление престолонаследия было вызвано, скорее всего, тем, что значительная часть рода Хайду, к которой принадлежала и Хутулун, хотела посадить на трон Урус-хана старшего сына Хайду.

Борьба между наследниками чагатаидского престола после смерти Хайду-хана в 1301-1302 гг. явилась прологом длительных междоусобиц. Большинство царевичей дома Чагатая во главе с Дувой поддерживали Чапара, обьявленного ханом в 1303 г. Дува-ханом, он будучи с 1282 г. верным вассалом и сподвижником Хайду-хана, оказал большое влияние на ход событий.[181] Борьба за власть в эти и последующие годы сопровождалась непрекращавшимися военными действиями. Чагатаиды и потомки великого каана Угедея, вступая в кратковременные союзы и, разрывая их, безжалостно грабили владения друг друга. Необходимость выхода из этого политического кризиса признавали и сами царевичи.[182] В первые годы XIV в. в государстве Хулагуидов Ирана ходили слухи, что раздоры среди сыновей Хайду уже приняли характер вооруженной борьбы.[183] О Чапаре сведений мало. Согласно источникам, по наружности он был очень худощавым и невзрачным, лицо его и борода похожи были

[176] См. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. - Сочинения, С. 225.

[177] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 225.

[178] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. III, С. 249 - 251.

[179] Джамал Карши. Мулхакат ас-Сурах, С. 138. См. также. Бартольд В. В. О некоторых восточных рукописях в библиотеках Константинополя и Каира. (Отчет о командировке). // Сочинения, Т. VIII, С. 226.

[180] Вассаф, С. 451; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 244.

[181] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 16.

[182] Там же, С. 13; Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 72.

[183] Джамал Карши. Мулхакат ас-Сурах.,С. 138.

на русского или черкеса.[184] По всей вероятности, он всецело находился под влиянием Дувы. Во всяком случае историк Джамал-ад-дин Карши называет Дува-хана главным столпом власти Чапара.[185] Положение Чагатаидского улуса, ослабленного наступившими после смерти Хайду-хана смутами, стало очень трудным. Золотоордынский хан Тохта возобновил требования выдачи царевича Куйлука. Однако, получив отказ, он отправил двадцать тысяч воинов на помощь Баяну, сыну Джучи-хана. Рашид-ад-дин пишет, что в начале февраля 1303 г. в Багдад прибыли послы от Баяна и известили о его намерении выступить в том же году в поход против Чагатайцев Чапары и Дувы с тем, чтобы соединиться с войском великого каана. Задачу помешать такой каолиции еще перед смертью Хайду возложил на своих сыновей Байкечера и Шах-Огула, на Туда-тимура, внука каана Мунке, и на Мелик-Тимура, сына Арик-Буки. По рассказам послов, большая часть улуса Орды еще находилась во власти Баян-хана, а не Кублука. Однако постоянные войны ослабили войско Баяна, и только незначительная часть имела лошадей.[186] В. В. Бартольд предполагает, что эти войны вызвали перемещение центра улуса Орды из северной части Семиречья, к низовьям Сыр-Дарьи, где он и находился в середине XIII века.[187]

В этот период по инициативе Дувы возникла идея восстановить единство монгольской империи «в той форме, в которой она тогда только и была возможна, т. е. в форме федерации».[188] Согласно его планам, главы должны были жить в мире, не воюя между собой. Официальным главенством в государстве, как и прежде, считался великий каан. Транзитная торговля на всей территории империи должна была действовать свободно. Этот план был, прежде всего, предложен великому каану, который одобрил его в августе 1304 г. Затем послы великого каана вместе с послами Чапара и Дувы прибыли в Иран и здесь, как и при дворе Джучидов, осуществление идей Дува-хана не встретило препятствий. Договор между улусами был заключен, но впоследствии, как замечает В. В. Бартольд, происходившие события в Средней Азии, заставили царевичей забыть идеи Дувы и «этот план так и остался на бумаге».[189]

В 1305 г. в Мавераннахре произошло столкновение между войском

[184] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 71.
[185] Цит. из "История Киргизии", С. 391 - 392.
[186] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 71.
[187] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 14,16.
[188] Джамал Карши. Мулхакат ас-Сурах, С. 138.
[189] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 68.

Чапара и некоторыми Чагатайскими царевичами в пределах между Самаркандом и Ходжентом.[190] Чапар одержал победу. Дува-хан отправил своих послов, извинился «за легкомысленность юношей».[191] Он также предложил Чапару, чтобы виновники печального события были осуждены, и предложил решить все споры третейским судом в Ташкенте и прекратить военные действия. Предложения были приняты, и с обеих сторон были назначены посредники, которые должны были собраться в Ташкенте[192] Однако, перемирие не состоялось. Оно было нарушено царевичами, вероятно, без согласия Дува-хана. Среди царевичей, нарушивших план Дувы, были потомки не только Чагатая, но и каана Угедея. Потомки Угедея в местности Чок-Балык прозвели нападение на войско Шах-Огула, брата Чапара. Увидев многочисленность воинов, Шах-Огул попытался пробиться сквозь их ряды и неожиданно напасть на них с тыла. Но не успел он осуществить свой план: неожиданно на его войско напали с другой стороны войска Дува-хана, проводившие зиму в южной части Семиречья. Шах-Огул потерпел неудачу и бежал с оставшимися воинами. По пути он примкнул к своему брату Байкечеру. Победители, находясь в долине Талас, разорили «золотую орду» Шах-Огула и разграбили соседние города. Чапар в это время воевал около Иртыша и Латая с войсками каана. Вследствие измены своего брата, царевич Чапар, у которого осталось около 300 всадников, был вынужден отправиться к Дува-хану. Тот ласково принял его и отвел ему особый юрт. Затем братья Чапара также выразили покорность победителю.[193] Говоря о результате данной войны В. В. Бартольд пишет, что после неудачного похода «собственные владения (инджу) Чапара были переданы Байкечеру: Тюкме, правнук каана Гуюка, получил юрт своего прадеда: войска Хайду, кроме ушедших с Меликом-Темуром к каану, были распределены между Тюкме, Байкечером и Шах-Огулом, последнему был оказан особый почет».[194] Примечательно, что после низложения чагатаида Чапара, слово «чагатай» стало официальным термином для обозначения среднеазиатского монгольского государства. Теперь чагатаидами назывались официально по имени предка дома династии, кочевники, составлявшие военную силу Чагатайского улуса. В связи с этим В. В. Бартольд делает важный вывод, рассматривая Дува-хана как подлинного основателя Чагатайского

[190] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 72.
[191] Там же, С. 72.
[192] Вассаф. С. 515; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 267 - 268.
[193] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 72.
[194] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 73.

государства.[195] Границы государства Дува-хана с другими монгольскими улусами указаны на китайской карте 1331 г.[196]

Вследствие все большего упрочения могущества кочевых феодалов, Дува-хан не мог уже видеть в них опору. Поэтому, для сохранения сильной центральной власти, он стремился к сближению с местными феодалами.

Число войск Дува-хана, по-видимому, было велико. Ввиду того, что между чагатаидами и хулагуидами, и другими феодалами почти постоянно велись войны, число войск чагатаидов, находившихся в Мавераннахре, достигало нескольких туменов. Естественно, для содержания столь крупной военной силы потребовались весьма большие ресурсы и расходы, покрывавшиеся, в основном за счет раийатов - оседлых крестьян и ремесленников.

Внешние войны Дува-хана и Хайду. Внутренняя борьба с военно-кочевыми феодалами шла одновременно с почти непрерывными внешними войнами. Для захвата богатых территорий Хорасана и Сиистана, чагатаиды стали искать сближения с противниками Хулагуидов, т. е. с золотоордынскими ханами, которые, в свою очередь, были заинтересованы в походах против Хулагуидов. Когда Хайду был в живых, он враждовал с Абага-ханом Хулагуидом и его родом.[197] Дува-хан в отношении к Хулагуидам продолжил политику своего предшественника. По свидетельству историка Сайфи Хирави, в 1295 году Дува-хан в течение восьми месяцев разрушил и поджег значительную часть городов Мазандарана и Хорасана[198]. Чагатаиды разорили также округа Йезд, Ниса, Шахристан, Абивард и Серахс. По словам того же автора, Дува-хан «все области Хорасана разорил, и около двухсот тысяч народу из женщин и детей мусульманских, захватил в полон»[199] Историк приводит стихи поэта-очевидца Раби'и Бушанджи, посвященные этому опустошительному вторжению среднеазиатских монголов, где, в частности, говорится:

Женщины и дети все пленены, захвачены в полон, в рыданиях и в бесчестье;
От края до края, в сердечной муке, все скорбили друг о друге.
Отец убит ударом наконечника стрелы, сын стал пленником в руках тюрок,
Отец отдал душу от острого меча, сын проливает слезы у дверей (монгольских);

[195] Бартольд В. В. Сочинения, Т. V, С. 161.
[196] Там же.
[197] Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. II, С. 13.
[198] Сайфи Хирави. Таърихномаи Ҳирот, С. 346.
[199] Там же, С. 407 - 408.

Отрубив голову отца, отбросили прочь, сына заставили быстро бежать пешим со связанными руками[200].

По замечанию И. П. Петрушевского, это вторжение чагатаидов в Хорасан было «почти столь же опустошительным, как и первое монгольское вторжение в Хорасан в 1220-1222 гг.»[201]. В связи с этим следует отметить, что нашествия и набеги монголов-кочевников, опустошительные вторжения их в отдельные области в сущности не прекращались. Чагатаидские вторжения в области Хорасана были постоянными. Хератский оазис, например, подвергался разорению, с потерей части населения, в 1270, 1288, 1289, 1307 и 1319 годах[202]. Особенно, вторжения среднеазиатских монголов-кочевников в Хорасан в 1270, 1295 и 1318 гг. были еще более страшными. Так, например, чагатайский царевич Ясавур в 1318-19 гг. опустошал земли Хорасана и Мазандарана до крайности[203]. Из множества крестьян, насильно угнанных в полон Ясавуром, около 100 человек умерло от зимней стужи и голода[204]. Тот же поэт Раби'и Бушанджи по этому событию сложил следующие стихи:

Войска распустили руки для беззакония, вращение правосудия неба прервалось;
Если (воины) видели посев, сад, или солому, или канал, кариз, корень и ветку,
Сжигали и разрывали, от беззакония ничто не уцелело.

Как свидетельствуют источники, вследствии постоянных вторжений кочевников-монголов области нередко голодали[205].

Таким образом, борьба между чагатаидами и хулагуидами в основном велась в целях захвата военной добычи и обладания теми областями, которые имели торгово-хозяйственное значение. Не следует забывать, что военные действия между чагатаидами и хулагуидами не прекратились, а по-прежнему продолжались. Для того, чтобы предотвратить угрозу Чагатаидов и других противников, Хулагуиды прилагали большие усилия, чтобы сохранить свое господство над Хорасаном и прилегающими к нему территориями.

---

[200] Там же, С. 408.

[201] Там же, С. 416; См. так же Вассаф, С. 367 - 368; Тахрири «Таърихи Вассоф», С. 201.

[202] Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения, С. 72.

[203] См.об этом. Сайфии Хирави. С. 379-380; 416 - 462; 503 - 504; 716-715; Петрушеский И. П. Труд Сейфи как источник по истории Восточного Хорасана. // Труды ЮТАКЭ, Т. V. - Ашхабад, 1955, С. 130 - 162. Он же. Земледелие и аграрные отношения, С. 74.

204 Сайфии Хирави. Таърихномаи Ҳирот, С. 644 - 645. Об опустошительных походах Ясавура. См. ниже.

[205] Там же.

Хулагуиды постоянно держали многочисленное войско и опытных военачальников на территории Хорасана. Почти все наследники престола государства Хулагуидов со своими эмирами и ополчением «закалялись» в Хорасане, а затем возвращались в столицу. Но несмотря на принятые хулагуидами меры обуздать нашествия Чагатаидов, войска последних совершали грабительские набеги, что привело к ожесточенным войнам между потомками Чагатая и Хулагу. Однако, как ни старались чагатаиды овладеть Хорасаном и Сиистаном, но почти во всех сражениях хулагуиды одержали победу над врагами. И земли Хорасана и Сиистана всегда оставалась в составе государства Хулагуидов.

Выше приведенные факты и последующие события дают возможность сказать, что в целом, отношение между чагатаидскими и хулагуидскими ханами было явной враждой. Правда, временами взаимоотношения Чагатаидов с Хулагуидами налаживались, тогда как между чагатаидским ханом и великим кааном наметилось ухудшение, как уже об этом говорилось. Суть всех дипломатических переговоров и обмена послами заключалась в том, что чагатаидские ханы (например, Дува-хан, Хайду-хан и др.), в своих посланиях стремились к тому, чтобы получить помощь в борьбе против каана.

В период правления Хайду и Дувы войны чагатаидов происходили с великими каанами. Чагатаидские ханы неоднократно сражались с Кубилай-кааном. В 701-1301 г. х. Хайду в союзе с Дувой дал сражение войску Тимур-каана. Однако союзники были разбиты. Как уже было отмечено, Хайду умер от ран, а Дува долгое время страдал от ран[206].

Рашид-ад-дин в подробностях пишет, что в конце царствования Кубилай-каана, чагатаиды во главе с Дувой совершили поход против каана, прибыв в пограничную зону, где находился Чутай. Один из военачальников каана, охранял тот рубеж с десятью-двенадцатью тысячами людей, Дува-хан хотел учинить на него неожиданное ночное нападение, но тот будучи осведомлен о плане Дувы, сам ночью напал на передовой отряд Чагатаидов и перебил три-четыре тысячи воинов. Дува той же ночью стало об этом известно и с главными силами напал на Чутай, и тот не смог устоять против Дувы и обратился в бегство. Когда каан услышал об этом, он наказал своих военачальников и приказал укрепить границы[207].

Частые военные действия и грабительские походы, происходившие между монгольскими государствами, гибельно отражались на положении

[206] Там же, С. 689.

[207] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 16, 92.

населения, прежде всего, раийатов. Эти войны привели к упадку состояния производственных сил и экономической жизни страны. Разрушились города и деревни, было истреблено большое число мирных жителей подвластных этим государствам территорий.

Следует отметить, что вопросы взаимоотношений между государствами Чагатаидов и Хулагуидов, а также отношения государства Чагатаидов с другими монгольскими государствами требуют особого рассмотрения.

По сообщению источников, Дува-хан умер в 1307 года в результате паралича[208]. Хафиз Абру пишет, что смерть хана последовала от воспаления мозга и весть о ней распространилась в Иране еще в последние дни 1306 г.[209] Монгольские царевичи возвели на престол его сына Куньджека (1306-1308), который был призван из Барскуля. Восшествие на трон происходило около Алмалыка, в местности Себкун-Бала [210]. При нем произошло восстание царевичей. В битве под Бурибаши мятежные ханычи сначала одержали верх, но впоследствии измены части войск, были разбиты. После подавления восстания, предводитель восставших царевич Курсабе (потомок Угедей-каана) был убит при попытке к бегству.[211]

Куньджека умер в 1308 г.[212] После него престолом Чагатаидского государства овладел царевич Талику, сын Кадакай, внук Бури (убитого 1251 г.) Он уже был в преклонных годах[213]. В. В. Бартольд предполагает, что отец Талику, согласно древнейшим рукописям трудов Рашид-ал-дина, был сыном не Бури, а самого Чагатай-хана[214]. Однако по свидетельству других источников, Талику был сыном керманской принцессы и принял ислам. Мусульманское имя его было Хизр[215]. С детства он воспитывался и закалялся в военных походах и сражениях. Когда стал ханом Чагатаидского улуса, заставил царевичей принять ислам. Монгольские царевичи и некоторая часть кочевой аристократии были недовольны Таликом за слишком явное покровительство исламу и оседлой жизни. Меры, принятые Хизром против сыновей Дува-хана, они считали незаконными. На их стороне был другой сын, внук Бури, Урюк, Шах-Огул, брат Чапара. (По слухам, недовольные партии подстрекал сам царевич Чапар). Когда Талику созвал той (курултай) дома Чагатая и других царевичей,

[208] Там же, С. 194.
[209] Там же, С. 212.
[210] См. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 73.
[211] Рашид-ад-дин. Сборник летописей, Т. II, С. 68.
[212] Там же.
[213] Вассаф, С. 518; Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 270.
[214] Там же, С. 518; С. 270.
[215] Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья, С. 74.

Урюк и Шах-Огул отказались участвовать и с 20-тысячным войском подняли восстание против Талику. Произошло сражение между ними. В бою Урюк и его сыновья были убиты. Шах-Огул же был взят в плен. Затем отправил в Фергану своего племяника с тем, чтобы он дал отпор Урюк и Хинду-Огул[216]. В. В. Бартольд пишет, что «столь же успешными были действия отрядов Талику против других мятежников. Не будучи в состоянии бороться с ханом в открытом бою, стороники сыновей Дувы явились на той и составили заговор против хана, с целью убить хана».[217]

После успешных военных действий положение Талику укрепилось и большинство царевичей стали считаться с ним. Но Йасавур-Огул, который находился в Самарканде, не хотел подчиняться Талику и двинулся против Йасавур и Чангши с несколькими десяткими тысяч воинов своего военачальника Али-Малика. Войска встретились в Фергане. Йасавур и Чангши не рискнули принять бой из-за многочисленности войска Али-Малика. Последний начал бой, но во время сражения часть эмиров, которые были сподвижниками Талику, перешли на сторону царевича Кебека, сына Дува-хана. Кебек с 300 всадниками неожиданно вторгся в ханский шатер и убил Талику.[218]

Таким образом, восстановилось преобладание в Средней Азии дома Чагатая. По Вассофу, восстание произошло еще в 708 г. х./1308-09 гг.[219]. Однако автор генеалогической истории монголов Мухаммад Шабангарайи относит воссшествие на престол Талику к 709 г. х./1309-10 гг.[220]. Пока государство Чагатаидов не получило единую организацию, в стране царила анархия. Джамал-ад-дин Карши свидетельствует, что в это время, когда в Китае и Иране существовала монгольская центральная власть, в Средней Азии положение было совершенно противоположно, «было то же, что, и в первые годы после завоевания».[221]

Очередные смуты в чагатаидском государстве дали Чапару надежду вторично восстановить свою власть. С этим намерением в союзе с Тюкме, Бейкечером и сыновьями Уруса он поднял бунт против Кебека, однако, был разбит к югу от реки Или. С обеих сторон было множество людей, с согласия Тюкме, Чапар перешел через реку Или и вступил в его владения. По неизвестной причине, здесь между ними произошла ссора, и

[216] Там же.

[217] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 74.

[218] Вассаф. Таърихи Вассоф, С. 519; Вассаф. Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 270.

[219] Вассоф. Таърихи Вассоф, С. 519; Вассоф. Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 270 - 271.

[220] Шабонкораи Мухаммад бинни Али. Маджмаъ ул-ансоб. Ба эҳтимоми Мирҳошими Муҳаддис. - Теҳрон, 1363, С. 109.

[221] См. Бартольд В. В. Чагатай-хан, С. 541 - 542.

Чапар, разграбив его юрт, ушел на восток к каану. Во время бегства Тюкме встретил отряд Кебека и в сражении с ним был убит[222]. Мавераннахр и Туркестан страшно пострадали от этих междоусобиц[223]. Смуты нанесли очередной удар земледелию и торговле. Крестьяне покинули дома. Страна дошла до крайнего упадка и полного хозяйственного произвола. Именно к тому времени можно отнести большую часть развалин, о которых сообщает историк Мухаммад Хайдар[224] .

Царевичи решили собраться и провести очередной курултай. Но курултай 1309 г. не прекратил бедствий Туркестана и Мавераннахра. Ханом на этом курултае был провозглашен старший Эсен-Бука, брат Кебека. Новому хану удалось до некоторой степени восстановить в государстве внутреннее спокойствие. Получив верховную власть, Есен-Бука распределил между царевичами и влиятельными феодалами-эмирами руководящие посты и управление вилайатами. Некоторые царевичи и эмиры, в частности Шах-Огул, помогли новому хану после победы над своими противниками. Есен-Буки получил свою «хазара» и управление вилайатами. Вместе с тем, как пишет Вассаф, разбросанные земли Хайду-хана и Дува-хана были обьединены.[225] Однако дальнейшие неудачные внешние войны, которыми «наполнено его царствование», не могли не отразиться на благосостоянии страны. При нем Туркестан подвергался нашествию монгольских войск из Китая. Столкновение с пограничными караулами войск каана, стоявших зимой на берегах Кабула, летом у реки Есун-Мурен (один их притоков Иртыша), вызвало новую войну. Во время этих войн, согласно некоторым источникам, караульные опустошили пространство на 3 месяца пути, другое войско каана - пространство в 40 дней. Войска разграбили даже ставки самого хана Эсен-Буки, зимнюю, находившуюся около Иссык-Куля, и летнюю - около Таласа [226]. Историк пишет, что хан Есен-Бука и Кебек-хан выступили со своими войсками против врагов, вторгшихся со стороны Кара-Ходжи. Эсен-Бука шел со стороны Кашгара, а Кебек - из Алмалыка. Первый бежалостно опустошал земледельческие районы на своем пути, с тем намерением, чтобы в случае поражения в войне войскам Кара-Ходжи ничего не досталось, а в случае победы можно было бы восстановить разрушенное хозяйство.[227]

---

[222] Вассаф, С. 519; Вассоф. Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 271.
[223] Там же.
[224] См. обэтом. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 74.
[225] Вассаф, С. 519; Вассоф. Таҳрири "Таърихи Вассоф", С. 271.
[226] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 74.
[227] Бартольд В. В. Сочинения, Т. V, С. 161.

Кебек же заботился о поддержании благосостояния деревень, через которые проходил. Он не грабил с целью, что «в случае победы население враждебного государства, под влиянием слухов о его справедливости, легче перешло на его сторону, а в случае поражения его собственные подданные были бы на его стороне и облегчили ему отступление».[228]. Сражение закончилось поражением войска Эсен-Буки и Кебека. Во время отступления войско Кебека везде находило все необходимое.[229]

В свою очередь, первые попытки Эсен-Буки заключить союз против каана с Узбек-ханом из дома Джучидов, были неудачны.[230] Только в 1315 г. между ними произошло некоторое сближение на почве вражды к Хулагуидам. Борьба против Хулагуидов и стремление Есен-Буки к захвату Хорасана, вследствие измены царевича Йасавура, были тщетными.[231]

Точная дата смерти Есен-Буки в источниках не приводится. В. В. Бартольд предполагает, что он умер около 1318 года, т. к. его брат Кебек-хан, правивший восемь лет, умер в 726 г. х./1326 г. Некоторые историки ошибочно относят смерть Эсен-Буки к 721 г. х. /1321 г. Преемником престола Чагатаидов после него стал Кебек-хан (1318-1326).

Арабский путешественник Ибн Баттута, путешествовавший по Средней Азии в 1333 г., слышал здесь некоторые предания о Кебек-хане. В этих народных рассказах, приведенных Ибн Баттутой, Кебек-хан характеризуется справедливым государем тюрок.[232] Согласно описаниям автора, Кебек-хан оказывал покровительство исламу, несмотря на то, что сам оставался язычником.[233] Заботы Кебек-хана о благосостоянии страны и раййатов отмечают и другие историки. Так, например, историк Муин-ад-дин Натанзи полностью противопоставляет его в этом отношении хану Есен-Буке.[234]

Таким образом, обзор политической жизни страны показывает, что в середине XIII в. монгольская империя была разделена фактически на две части. Повелителем восточной части был Мунке-каан, а западной половины империи был золотоордынский хан Батый. Граница между двумя частями империи проходила между реками Талас и Чу. Одновременно с ханами, правителем культурных областей Мавераннахра и Туркестана был назначен тот же эмир Масуд-бек, который пользовался благосклон-

[228] Там же, С. 161.
[229] Там же.
[230] Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья, С. 74.
[231] Там же.
[232] Там же.
[233] Там же.
[234] Ибн Баттута. Путешествие, С. 84.

ностью обоих монгольских государей. Однако во второй половине XIII в. Мавераннахр находился во власти джучидов и их сторонников. Использовав ислам, как идеологическое оружие, золотоордынские ханы намеревались воспользоваться поддержкой со стороны как внутренних, так и внешних врагов Чагатаидских ханов.

Как всегда, под религиозной оболочкой скрывались основные факторы, которые в действительности стали причинами вражды между улусами Золотой Орды и чагатаидами. В 60-70-х годах XIII века характер дальнейшего развития политического строя и формирование бюрократического аппарата изменились под влиянием местных, в основном среднеазиатских государственных традиций. Чагатаиды нанесли поражение джучидам, которые отступили в пределы своего государства. Можно констатировать, что происходило оформление самостоятельного государства Чагатаидов. Однако борьба среди верхушки кочевников не ограничивалась борьбой между царевичами царствующего дома. В кровопролитных войнах, продолжавшихся в 70-е годы XIII века, большую роль играли эмиры и беки - предводители кочевых племен.

Борьба между чагатаидами и хулагуидами в основном велась в целях захвата военной добычи и обладания теми областями, которые имели торгово-хозяйственное значение. В результате походов, возглавляемых чагатаидскими и хулагуидскими ханами и ханычами, монгольская кочевая энать, стоявшая во главе войска, разорительными действиями ослабила экономическую и политическую мощь местных феодалов. Крупные города Мавераннахра, являвшиеся центрами ремесла и торговли, подвергались жестокому ограблению и безжалостному разрушению. Население городов и деревень так часто истреблялось, часть их, в том числе ремесленники, превращалась в рабов монгольских феодалов. Частые военные действия между феодалами сильно отражались на благосостоянии страны и положении раийатов, на состоянии торговли, ремесел и земледелия. Опустошительные набеги монголов, междоусобицы, разрушения, разорения в городах Мавераннахра не прекращались вплоть до первой половины XIV в.

Использованная литература:

На русском языке:

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Т I. Тексты. - СПб., 1838. - 200 с.

Бухарский вакф XIII в. Факсимиле. Изд. Текста, пер. с арабск. и перс., введ. коммент. Арендса, А.Б. Халидова, О. Д.Чехович. - М.; Наука, 1979. -134 с.

Джамал ад-дин Карши. Мулхакат ас-Сурах. - Материалы по истории Средней и Центральной Азии X - XIX вв. -Ташкент: Фан, 1988.-С. 100 - 133.

Джамал ал-Карши. Мулхакат ас-Сурах. Перевод с арабск. А. Саидова. Душанбе, 2006. - 268с.

Ибн Баттута. Перевод глав «Путешествия» Ибн Баттуты. О Средней Азии. - Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. - М.: Наука, 1988. -С. 72 - 108.

Клавихо Р. Г. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403-1406 гг. Подлинный текст с пер. и прим. сост. под ред. И. И. Срезневского. -СПб., 1881.

Клавихо Р. Г. - Руи Гонсалес де Клавихо. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403-1406). Перевод со староиспанск. И. С. Мироновой. - М., 1990. - 211 с.

Марко Поло. Книга Марко Поло. Перевод старофранцуск. текста И. П. Минаева. -М.: Географиздат., 1955. -376 с.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X-XVII вв. - Ташкент, 1988.-414 с.

После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий. Перевод с латинского и староитальянского языков, введение и примечания Я. М. Света. Изд-во «Наука», М., 1968, -237с.

Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Пер. А. И. Малеина под ред. Н. П. Шастиной. М., 957.

Рашид-ад-дин. Джами-ат-таварих. (Сборник летописей). Т 3. Пер.с перс. А. К. Арендса. Под ред. А. А. Ромаскевича, В. Э. Бертельса и Я. Ю. Якубовского.-Баку, Изд-во АН Азерб. ССР, 1957.-361с.

Рашид-ад-дин. Переписка. Пер., введ., коммент. А. И. Фалиной.-М.; Наука, 1971. -498 с.

Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т II. Пер. Ю.П. Верховского, примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова, ред. И. П. Петрушевский.- М.-Л.; Изд-во АН СССР,1960. - 248 с.

Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. III. Пер. А. К. Арендса, ред. А. А. Ромаскевич, Е. Э. Бертельс и А. Ю. Якубовский. - М.-Л.; Изд-во АН СССР, 1946. -340 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из арабс. сочинения, собранные. Г. Тизенгаузеном. - СПб., 1884. -564 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Извлечения из перс. сочинения, собранные В. Г. Тизенгаузеном, А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. -М.-Л.; Изд-во АН СССР,1941. -308 с.

Чехович О. Д. Бухарские документы XIV века. -Ташкент; Наука,1965. -331 с.

Языков Д. И. Собрание путешествий к татаром и другим восточным народам в XIII, XIV, XVстолетиях. I.Плано Карпини. II. Асцепин, -СПб., 1829.

На восточных языках:

Вассоф. Таҳрири «Таърихи Вассоф». Ба қалами Абдулмуҳаммад Оятиқ. Теҳрон, 1372 ҳ./ 1993, -406 с.

Вассоф. Таърих-и Вассоф. -Теҳрон, 1338 ./1959. -708 с.

Ибн Баттута. Сафарномаи ибни Баттута. Тарҷумаи Маҳмуд Алии Муҳид. 2 ҷилд. - Теҳрон, 1337 / 1958. -802 с.

Ибн Халдун. Муқадиммаи Ибни Халдун. Иборат аз 2 ҷилд. Тарҷумаи Муқаммад Парвин Гунободӣ. -Теҳрон, 1336/ 1957. -1427 с.

Мирхонд. Таърихи «Равзат ус-сафо». ҷ. 5. -Теҳрон, 1339 / 1960.-631 с.

Муиниддин Натанзӣ. Мунтахаб ут-таворих. (Анонимии Искандар). Тасҳеҳи Жон Убен. Теҳрон,-1336 / 1958. - 492 с.

Низомуддин Шомӣ. Зафарнома. -Прага, 1937 - 1956, ҷ. I. -1937. -295 с. ҷ. 2. -1956. -320 с.

Рашидуддин Фазлуллоҳ Ҳамадонӣ. Мукотиботи Рашидӣ. Бо эҳтимоми проф. Хон Баҳодур Муҳаммад Шафеъ. -Лоҳур, 1945. -479 с.

Сайфӣ. Сайф ибн Муҳаммад ал-Ҳиравӣ. Таърихномаи Ҳирот. Ба имоми проф. Муҳаммад Зубайр ас-Сиддиқӣ - Калкутта, 44, -822 с.

Шабонкорай Муҳаммад бинни Али. Маҷмаъ ул-ансоб. Ба эҳтимоми Мирҳошими Муҳаддис. - Теҳрон, 1363.

Шарафуддин Алии Яздӣ. Зафарнома.Ҷ. 1 - 2. Тасҳеҳ ва эҳтимоми Маҳмудаббосӣ, Теҳрон, 1336 / 1957. Ҷ. 2 -543 с.

Ҳофизи Абрӯ. Зайли «Ҷомеъ ут-таворих». Ҷ. I. Ба кӯшиши Хонбобо Баёнӣ. -Теҳрон, 1317 / 1938. -290 с.

Ҳофизи Абрӯ. Маҷмӯаи Ҳофизи Абрӯ. - Теҳрон, 1328 / 1949 .

Ҷамолуддин Қаршӣ- Джамал ад-дин Карши. Извлечения из «Мулхақат ас-Сурах». // Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. I. Тексты. - СПб., 1898. -С. 128 - 152.

Научные исследования:

На русском языке:

Акимушкин О. Ф. Хронология правителей восточной части Чагатайского улуса (линия Туглук - Тимур-хана). // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. - М., 1984. -С. 156 - 164.

Али-заде А. А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII-XIV вв. Баку; Изд. АН ССР Азерб., 1956. -420 с.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольских нашествий. // Бартольд В. В. Сочинения. Т I. - М.;Изд - во вост. лит., 1963. -760 с.

Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. // Бартольд. В. В. Сочинения. Т II. Часть 1. Общие работы по исотории Средней Азии. - М., 1963, - С. 21 - 108.

Бартольд. В. В. Сочинения. Т II. Часть 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. - М., 1963.

Бартольд В. В. Сочинения. Т V - М., 1968.

Бартольд В. В. Сочинения. Т VIII. - М., 1972.

Бойматов Л. Д. Сочинения Рашид-ад-дина как источник по истории народов Средней Азии. М., 1988. Деп. в ИНИОН АН СССР № 33116 от 21 марта 1988 г. М., 1988, -39 с.

Бойматов Л. Д. Материалы по монгольскому периоду истории Ходжента. Рецензент акад. АН РТ Б. И. Искандаров. Деп. в НПИЦентре от 27 окт. 1994, № 69/951/. -Та-94. -Душанбе, 1994. -112 с.

Бойматов Л.Д. Социально-экономическое положение и народно-освободительные движения в Мавераннахре во второй четверти XIII в. ИМЭМО АН РТ Деп. от 04. 12. 1996 г. № 45 (1088) - Та 96. -Душанбе, 1996. -200 с.

Бойматов Л. Д. Социально-экономическое положение Центральной Азии в XIII-XIV вв. Душанбе, 2009. - 228 с.

Бойматов Л. Д. Восстание Махмуда Тараби. - Душанбе, 2011.

Бойматов Л. Д. Тимур и Сарбадары Самарканда. - Душанбе, 2011.

Бойматов Л. Д. Борьба двух социально-политических тенденций в Монгольском государстве. // International Seminar. Indo-Mongol Colloqium.

Some Unexplored Areas of Research. (1-st 4-th Febrruary. 2012). - New-Delhi, 2012, PP. 114 – 137.

Гафуров Б. Г Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. -М.; Наука, 1972. - 664 с.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. - М.-Л.; Изд. АН СССР, 1950. -178 с.

Давидович Е. А. Денежное хозяйство и частичное восстановление торговли в Средней Азии после монгольского нашествия XIII в. (По нумизматическим данным). // НАА, 1970, № 6.-С. 57-67.

Давидович Е. А. Денежное хозяйство Средней Азии после монгольского завоевания и реформа Масуд - бека (XIII в.). -М.; Наука, 1972. -175 с.

Егоров В. Л. Государственное и административное устройство Золотой Орды. - ВИ, 1972, № 2. -С. 33 - 42.

Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII - XIV вв. М., 1985.

Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. - М.; Наука, 1988. -127 с.

История Бухары с древнейших времен до наших дней. Под ред. М. М. Муминова. - Ташкент; Фан, 1976. - 383 с.

История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. - Л.? 1958. - 390 с.

История народов Узбекистана. Т. I. С древнейших времен до начала XVI в. -Ташкент; Изд-во АН СССР, 1950. - 473 с.

История Самарканда. Т. 1. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. - Ташкент; Фан, 1969. -484 с.

История таджикского народа. Т. II. Кн. 1. Возникновение и развитие феодального строя (VI-XVI вв.). Под ред. Б. Г Гафурова и А. М. Беленицкого. - М., 1964. -492 с.

История таджикского народа. Т. II. Поздний феодализм XVII в. -1917 г.). Под ред. Б. И. Искандарова и А. М. Мухтарова. -М.; Наука, 1964. -356 с.

История Узбекской ССР. Т. I. Кн. 1. С древнейших времен до середины XVIII в. -Ташкент; Изд-во Узб.ССР, 1956. -543 с.

История Узбекской ССР. Т. I. Кн. 1. С древнейших времен до середины XIX в. -Ташкент; Фан, 1967. -770 с.

Кляшторный С. Г , Султанов И. Т. Государство и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб, 2000.

Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII - XIV вв. -М.-Л.; Изд-во АН СССР, 1960. -492 с.

Петрушевский И. П. Из истории Бухары в XIII в. - УЗЛГУ, № 98.Серия востоковедческих наук. Вып. I, 1949, С. 103 - 118.

Петрушевский И. П. Труд Сайфи как источник по истории Восточного Хорасана. - Тр. ЮТАКЭ, T V -Ашхабад, 1955. - С. 130-162.

Саидов А. «Мулхакат ас-Сурах» Джамаля Карши как исторический источник по истории народов Средней Азии. // Известия Академия наук Республики Таджикистан. Серия: востоковедение, история, филология. № 4 (28). Октябрь-декабрь, 1992, С. 32-41.

Саидов А. Описание рукописей и краткая характеристика отдельных разделов «Мулхакат ас-Сурах» Джамаля Карши. // Письменные памятники Востока. История, филология. - М., 1979, С. 161-168.

Саидов А. Сведения Джамаля Карши о Фергане и Шаше. Позднефеодальный город Средней Азии. Актуальные проблемы исторической науки. Ташкент, 1990, С. 28 - 34.

Семенов А. А. Рукопись «Добродетели шейха Маслахат уд-дина Ходженди» и ее значение для истории и археологии Таджикистана. // ИАН Тадж.ССР. Серия: Востоковедение, история, философия. 1987, № 1, С. 60-65.

Строева Л. В. Возникновение государства Тимура. // УЗЛГУ История и философия стран Востока. № 128, вып. 3.-Л., 1952, С. 64 - 87.

Строева Л. В. Борьба кочевой и оседлой знати в Чагатайском государстве в первой половине XIV в. - Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Сборник статей. -Л.; Изд-во ЛГУ, 1958, С. 206 - 220.

Строева Л. В. Сарбадары Самарканда. // УЗЛГУ, серия востоковедческих наук. Вып. I, -Л., 1949, С. 270 - 281.

Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. Проблема исторической приемственности -М., 1993. -168 с.

Хатиби С. Персидские документальные источники по социально-экономической истории Хорасана XIII-XIV вв. Ответств. ред С. Г.

Чехович О. Д. К истории крестьян Бухары XIV в. // Известия АНУз. ССР, серия обществ. наук. 1959, № 1. -С. 71 - 76.

Чехович О .Д. Новый источник по истории Бухары начала XIV века. // ПВ, 1959, №5. -С. 148 - 161.

На западно-европейских языках:

Ayalon D. The Great Yasa of Chingis Khan. A Reexamination. (past A) // Studia Islamica, 1971, № 33, pp. 97 - 140.

Ayalon D. The Great Yasa of Chingis Khan. A Reexamination (past C1) // Studia Islamica 1972, № 36, pp.113 - 158.

Ayalon D. The Great Yasa of Chingis. Khan. A Reexamination. (past C2). // Studia Islamica, 1973, № 38, pp.107 - 156.

Baimatov L. D. Kamal Khujandi and His Time. // Kamal Khujandi: Epoch and its importance in the History of Central Asian civili zation. - Dushanbe, 1996, pp. 126 -128;

Barthold W.- Boyle J. A. Chaghatay Khan. // The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 2. Leiden, E. J. Brill, 1991, P.1-2;

Barthold W.- Boyle J. A. Chaghatay Khanate. // The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 2. Leiden, E. J. Brill, 1991, P. 2 - 4;

Bausani A. Religion under the Mongols. // Cambridge History of Iran. Vol. 5. Cambridge, 1968, pp. 538 - 549.

Boimatov L. Die Folgen des mongoleneıfalls in Horasan und Transoxanien.- Spektrum Iran. 13. Jahrgang, 2000, № 3, S. 24 - 34.

Browne E. A. History of Persian literature under Tartar dominion. Cambridge, 1920.

De Weese D. Islamization and Native Religion on the Golden Horde. Baba Turks and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania. 1994. Fletcher J. The Mongols: Esological and Social Perspectives. - Harvard Journal of Asian Studies. Vol. 46. 1986.

Forbes Manz B. The ulus Chaghatay befor and after Temur's vise to power: the transformation from tribal confederation to army of conquest. // CAJ, 1983, vol. 27, N 1 - 2, pp. 70 - 100.

Forbez Manz .B. The rise and rule of Temurlane. Cambridge, 1989.

Forbez Manz B. Multi-ethnic Empires and the formation of identity. // Ethnic and Russian Studies, Vol. 26, № 1.

Grousset R. The Empire of the steppes. A History of Cental Asia. New Brunswick 1970, 684 pp.

Haider M. The Mongol Traditions and Survial in Central Asia (XIV - XV cc.) - Central Asian Journal, Vol. 28, 1984.

Le Khahat de Cagatai et le Khorasan (1334-1380). // Turcica, VIII, № 7, 1976. pp. 16 - 60.

Petrushevskii I. P. The Socio - economic Condition of Iran under the il-Khans. -The Cambridge History of Iran. Vol. 5. Cambridge, 1968, -pp. 483 - 537.

На персидском (таджикском) языке:

Баёнӣ Ширин. Эрон дар бархӯрд бо мугул. - Теҳрон, 1353.

Бойматов Л. Рӯёрӯии ду фарҳанг дар аҳди Чағатоиёни мугул.// Хуросонпажӯҳӣ. Соли аввал, 1377, С. 157 - 170.

Бойматов Л. Низоми талфиҳии сиёсӣ ва идории мугулон дар Мовароуннаҳр. // Кайҳони Фарҳангӣ, 1378, Хурдодмоҳ, № 152, С. 56 - 61.

Бойматов Л. Бедоди Чағатойхон дар Хуросони бузург. // Кайҳони Фарҳангӣ, 1379, Обон, № 169, С. 52 - 56.

Бойматов Л. Д. Нақди мухтасаре аз таҳиётоти илмӣ ва пажӯҳишӣ дар робита бо таърихи давлати Чағатоиёни мугул дар Осиёи Марказӣ. // Китоби моҳ. Таърих ва ҷуғрофиё. 1379, № 34, С. 25 - 27.

Бойматов Л. Ҷойгоҳи давлати Чағатоиёни мугул дар таърихи Мовароуннаҳр ва Хуросон. // Опого, 1379, № 1-2, С. 34 - 41.

Бойматов Л. Баррасии ду тамоили сиёсӣ- иҷтимоӣ дар давлати мугул. // Кайҳони Фарҳангӣ, 1379, Хурдод, № 176, С. 64 - 69.

Бойматов Л. Ҷангҳои дохилии хонҳои мугул дар Мовароуннаҳр дар нимаи қарни 14 мелодӣ // Маҳаллаи Улуми инсонии Донишгоҳи Систон ва Балуҷистон. Соли ҳафтӯм, вежаномаи Таърих ва улуми иҷтимоӣ. № 15, 1380, С. 29 - 58.

Бойматов Л. Нақде бар китоби Куртҳои Ҳирот.(1245-1381). Бар асоси «Таърихномаи Ҳирот»-и Сайфии Ҳиравӣ. // Китоби моҳ. Таърих ва ҷуғрофиё, 1380, Хурдодмоҳ ва тир, № 44 - 45, С. 89 - 94.

Бойматов Л. Зиддияти ду тамоюли сиёсӣ – иҷтимоӣ дар давлати мугул. (Баррасии мавридии амалкарди Маҳмуд Ялавоч). // Китоби моҳ.1383, № 81-83, С. 148 - 151.

Бойматов Л. Қиёми Маҳмуди Торобӣ. - Теҳрон, 1383.

Иқбол Абос. Таърихи муфассали Эрон. Ҷ. 1. Аз ҳамлаи Чингиз то-ташкили давлати Темур. - Теҳрон, 1333 ҳ./1962.

Манз Биотрис Фурез. Баромадан ва фармонравоии Темур. (Таърихи Эрон ва Осиёи Марказӣ дар садаҳои ҳаштӯм ва нуҳуми ҳичрӣ). Тарҷумаи Мансури Сифатгул. Теҳрон, 1377, - 328 с.

Навоӣ Абулфазл. Авзои сиёсӣ ва иҷтимоии Эрон дар қарни ҳаштуми ҳичри. Аз суқути Элхониён то ташкили Темуриён. Машҳад, 1375.

Петрушевский И. П. Кишоварзӣ ва муносиботи арзии Эрон дар аҳди мугул. Тарҷумаи Карими Кишоварз. 2 ҷилд. - Теҳрон, 1355.

Профессор Абдунаби Сатторзода,
доктор филол.н., Таджикистан

ТРАГИЧЕСКАЯ СУДЬБА ТАДЖИКСКОГО (ФАРСИ) ЯЗЫКА И ПРОБЛЕМА УПРАВЛЕНИЯ КУЛЬТУРНЫМИ ПРОЦЕССАМИ

Таджикский язык, в 20-30-ые годы XX-го столетия, под воздействием большевистских переворотов в Петербурге (1917 г.) и Бухаре (1920 г.), а также в результате так называемого процесса «национального языкового строительства», был искусственно выведен из орбиты своего естественного исторического развития. И это было сделано под прикрытием революционных лозунгов типа «демократизация языка», означающих на деле, что существующий испокон веков таджикский литературный язык, на котором творили великие поэты и ученые с мировым именем, такие как Рудаки, Фирдоуси, Хайям, Ибн Сина, Саади, Хафиз, Насираддин Туси и другие, стал не вполне пригодным для новой пролетарской жизни Красного Таджикистана. Якобы общеперсидский литературный язык – фарси или по-другому «старый таджикский литературный язык... представляет собой язык феодалов и торговой буржуазии, а по форме – язык религиозной и художественной литературы и эмирских канцелярских документов»,[235] «должен уступить место новому массовому литературному языку трудящихся».[236] Автор, которого преподносят как известного исследователя кавказско-иберских языков и одним из основателей совет-

[235] Н.Яковлев. К вопросу о таджикском литературном языке// Масоили сохтмони забони тоҷикии адабӣ дар солҳои 20-30 садаи XX. Китоби 1. Нахустин Анҷумани илмӣ-забоншиносии тоҷик (мавод, тақия, андӯзиш).- Хуҷанд.- 2010.-С.203.

[236] Там же.- С.207.

ской практической лингвистики, в том числе по языковому строительству, в категорической форме рекомендует таджикским ответственным лицам, что «не может быть и речи о перенесении старого таджикского литературного языка в неприкосновенном виде в условиях Тадж. ССР».[237] По его мнению, «новый таджикский литературный язык должен быть максимально близким и понятным широким, преимущественно еще крестьянским по социальному составу, массам советского Таджикистана».[238]

С большим сожалением должен констатировать, что абсолютное большинство участников тех «жарких прений»,[239] которые проходили в 20-30-е годы прошлого века на страницах газет «Рохбари дониш», «Овози точик», «Правда Востока», и на заседаниях различных конференций, комиссий и встреч, таких как Ташкентская Конференция по установлению латинизированного таджикского алфавита (Ташкент, 10 октября 1928 г.), Научное совещательное заседание таджиков Узбекистана (Самарканд, 10-15 февраля 1930 г.), Комиссия по подготовке Научно-лингвистического съезда (Сталинабад, 7-10 июня 1930 г.), Научно-лингвистический съезд (Сталинабад, 7-8 июня 1930 г.) и т.д., имели почти такую же позицию[240]. Среди них были такие известные таджикские и европейские авторы, такие как Е.Э. Бертельс, А. Семенов, А. Дьяков, Б. Виноградов, Н. Ф. Яковлев, М. С. Андреев, О. Сухарева, Н. Домбаль, профессор Х. Шольд (Швеция), Аббас Алиев, Абдукодир Мухиддинов, Саидризо Ализода, Туракул Зехни, Рахим Хошим, Нарзуллох Бектош, Бахриддин Азизи, Абдувохид Мунзим, Абдусалом Дехоти, Муллоджон Шахристони и другие.

Исключением оказался основоположник новой таджикской литературы и крупнейший знаток персидско-таджикской средневековой литературы Садриддин Айни. Он так же ратовал за «демократизацию таджикско-

[237] Там же.

[238] Там же.

[239] А. Семенов. К вопросу о едином книжно-литературном таджикском языке и терминологии. Итоги работы Особой Комиссии...// Масоили сохтмони забони тоҷикии адабӣ дар солҳои 20-30 садаи XX.-С.186.

[240] .См. более подробно: Муҳаммадҷон Шакурии Бухорой. Сарнавишти форсии тоҷикии Фарорӯд дар садаи бисти мелой.-Душанбе.- 1387/2006; А. Набавӣ.Баҳсҳои илмӣ ва мафкуравӣ оид ба забони тоҷикӣ дар солҳои 20-ум// Забони тоҷикӣ дар мабнои мубоҳисаҳо. Маҷмӯаи мақолаҳои солҳои 20-ум.-Душанбе: Ирфон.- 2007.- С.9-38; Н. Одинаев. Сабақҳои таърихии таъаввули забони тоҷикӣ// Там же.-С.39-56; Забон ва худшиносии миллӣ. Маҳмӯаи мақолаҳо.Таҳияи П.Гулмуродзода.-Душанбе.-2007; Т. Ваҳҳобов. Макоми нахустин Анҷумани забоншиносони тоҷик дар ҳаллу фасли баҳси забони тоҷикии адабӣ дар солҳои 20-30//Масоили сохтмони забони тоҷикии адабӣ дар солҳои 20-30 садаи XX.-С.3-38.

го языка», то есть за «более простой и доступный»,[241] «общедоступный»[242] язык, и считал, что этот процесс является «соответствующим разуму и логике».[243] Когда шла дискуссия о выборе языка для новой письменной таджикской литературы, мнение участников разделилось на два, Айни выступил именно за «доступный язык простонародья таджиков».[244] И доказывал тем, кто ратовал за принятие «общеперсидского языка»[245] в качестве основы для новой письменной таджикской литературы, и что «если мы найдем путь использования языка простонародья таджиков, то и персоязычные иностранные трудящиеся совсем не останутся обойденными».[246]

Здесь уместно будет сказать, что принцип демократизации языка, как совершенно правильно пишет академик Мухаммаджон Шакурии Бухорои в своей известной книге «Судьба персидско-таджикского языка Вароруда в двадцатом веке нашей эры», то есть «простота изложения (содагарои) в послереволюционной печати кардинально отличалась от простоты изложения дореволюционных просветителей и не была похожей на простоту изложения Абдурауфа Фитрата, устода Абдулкадира Шакури Самарканди, Садриддина Айни, Махмудходжа Бехбуди и других. Язык советской печати не был простым, а был упрощенным (оди) и обыденным (пеши по афтода)»[247].

Садриддин Айни считал себя идейным последователем основателя таджикского просветительства Ахмади Дониша и был таковым на самом деле. Как известно, Ахмади Дониш (1826-1897) призывал литераторов своего времени к простоте изложения. Этот призыв, по свидетельству Мухаммаджона Шакурии Бухорои, был услышан «всеми последователями Ахмади Дониша»,[248] в том числе Мирзо Азимом Соми (ум.1908), Шарифджон Махдумом Садри Зиё (1865-1932), Абдурауфом Фитрат (1887-1937) и Садриддином Айни (1878-1954).

Однако, вопреки этому, то есть естественному и традиционному развитию, таджикский язык, на заре XX-го века, под воздействием вульгарно-социологического советского языкознания, которое руководствовалось известными ленинскими теоретическими постулатами о существовании

[241] С.Айнӣ. Китобҳои тоҷикӣ// Забони тоҷикӣ дар мабнои мубоҳисаҳо.-С.77.

[242] Там же.

[243] С. Айнӣ. Дар атрофи забони форсӣ ва тоҷикӣ// Забони тоҷикӣ дар мабнои мубоҳисаҳо.-С.165.

[244] С.Айнӣ.Забони тоҷикӣ// Забони тоҷикӣ дар мабнои мубоҳисаҳо.-С.319.

[245] Там же.-С.318.

[246] Там же.-С.319.

[247] Муҳаммадҷон Шакурии Бухоронӣ. Сарнавишти форсии тоҷикии Фарорӯд дар садаи бисти мелодӣ.-Душанбе.- 1387/2006.-С.15.

[248] Там же.- С.10.

двух культур в каждой национальной культуре и классовости языка, в реальности, все больше отходил от своих национальных корней. В таджикский язык хлынул бесконтрольный поток элементов языка улицы и базара, а также так называемые «интернациональные слова и понятия», в основном из русского языка. Сильно изменился не только словарный состав и система терминологии таджикского языка, но и произошли изменения в его грамматико-морфологическом строе. В этом процессе, который Садриддин Айни совершенно справедливо назвал «процессом, разрушающим язык» («ҷараёни забонвайронкунанда»),[249] большую, отрицательную роль сыграл фактор «калькирования» (тарҷумазадагӣ), который доминировал в 40-50-ые годы прошлого столетия. Как пишет автор книги «Судьба персидско-таджикского языка Вароруда в двадцатом веке нашей эры», «все учебники средней школы (за исключением учебника таджикского языка и литературы) были переведены с русского языка. Большинство из них представляло собой бездарные и дословные переводы. Из этих книг калькирование, как бы с молоком матери, перелилось в кровь новых поколений. Поэтому, мы таджики, теперь являемся рожденными калькированием, говорим и пишем как бездарный переводчик».[250]

К тому же, «таджикский язык в советское время был выдворен из партийных заведений, заводов, учреждений и организаций, из храма наук (большинство институтов Академии наук Таджикистана), из большинства частей высшего образования. Национальный язык в Таджикистане не смог выполнять свои социальные функции и ограничивался только в рамках школы, литературы и печати».[251]

Реальные шаги по выходу из этой критической ситуации – всеобщей языковой безграмотности в советском Таджикистане были сделаны в 50-60-ые годы XX века, когда были изданы «Таджикско-русский словарь» (1954 г.) Мухаммаджона Рахими и Людмилы Успенской, «Каждое слово и мысль имеет свое место» Мухаммаджона Шукурова (1968 г.), «Словарь таджикского языка (X-начало XX века) (1969 г.) в двух томах под редакцией М.Ш. Шукурова, В.А. Капранова, Р. Хашима и Н. Масуми. Кроме того, в этот период, когда советское общество после известных социально-политических перемен в стране – «хрущевской оттепели» постепенно становилось относительно открытым, и были возобновлены непосредственные культурные связи между Таджикистаном, Ираном и Аф-

[249] Номаҳои устод Айнӣ дар бораи забон// Мухаммаджон Шакурии Бухорои. Указ. книга.- С.69.

[250] Там же.-С.29.

[251] Там же.

ганистаном, а также началось переиздание произведений средневековых авторов, писавших на фарси, «таджикский литературный язык вновь постепенно стал приближаться к подлинности классического и народного слова».[252] Но этого было недостаточно, чтобы окончательно преградить путь процессу деградации таджикского литературного языка.

Поэтому в Таджикистане начался процесс за чистоту современного таджикского языка и за восстановление его былого классического изящества и могущества. Самыми активными участниками этого процесса были известные таджикские литераторы и ученые, такие как Мухаммаджон Шакурии Бухорои, Лоик Шерали, Акбар Турсон, Шарофиддин Рустамов и другие. Именно они, а также Гулрухсор Сафиева, Тохири Абдуджаббор, Сафар Абдулло, Мазхабшои Мухаббатшо, Иброхим Усмонов, впоследствии, стали инициаторами придания таджикскому языку статуса государственного языка, которое стало возможным 22 июня 1989 года. Впоследствии чего, тогдашним Верховным Советом Таджикистана, был принят «Закон о государственном языке».

К сожалению, трагические события 90-х годов прошлого столетия и навязанная извне гражданская война в Таджикистане не дали реализовать, как следовало бы, указанный закон. Более того, некоторые недальновидные политики и эксперты внутри республики и за ее пределами считали и считают, что, якобы, именно принятие таджикского языка в качестве государственного послужило причиной гражданской войны, что, конечно же, не соответствует действительности. Правда то, что достижение мира и национального согласия в республике содействовало реализации «Закона о государственном языке», в результате чего, относительно улучшилось состояние таджикского языка, и появилась возможность продолжить процесс его исправления. Так как до сих пор современный таджикский язык не только не избавился от всего чуждого и искусственно привнесенного в него с 20-х годов XX века по настоящее время, но, и не стал дееспособным, производящим, ищущим и мобильным языком.

Вдобавок к тому плачевному состоянию, в котором находился таджикский язык на протяжении прошлого века и в начале нового тысячелетия, с резким ухудшением качества образования и падением его уровня, за последние десятилетия в стране появились новые факторы, отрицательно влияющие на общий уровень языковой грамотности населения республики.

Академик Мухаммаджон Шакурии Бухорои, будучи верным последователем устода Садриддина Айни, в деле защиты таджикского языка, уве-

[252] Там же.-С.38.

рен в том, что «исправление современного таджикского языка состоит из следующих действий:

1. Очищение языка от последствий калькирования, нарушения законов и упрощенной простоты изложения (одигароии содалавҳона), опираясь на классический и сегодняшний народный языки;

2. Выбрать в качестве образца язык устода Садриддина Айни, совершенствуя критерии функционирующего литературного языка, опять же, опираясь на классический и истинно народный языки, а так же на творческий принцип устода Айни и с учетом опыта персоязычных стран Афганистана и Ирана».[253]

Как это реализовать? Опыт прошлых лет показывает, что «с исправлением отдельных слов и выражений язык не исправится».[254] Этим долгие годы занимались, начиная с самого устода Айни, его ученики и соратники по перу, такие как Туракул Зехни, Рахим Хошим, Абдусалом Дехоти, Хабиб Юсуфи, Сотим Улугзода, Мирзо Турсунзода, Фазлиддин Мухаммадиев, Мухаммаджон Шакурии Бухорои, Хабиб Ахрори, Эмануэл Муллокандов и другие. Со временем к ним присоединились Лоик Шерали, Акбар Турсон, Сафар Абдулло, Шарофиддин Рустамов, Раззок Гаффаров, Уктами Холикназар, Саидджафар Кодири, Кодири Рустам и другие, опубликовав серии статей и книг по теме. Вне всякого сомнения, эти статьи и книги содействовали устранению отдельных распространенных языковых погрешностей, но не более. Многие языковые ошибки годами продолжают существовать. Основная причина подобного нежелательного явления, в современном таджикском языке, является более глубокой, чем кажется извне. «Болезни нашего языка, - пишет академик Мухаммаджон Шакурии Бухорои, - являются внутренними, которые невозможно вылечить устранением лишь его отдельных внешних симптомов».[255]

Исправление современного таджикского языка, это дело не только отдельных таджикских поэтов, писателей, языковедов, литературоведов, творческой и научной интеллигенции, а также руководителей страны, творческих союзов, таких как Союз писателей, научных институтов, таких как Институт языка, литературы, востоковедения и письменного наследия имени Рудаки, но и всех граждан Таджикистана и всего таджикского общества. Необходимо разработать общенациональную программу и планомерно реализовать ее. Тогда можно надеяться на улучшение нынешнего состояния таджикского языка и его дальнейшего развития.

[253] Там же.- С.58.
[254] Там же.- С.59.
[255] Там же.

Уместно было бы подчеркнуть, что благодаря персидскому (дари) языку в Иране и Афганистане таджикский язык окончательно не потерял свою былую мощь. Если бы не эти связи, сохранившиеся между ними, то его состояние было бы еще более плачевным, чем сейчас. И процесс отчуждения таджикского языка от общеперсидского литературного языка пошел бы еще быстрее, чем это происходило до сих пор.

К счастью, культурные связи, в том числе литературные и языковые, между Ираном, Афганистаном и Таджикистаном, несмотря на то, что эти страны начиная с XVI – XVII веков политически отделились друг от друга, никогда не прерывались окончательно. Наше исследование показывает, что литература и язык в этих странах вплоть до первой четверти второй половине XIX и начала XX веков, по существу, продолжали оставаться едиными. Формирование новой, относительно независимой, художественной литературы в Иране, Афганистане и Таджикистане вовсе не означало прекращение литературно-языковых связей. Например, произведения и воззрения Зайнулобиддина Марога, особенно его книга «Путешествия Ибрагимбега или беда его фанатизма», драмы и известные письма Мирзомалкумхона, которые жили в Иране, были известны жителям Бухары, Герата и Кабула. Если творчество Махмуди Тарзи и его «Сироджулахбор» имело влияние на взгляды жителей Бухары и Самарканда, то произведения Садриддина Айни, такие как «Образец таджикской литературы» и «История одного таджикского бедняка» привлекало внимание литературных и научных кругов Ирана и Афганистана.[256]

Не случайно, что в 20-30-ые годы прошлого столетия, когда был поставлен вопрос, каким должен быть таджикский литературный язык, то некоторые авторы выступали за то, чтобы за основу таджикского литературного языка принять именно язык современной персидской прессы в Иране и Афганистане, что подтверждает существования непрерывной культурной связи между этими странами.

В начале 90-х годов XX века культурные связи между Таджикистаном, Ираном и Афганистаном вышли на качественно новый уровень взаимодействия – синтез литературы на персидском языке (персидский, дари и таджикский). В связи с этим, возникает необходимость унификации словарного фонда, научных терминов и понятий, а также грамматики и морфологии современного персидского, дари и таджикского языков с целью

[256] См. более подробно: А. Сатторзода. Форсизабонони бегона ва ягона// Кӯҳна ва нав.-Душанбе.-2004.-С. 232-236. Его же: Аз ҷудоӣ ба сӯи ягонагӣ //жур. «Рӯдакӣ». №111-112.-Техрон.- 1390-1391.-С.14-15.

выработки общеперсидского литературного языка.[257] Жаркая дискуссия, возникшая в Таджикистане вокруг высказывания современного иранского поэта и исследователя Алиризои Казва в предисловии сборника современной таджикской поэзии «Потерянное солнце» (Тегеран, 1376/1997), тому подтверждение.[258]

В настоящее время, в силу ряда объективных факторов, в том числе:

1. Политическое разъединение Ирана, Афганистана и Таджикистана в течение нескольких последних веков, особенно за 60-70 лет советского «железного занавеса», когда были прекращены прямые культурные связи;

2. Переход с арабской графики сначала на латинский алфавит (1929 г.), а затем на кириллицу (1930 г.) в Таджикистане;

3. Нахождение персидского (дари, таджикский) языка долгое время под сильным влиянием иностранных языков – английского и французского в Иране и Афганистане, русского в Таджикистане;

4. Потеря части традиционных форм словообразования и составления предложения или же их отрицания.

В общеперсидском языке царит хаос и неразбериха. В результате чего, сегодня один и тот же предмет или понятие, по-разному называется или же обозначается. Например, автомобиль называется в Иране – утумобил, в Афганистане – мутор, в Таджикистане – мошин; соответственно: велосипед – дучарха – бойсекал; магнитофон – забти сувт – тайп; конспект – ёддошт – нут; одеколон – одклун – клуниё; бинт – бонд – бондаж; бензин = бензин – питрул; рул – фармон – иштринг; сигнал – буқ – ҳоранг; тормоз – турмуз – брек и т.д.

Таким же образом, абсолютное большинство научных терминов и понятий в персидском языке в Иране и Афганистане являются, в основном, заимствованными из французского и английского языков, а в Таджики-

---

[257] См. более подробно: А. Сатторзода. Лузуми ҳамгун сохтани истилоҳот дар забони форсӣ // Указ. книга.-С. 236-241.

[258] Сайёфи Мизроб. Ҷавобия, аммо на «лаббайк»// Газ. «Ҷавонони Тоҷикистон».-10 июня 1999г.;Салими Зарафшонфар. Магзар чу боди сарсар// Газ. «Ҷавонони Тоҷикистон».-17 июня 1999г.;Его же: Ҳақсароӣ беҳ бувад аз жожхоӣ// Газ. «Ҷавонони Тоҷикистон».-22 июля 1999г.; С.Фаттоев, Р.Қудратов. Сухан дониста бояд гуфт// Газ. «Ҷумҳурият».-2 сентября 1999г.; Абдувалӣ Давронов. Хуршед ҳамон монад// Газ. «Адабиёт ва санъат».-17 июня 1999г.; Суханро вазну тамкини замин бояд// Газ. «Адабиёт ва санъат».-8 июля 1999г.; Низом Қосим. Дӯст мегӯяд табарвор// Газ. «Адабиёт ва санъат».- Май 1999г.; Мӯъмин Қаноат. Роҳи эҳёи шеъри тоҷик// Газ. «Адабиёт ва санъат».- ; Муҳамадҷони Шакурӣ. Дӯст гирёнда гап мезанад// Газ. «Адабиёт ва санъат».-20 мая 1999г.; Юсуфи Акбарзода. Агарчи ҳақ талх бошад, бибояд шунид//Нубуги шоир ва булуҳи шеър.-Хуҷанд.-2003.-С.155-182; Мусоҳибаи Салими Зарафшонфар бо Мазҳариддини Гозӣ. Истеъдод падидаи нопайдост// Газ.“Мисбоҳ”.-23 февраля 2006г.; Юсуфи Акбарзода. Макун мадҳи худу айби дигар кас...// Рисолати шоир ва шеър.-Душанбе.-2009.-С.343-373 и другие.

стане, соответственно, из русского языка. Это особенно четко наблюдается в системе терминов и понятий технических, медицинских, естественных, биологических, психологических, химических, военных и других фундаментальных и экспериментальных наук.

Все это необходимо унифицировать для того, чтобы персидский язык (дари, таджикский) вновь стал общеперсидским литературным языком как во времена Рудаки, Фирдоуси, Ибн Сина, Саади, Хафиза, Руми, Насираддина Туси, Джами и других. Для этого необходимо реализовать идею, которая была высказана еще 38 лет тому назад, 21 января 1974 года, академиком Бободжоном Гафуровым, Исо Сиддикии Алимом, Раъдии Озарахши и Парвизом Нотил Хонлари в интервью на страницах иранской газеты «Иттилоот». Они тогда предлагали создать Академию персоязычных народов, где иранские, афганские и таджикские ученые могли бы совместно разрабатывать различные научные проекты. Без такого научного центра, будет трудно создать необходимые условия для устойчивого развития общеперсидского литературного языка.

Таджиддин Мардони,
д-р филол.н., Таджикистан

БОРБАД В «ШАХНАМЕ» ФИРДОУСИ И «ШАХНАМЕ» АС-СА'ОЛИБИ

Имя знаменитого певца и мелодиста сасанидской эпохи Борбада - придворного музыканта Хосрова II Парвиза (590-628) - было широко известно не только при его жизни, но и после смерти. Об этом свидетельствуют краткие упоминания и рассказы о нем средневековых арабских и персидско-таджикских источников[259], авторы которых дают это имя в самом различном написании[260]. Большинство этих сообщений о Борбаде перекочевало позднее из арабских источников в сочинения персидско-таджикских авторов, хотя не исключено, что некоторые из них имели возможность пользоваться какими-либо пехлевийскими хрониками, созданными в период правления последних Сасанидов.

Среди этих источников наше внимание привлекли два наиболее известных сочинения, содержащих похожие по сюжету рассказы о Борбаде. Первым из них является пользующаяся мировой славой «Шахнаме» («Книга царей»)[261] Абулкасима Фирдоуси (934-1020), а вторым - менее известная широкому кругу читателей, но достаточно популярная в научной среде книга Абу Мансура ас-Са'олиби (961-1037) «Гурар ахбар му-

[259] Называем изданные и доступные нам источники: ал-Джахиз, Китаб-ал-хайван, т.1, 2. Бейрут, 1968, т.2, с. 623-624; Абул-л-Фарадж ал-Исфахани. Китаб ал-агани в 9-ти т., ар-Рийяд (б.г.), т.5, с.55; Ибн ал-Факих ал-Хамадани. Мухтасар китаб ал-булдан. Лейден, 1885, с. 158-159; ал-Истахри. Ал-Масалик ва-л-мамалик (персидский перевод). Тегеран, 1961, с. 208; Ибн Абду Рабах. Ал-Икд ал-фарид, т. 1-7, ал-Кахира, 1965, т.2, с. 182; Абу Али Бал'ами. Тарджама-йи та'рих-и Табари. – Техран, 1959, с. 221-222; Йакут ал-Хамави. Му'джам ал-булдан в 5-ти т. Бейрут, (б.г.), т.3.с 319-321; Закарийа ал-Казвини. Асар ал-билад ва ахбар ал-ибад. – Бейрут (б.г.), с. 235, 343, 440-442.

[260] Например, автор «Словаря персидских слов в арабском языке» Мухаммад Али Имам Шуштари в статье «Фахлабаз» отмечает, что «в нынешнем языке фарси его называют Борбад, но имя этого человека в арабских книгах приводится и как Борбаз» (Шуштари М. А. Фарханг-и важеха-йи фарси дар забон-и араби Техран, 1347, с.509). Арабский исследователь Таха Нада пишет, что имя Борбада встречается в арабских сочинениях в разнообразных формах; Борбад, Барбад, Бахлабад, Бахлабаз, Балхабад, Балхабаз, Фахрабад, Фахрабаз и т.д. (Нада Т. ал-Адаб ал-Мукаран. Бейрут, 1975, с. 118).

[261] Фирдавси Абулкосим, Шохнома. Аз 9 чилд. - Душанбе, 1956-1966 ч. 9, с 304-311, 375-378.

лук ал-фурс ва сийарухум» («Избраннейшие сведения о царях персов и их жизнеописания»)[262]. Отметим, что по настоящее время ни один из отечественных и зарубежных исследователей, прямо или косвенно ссылавшихся на это произведение ас-Са'олиби, не подверг сомнению его авторство. Лишь иранский ученый Муджтаба Минави в предисловии к тегеранскому изданию «Гурар», осуществленному на основе парижского издания Х. Зотенберга (1836-1914)[263] , пишет, что это сочинение называется «Гурар ас-сийар», а не «Гурар ахбар мулук ал-фурс ва сийарухум» и приписывается ас-Са'олиби ошибочно. По его мнению, оно принадлежит совершенно иному автору, которого зовут Абумансур Хусейн ибн Мухаммад ал-Маргани ас-Са'олиби, а не Абумансур Абдулмалик ибн Мухаммад ибн Исмаил ас-Са'олиби ан-Нишапури, который известен как автор литературной антологии «Йатимат ад-дахр» и целого ряда других сочинений[264]. Не вдаваясь в подробности проблемы авторства этого произведения[265], отметим, что вне сомнения остается факт его написания примерно в одно и то же время с «Шахнаме» Фирдоуси. Что же касается его названия, то оно также встречается в различных вариантах, и не только в той форме, в какой его приводит М. Минави. Например, Хаджи Халифа[266]и Карл Брокельман[267] называют его «Сират ал-мулук», а Умар Фаррух[268] считает, что «Гурар ас-сийар» это и есть сокращенный вариант названия «Гурар ахбар мулук ал-фурс ва сийарухум».

«Шахнаме» Фирдоуси и «Гурар» ас-Са'олиби связывает не только время их создания, но в некоторой степени и то, что первая книга была преподнесена султану Махмуду Газневи (997-1030), а вторая написана по велению его брата Абумузаффара Насра ибн Насир ад-дина (ум. 1021) и преподнесена ему же. Содержание 54 глав «Шахнаме» Фирдоуси почти идентично изложено в «Гурар», но ас-Са'олиби ввел в свое произве-

---

[262] Абу Мансур ас-Са'олиби Гурар ахбор мулук ал-фурс ва сийарухум. У'идат таб'аху бил-офсет. Мактабат ал-Асади. Техран, 1963. – 768, с. (Далее; Абу Мансур ас-Са'олиби. Гурар…).

[263] Histoire des Rois des Perses par Abou Mansour Abd al Malik ibn Mohammad ibn Jsmail al-Thaahbi Texte arabe puble et traduit par H Zotenberg Paris Jmpimene Nationale. MDCCC 1900.

[264] Абу Мансур ас-Сао'либи. Гурар, с. «джим».

[265] «Гурар ас-сийар» Абу Мансура Хусейна ибн Мухаммада ал-Маргани ас-Са'олиби, по словам К. Брокельмана, представляет собой своеобразную обработку пехлевийского сочинения «Худайнаме», переведенного на арабский язык Абдуллахом ибн ал-Мукаффа' (ум. 759). (См.: Брокельман К. Та'рих ал-адаб ал-араби, т. 1-6. Накалаху ила-л-арабийа Абд ал-Халим ан-Наджар, ал-джуз ас-салис. Дар ал-Ма'ариф би Маср, ал-Кахира, 1962, с. 97).

[266] Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун ан асами-л-кутуб ва-л-фунун, т. 1-2. Истанбул, 1941; А'адат таб'аху би-л-офсет Мактабат ал-Мусанна. Багдад (б. г.), т.2, с.1015-1016.

[267] Брокельман К. Та'рих ал-адаб ал-араби, т. 5, с. 197.

[268] Умар Фаррух. Та'рих ал-адаб ал-араби, в 4-х т., ат-таб'а ас-салиса. - Бейрут, Дар ал-илм ли-л-малайин, 1981, т. 3, с. 103.

дение некоторые дополнительные главы, посвященные истории мифических пророков, египетских фараонов, древних правителей Сирии и Ирака, греко-римских императоров, а также обычаям и верованиям индийцев, китайцев, тюрок и других народов. Согласно мнению Х. Зотенберга, сочинение ас-Са'олиби состояло из двух частей, первая из которых содержала историю иранских царей и дошла до наших дней, а вторая, не сохранившаяся часть, должна была охватывать события, происходившие в мусульманскую эпоху, в частности во второй половине X - начале XI в., в периоды правления Саманидов, Бувайхидов и Газневидов[269].

Сопоставление некоторых событий и действующих лиц в «Шахнаме» Фирдоуси и «Гурар» ас-Са'олиби впервые провел Т. Нёльдеке в своей книге «Иранский националь-ный эпос»[270]. Отдельные эпизоды и сцены, описанные в «Гурар», проиллюстрированы соответствующими фрагментами из «Шахнаме» в его персидском переводе, осуществленном Махмудом Хидайатом и вышедшем в свет под названием «Шахнаме»-и Са'олиби дар шарх-и ахвал-и салатин-и Иран» или просто «Шахнаме» ас-Са'олиби [271]. Сведения из «Шахнаме» ас-Са'олиби привлекаются в работе арабского ученого А. А. Бадави, посвященной эпическим произведениям в персидско-таджикской литературе, среди которых наибольшее внимание уделено «Шахнаме» Фирдоуси [272]. Краткое сравнение основных общих и отличительных моментов в обеих «Шахнаме» проведено И. Абдуллаевым[273].

Ни один из исследователей, подвергавших в той или иной степени содержание и материалы этих двух произведений сравнительному изучению, не задавался целью детально проанализировать в них хотя бы какой-либо один эпизод. В особенности это касается легенды о Борбаде. Правда, Борбаду из «Шахнаме» Фирдоуси в этом смысле повезло гораздо больше, нежели Борбаду из книги ас-Са'олиби, ибо на него обратили

[269] Это же мнение без ссылки на Х. Зотенберга излагает И. Абдуллаев (Абдуллаев И. Абу Мансур ас-Са'олибий - Тошкент: Фан, 1972, с. 35).

[270] Nöldeke Th. Das iranische Nationalepos. Grundriss der iranischen Philologie, b II. Strassburg, 1896-1904.

[271] «Шахнаме»-и Са'олиби дар шарх-и ахвал-и салатин-и Иран» бе калам-и Абумансур Абдулмалик ибн Мухаммад ибн Исмаил ас-Са'олиби. Тарджама-йи Махмуд Хидайат. Техран, чапхана-йи Маджлис, 1369/1328-363 с. О Борбаде см. с. 335-336, 339.

[272] Амин Абд ал-Маджид Бадави. ал-Кысса фи-л-адаб ал-фариси ал-Кахира. Дар ал-Ма'ариф, 1964.-417 с.

[273] Абдуллаев И. Указ, раб., с. 34-40; Его же: «Шахнама» Фирдоуси и «Шахнама» Са'олиби. - Общественные науки в Узбекистане, 1976, № 4.

в свое время внимание К. В. Тревер[274], Е.Э.Бертельс[275] и арабский исследователь Абдулваххаб Аззам, который издал арабский прозаический перевод творения Фирдоуси, выполненный в начале XIII в. ал-Фатхом ал-Бундари, снабдив его обширным исследованием и комментариями А. Аззам указал здесь ряд арабоязычных источников, в том числе и «Гурар», где упоминается Борбад[276]. Между тем анализ легенды о нем, приведенной Фирдоуси и ас-Са'олиби, мог бы пролить свет хотя бы на источник, из которого она почерпнута ими, что, в свою очередь, способствовало бы определению круга источников, использованных авторами для создания своих произведений.

Одна из глав «Шахнаме» Фирдоуси называется «Дастан-и Борбад-и ромишгар» («Сказание о музыканте Борбаде»)[277]. Точно такое же название («Кыссат Фахлабад ал-мутриб» - «Сказание о музыканте Фахлабаде») носит и соответствующая часть «Шахнаме» ас-Са'олиби [278]. Имя «Фахлабад» - это арабизированная форма пехлевийского «Пахлапат», видоизменившая в новоперсидском языке свое звучание и превратившаяся в «Борбад».

«Сказание о музыканте Борбаде» в «Шахнаме» Фирдоуси начинается с того, что на двадцать восьмом году царствования Хосрова II Парвиза, ко двору его, где поощрялись все виды искусства, среди которых немаловажное место занимала музыка, прибывает Борбад. К этому времени он, видимо, был уже прославившимся молодым музыкантом и певцом, которому друзья и близкие посоветовали попытать счастья при царском дворе. Он принимает это решение, услышав от них о том, что

... мира властелин
Певцов со всей страны сзывает в Мадаин.
Тебя сравнят с Саркашем, а потом
Ты станешь на главе его венцом.

[274] Тревер К. В. Сасанидский Иран в «Шахнаме» - В кн.: Фердовси 934-1934 - Л Изд-во АН СССР, 1934, с 177-196 О. Борбаде см. на с. 193.

[275] Бертельс Е. Э. Избранные труды, т. 1. История персидско-таджикской литературы. М., Изд-во восточной литературы, I960, с 221.

[276] Абулкасим ал-Фирдоуси. аш-Шахнаме Дж 1-2. Тарджамаха насран ал-Фатх ибн Али ал-Бундари. Каранаха би л-асл ал фариси ва акмала тарджаматаха фи мавади' ва сахахаха ва аллака алайха ва кадама лаха Абдулваххаб Аззам У'ида таб'уху би-л офсет. ч. 2, Техран, 1970, с 241.

[277] Фирдавси, Абулкосим. Шохнома, ч.9, с 305-311.

[278] Абумансур ас-Са'олиби. Гурар, с. 694-698.

Узнав о прибытии Борбада в столицу и его намерении попасть ко двору Хосрова, глава придворных музыкантов, упомянутый Саркаш[279] , вероятно, наслышанный уже о несравненном таланте пришельца, испытывает к нему глубокую ревность и злобу. Вот с этого места и начинается дальнейшее изложение легенды в «Шахнаме» ас-Са'олиби, который, правда, к словам Фирдоуси добавляет, что Саркаша, которого, впрочем, именуют Сарджисом или Саргисом, известили о появлении в городе некоего юноши из обитателей Мерва, искусно играющего на уде, с очаровательным голосом и завораживающей манерой пения.

Далее в обеих «Шахнаме» события вокруг Борбада развиваются на основе одной сюжетной канвы. Стремясь не допустить Борбада ко двору, завистливый Саркаш одаривает привратников и стражников, чтобы те не позволили тому проникнуть в царское собрание. Он также уговаривает придворных не упоминать пред Хосровом его имя, и те соглашаются. Поняв бесплодность своих попыток попасть к шаху, Борбад идет на небольшую хитрость. Согласно рассказу ас-Са'олиби, он направляется к смотрителю сада, в котором Хосров иногда проводил свой досуг, и, поднеся ему подарки, просит в день прибытия шаха позволить ему пройти в сад, чтобы, взобравшись на дерево, лицезреть его оттуда. Смотритель удовлетворяет его просьбу. Этот эпизод в изображении Фирдоуси выглядит весьма изящно и красочно, причем поэт к этому добавляет, что смотрителя сада звали Мардуй, а сад этот был местом, где в дни праздника Навруз царь проводил в увеселениях две недели.

Когда наступает время приезда Хосрова в сад на отдых, смотритель, по словам ас-Са'олиби, извещает об этом Борбада, и тот, облачившись в зеленые шелковые одежды, взяв с собой зеленый барбат, заблаговременно пробирается в сад и, взобравшись на зеленый кипарис, под которым шах любил отдыхать, устраивается в гуще его ветвей. Тут появляется шах со свитой, и все они усаживаются под этим кипарисом.

Этот фрагмент у Фирдоуси написан особенно выразительно и по всем правилам традиционного жанра васф. Здесь присутствует и кравчий с ликом пери, подносящий чашу с вином шаху, причем Фирдоуси употребляет в данном случае весьма распространенный образ хрустальной чаши,

[279] Е Э. Бертельс считает, что «Саркаш» - это искаженное армянское имя Саркис (Бертельс Е.Э. Избранные труды. Т. 1. История персидско-таджикской литературы, с 221, прим. 80) Однако это мнение представляется на наш взгляд, спорным. Саркаш - это персидско-таджикское имя, означающее в переводе «упрямый», «непослушный» и т.д. В этой форме оно нередко встречается в стихах ряда персидско-таджикских поэтов, например у Фаррухи:
Поэты твои подобны Рудаки и Шахиду,
Певцы же твои подобны Саркашу и Саркабу.

растворяющейся в пунцовом цвете вина. Желтое солнце клонится к закату, наступает лазурный вечер. Разумеется, эта образность и красочные детали описания отсутствуют в прозаическом повествовании ас-Са'олиби.

Затем Фирдоуси и ас-Са'олиби рисуют картины поднятия первой чаши Хосровом, когда он, услышав вдруг трогательную мелодию уда и удивительный по своей красоте голос Борбада, на мгновение замирает.

Он затянул своим чудесным голосом песню,
Которую ты называешь ныне «Дадафарид», -

- говорит Фирдоуси. Однако ас-Са'олиби пишет, что песня эта известна ныне под названием «Йазданафарид».

Далее оба автора описывают радостное волнение шаха и его приближенных, внушенное им песней Борбада. Шах приказывает найти певца, но гонцы, разосланные во все концы сада, возвращаются ни с чем. Однако в поэме Фирдоуси имеются некоторые детали, которые в рассказе ас-Са'олиби отсутствуют. Это, в частности, элементы, несколько драматизирующие ситуацию и намекающие на предстоящее обострение конфликта между Саркашем и Борбадом. Согласно Фирдоуси, услышав пение Борбада, Саркаш чуть не упал без сознания и впал в шок, ибо догадался о том, кто является обладателем этого дивного голоса, но, будучи человеком опытным и умудренным жизнью, он быстро взял себя в руки и стал убеждать шаха в том, что это цветы и кипарисы в саду издают пение во славу шаха и на счастье его.

Когда Хосрову поднесли вторую чашу с вином, вновь раздались нежные звуки уда, и зазвучала песня, которую Фирдоуси называет «Пайкори гурд», а ас-Са'олиби - «Партави Фархор». И вновь, испив чашу под эти звуки, он приказывает разыскать и привести певца к нему, и, по словам ас-Са'олиби, восклицает: «Что за напевы слышатся мне столь чудные, что все мои члены словно обрели слух». Он поднял третью чашу и, услышав вновь приятную мелодию и чарующий сильный голос, поющий песню, которая в эпоху Фирдоуси, как он сам отмечает, называлась «Сабз дар сабз», вмиг осушил ее до дна...

И молвил: «Если б это был ангел,
То он состоял бы из мускуса и амбры.

Если б это был див, то он не пел бы песен
И знать бы не знал, как играть на руде.

Ступайте в сад! Иначе где ему быть?
Ищите в саду среди цветов, идите вправо и влево!

Я жемчугами заполню уста и пазухи его,
Назначу его главой над всеми музыкантами!

В рассказе ас-Са'олиби эта третья мелодия Борбада названа также «Сабз андар сабз», но слова Хосрова звучат несколько иначе. «Это ни кто иной, как ангел, - восклицает он, - ниспосланный мне самим господом для увеселенья моего и наслажденья. О, благодетельный и достойный муж! Ты усладил мой слух своим пением, так услади же взор мой ликом своим и доверши добродетель свою явлением пред очи мои, дабы сделать совершенной радость мою тебе!». Услышав эти слова, Борбад спустился с дерева и пал ниц перед владыкой, а тот приблизился к нему, обнял, приветствовал его и стал расспрашивать. Борбад поведал ему свою историю и свои приключения. Хосров был необычайно рад этой встрече и велел впредь чтить и жаловать Борбада, которого впоследствии назначил главой придворных музыкантов и приблизил к себе. Он пел для него в каждом отдельном случае подобающие песни, повествуя в них о том, что нравилось Хосрову и доставляло ему радость.

Этот свой рассказ о Борбаде ас-Са'олиби заканчивает словами о том, что он является создателем «царственных песен» («хусраванийат»), которые музыканты по сей день исполняют в собраниях царей и других властителей.

Картина встречи Хосрова с Борбадом и его последующего взлета при дворе Сасанидов изображена в «Шахнаме» Фирдоуси почти так же, как и в сочинении ас-Са'олиби. Правда, Фирдоуси не говорит ничего о Борбаде, как авторе «хусраванийат», но дважды подчеркивает, что он был непревзойденным исполнителем «героических песен» («пахлавани дуруд», «пахлавани суруд»). Кроме того, эту картину Фирдоуси дополняет отсутствующим в «Шахнаме» ас-Са'олиби эпизодом, где Хосров, услышав о злоключениях Борбада и прознав о роли Саркаша в них, выговаривает ему в весьма резких выражениях, возвышая одновременно Борбада.

Таким образом, сюжеты легенды в «Шахнаме» Фирдоуси и в «Шахнаме» ас-Са'олиби во многом совпадают. Отличия их состоят, как мы видели, в наименованиях песен и конкретизации некоторых персонажей и деталей, особенно в поэме Фирдоуси. Существуют и различия, обусловленные жанровыми особенностями обоих произведений. Естественно, что в

главе «Шахнаме» Фирдоуси, посвященной Борбаду, как и во всей эпопее, персонажи выписаны с большой яркостью, в ней много лиризма, средств художественной выразительности и поэтических фигур, тогда как «Шахнаме» ас-Са'олиби не претендует на это, хотя также не лишено определенных элементов образности и художественности прозаического изложения.

Сопоставление поэм о Борбаде в «Шахнаме» Фирдоуси и «Шахнаме» ас-Са'олиби еще раз подтверждает вывод исследователей о том, что оба автора основывались преимущественно на одних и тех же источниках, имеющих пехлевийское происхождение. Х. Зотенберг, а вслед за ним и персидский переводчик «Шахнаме» ас-Са'олиби Махмуд Хидайат справедливо полагают, что ас-Са'олиби особенно не вдается в подробности описания событий, как делает это Фирдоуси, но все же вносит дополнения, которые свидетельствуют о том, что он пользовался трудами таких средневековых арабоязычных историков, географов и филологов, как ат-Табари, Ибн Хурдадбех, Ибн ал-Кальби, Хамза ал-Исфахани, ал-Мас'уди, ал-Иа'куби и других [280]. Последние, в свою очередь, видимо, располагали материалами переложенных полностью или частично на арабский язык среднеперсидских хроник, главной из которых была, по всей вероятности, «Худайнаме» («Книга царей»)[281], неоднократно переводившаяся на арабский язык. Списки «Худайнаме» настолько отличались друг от друга, что, по словам Муса ибн Иса ал-Кисрави, видевшего эту книгу, получившую в переводе на арабский язык название «Китаб та'рих мулук ат-фурс», не было даже двух одинаковых. Кроме того, и переводчики нередко вольно распоряжались текстом, опуская какие-то фрагменты или добавляя от себя новые. Мобед Бахрам утверждает, что он собрал двадцать с небольшим списков «Худайнаме», по которым составил историю персидских царей от эпохи Кайумарса (праотца людей) до их последних дней и перехода господства к арабам[282].

Эти различия в списках и переводах «Худайнаме» в конечном итоге и обусловили возникновение разночтений и отличий в «Шахнаме» Фирдоуси и «Шахнаме» ас-Са'олиби, в том числе и в сказании о Борбаде. Это ясно видно хотя бы на примере названий песен, из которых, впрочем, лишь одна («Сабз дар сабз») упоминается в поэме Низами Гянджеви

[280] Шахнаме-йе Са'олиби, с. – «джим», - «даль» предисловия

[281] Об этой хронике подробнее см.: Розен В.Р. К вопросу об арабских переводах Худайнаме // Восточные заметки – СПб., 1895, с. 182.

[282] См.: Б а д а в и А.А. ал Кысса фи –л- адаб ал-фариси, с. 108- 109.

«Хусрав и Ширин» среди тридцати мелодий или песен Борбада[283]. Из текста обоих произведений не видно, какого характера и содержания были исполнявшиеся Борбадом песни. Основываясь на словах Низами, Е. Э. Бертельс делает вывод, что Борбад пел преимущественно любовные лирические песни типа позднейших романсов - газелей, но, все же, можно предположить, что в его репертуаре были и героические сказания, воспевающие подвиги предков сасанидских правителей[284].

В «Шахнаме» Фирдоуси есть глава «Оплакивание Борбадом смерти Хосрова», заканчивающаяся словами о том, что Борбад, не желая служить коварному Шируйе, убившему своего отца - Хосрова Парвиза, и взошедшему на сасанидский престол, сжигает свой музыкальный инструмент и отрезает себе пальцы[285]. Этот рассказ должен свидетельствовать о том, что Борбад пережил своего покровителя. В «Шахнаме» ас Са'олиби Борбад в связи со смертью Хосрова II Парвиза (628 г.) не упоминается, но там приводится другой рассказ, согласно которому Саркаш, преисполненный ненависти к Борбаду, отравляет его. Прознав о преступном действии Саркаша, Хосров намеревается казнить его, но, опасаясь потерять и этого, доставляющего ему радость музыканта, милует его[286]. По этому рассказу можно сделать вывод, что Борбад ушел из жизни до 628 г., еще при жизни Хосрова. Но, все же, достовернее выглядит версия Фирдоуси, подтверждаемая данными ряда других авторитетных источников, восходящих к пехлевийским корням, согласно которым Борбад после смерти Хосрова отправляется в Исфахан и остается там[287].

Кроме приведенных выше, ас-Са'олиби приводит еще один рассказ о Борбаде, в котором он показан лицом столь приближенным к шахиншаху Хосрову, что может сообщать ему даже весьма неприятные вести, за что кто-либо другой мог бы поплатиться жизнью. У Хосрова был невиданной красоты и силы конь по кличке Шабдиз, и он поклялся, что убьет всякого, кто когда-либо принесет ему весть о его смерти. Случилось так, что конь околел, но никто не осмеливался доложить об этом Хосрову. Главный конюший, вручив Борбаду подарки, упросил его как-либо известить об этом шахиншаха во время пения ему. Борбад вставил в свою песню слова о том, что Шабдиз не движется, не ест корм и не дремлет. «Так ведь

[283] Низами Гянджевӣ. Хусрав ва Ширин Кулиёт, т.1. – Душанбе, Ирфон, 1983, с. 183-187.
[284] Бертельс Е.Э. Избранные труды, Т. I История персидско-таджикской литературы, с. 193.
[285] Фирдавсӣ Абулқосим Шоҳнома, ч. 9, с. 375-378.
[286] Абумансур ас-Са'олиби. Гурар, с. 704-705.
[287] Ибн ал-Факих Мухтасар китаб ал-булдан, с. 159; Йакут-ал-Хамави. Му'джам ал булдан, т. 3, с. 320; Закарийа ал-Казвини. Асар ал-билад ва ах-бар ал ибад, с. 441.

это значит, что он издох?» - воскликнул сам Хосров. И поскольку эти слова он произнес первым своими устами, то никого уже не мог обвинить в принесении дурной вести и наказать.

Подобного рассказа у Фирдоуси нет, но в плаче Борбада по Хосрову есть намек на него:

Где ныне твой Шабдиз златостремянный,
Который был смирен лишь под тобой?[288]

О Борбаде рассказывается не только в «Шахнаме» ас-Са'олиби, но и в другом приписываемом ему произведении под названием «Тухфат ал-вузара». Этот рассказ вновь подчеркивает мысль о прочном авторитете Борбада при дворе Хосрова и стремлении последнего считаться с ним. Как-то Хосров, разгневавшись на некоего своего приближенного за его проступок, бросает его в темницу и приказывает стражнику доносить ему о каждом, кто является к заключенному и продолжает поддерживать с ним отношения. Узнав от стражника о том, что Борбад приносит тому еду, он сердится и требует отвернуться от него, как это сделали другие люди. На это Борбад отвечает, что заключенному осталось жить недолго, и ему тоже недолго придется носить всего по две лепешки в день. Удивившись этому чувству сострадания и верности дружбе, Хосров прощает Борбада и милует заключенного[289].

Разумеется, героем этого рассказа могло быть любое другое лицо, ибо подобных поучительных притч о верности дружбе встречается великое множество в арабской и персидско-таджикской литературе этико-дидактического содержания. Но связь его с Борбадом показывает, что рассказ этот пришел из пехлевийской литературы. Он не имеет прямого отношения к нашей теме, но все же дополняет в определенной степени образ Борбада, нарисованный в «Шахнаме» Фирдоуси и «Шахнаме» ас-Са'олиби.

Рассказы Фирдоуси и ас-Са'олиби о Борбаде могут вполне служить взаимодополняющей основой, на которую нужно накладывать другие эпизоды, запечатленные в дошедших до нас арабоязычных и фарсиязычных источниках и осмысленные критически, для того, чтобы получить как можно более полную картину жизни и творчества одного из выдающихся зачинателей классических традиций персидско-таджикской музыкальной культуры.

---

[288] Фирдавсӣ Абулқосим. Шоҳнома, ч. 9, с. 376.

[289] Абумансур ас-Са'олиби. Туҳфат ал-вузара Таҳқиқ Ҳабиб Али ар-Ра-ви ва Ибтисам Мархун ас-Саффар -Багдад: Матба'ат ал-Ани, 1977, с. 154.

Д-р Али Мохаммади,

доцент Университета Абу Али ибн Сина,
Хамадан, Иран

ИРАН И ИРАНЦЫ ДО ПОЯВЛЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ЭПОСА

Введение

И всякому, кто зажжет огонь,
Нальет он масла в каждую лампу.
А если там исходит свет от янтаря свечей,
От холодного ветра разольется камфара.

Низами, 1363. с. 447.

Данная работа основана на гипотезе, доказательство и подтверждение которой будут зависеть от будущих исследований. Изучение исторических свидетельств в значительной степени подтверждает эти предположения, однако данные вопросы нуждаются в более тщательном изучении и подтверждении. Здесь мы поговорим о двух важных событиях, о которых впервые говорится в эпосе Фирдоуси, и которые могут быть выявлены при изучении «Шахнаме». Одно из этих событий - это указание на ряд убийств, которые происходили в период формирования национального эпоса. А второе событие - это сообщение о тайном обществе, которое после нескольких неудач и поражений сформировалось в Тусе при содействии дехкан (землевладельческой аристократии) и саманидских эмиров и которое состояло из наиболее выдающихся государственных деятелей, видных ученых и наиболее просвещенных иранцев (таджиков), которые называли себя «Азаде» («свободный, благородный»). Основы этого общества были заложены еще до начала официального правления династии Саманидов, и оно продолжало свою деятельность вплоть до окончания эпохи Газневидов, несмотря на то, что лишилось большей части своих членов.

Первыми мучениками были представители семейства Сахл.

По свидетельствам не вполне однозначных исторических документов, первыми, кому принадлежит инициатива собирания легендарных преданий, эпических и исторических сказаний в период политической и национальной борьбы и культурного подъема, были представители семьи Сахл, из рода Хашим. Деятельность этой семьи берет свое начало еще до формирования независимого государства Саманидов, в окрестностях Мерва в 3 веке хиджры, то есть одновременно с приходом к власти Тахиридов. В некоторых местах «Шахнаме» – в начале или конце отдельных повествований – Фирдоуси также прямо и косвенно упоминает имя Сахла. В рассказе, повествующем о гибели Рустама, он пишет:

Был старец по имени Азадсарв,
Вместе с Ахмадом Сахлем они (жили) в г.Мерв.

Был полон знаний он и в памяти хранил
Множество древних сказаний.

Владел он книгой о царях
И был богатырского телосложения.

Он возводил свой род к Саму, сыну Наримана,
И помнил много подвигов Рустама.

Поведаю теперь о том, что от него узнал
И слово в слово его рассказ пересказал в стихах.

И если останусь на бренной земле
Душа и мудрость будут моим путеводителем.

Завершу я эту древнюю книгу,
И останется от меня эта поэма.
[Фирдоуси, 1386. Т. 5, с. 439].
(подстрочный перевод стихов здесь и далее по тексту - С.Абдулло)

Необходимо обратить внимание на то, в каких отрывках Шахнаме и с какими чувствами Фирдоуси упоминает тех или иных персонажей. На-

пример, рассказ о сводном брате Рустама, Шагаде. Если все соперники-богатыри, чужеземные враги и даже прославленные иранские воины, такие как Исфандияр и Бахман, которые, по преданию «Шахнаме», были наделены духовной мощью и политической силой, не смогли одолеть этого национального и народного героя, то его сводному брату это удалось. Смерть Рустама, в соответствии с повествованием Фирдоуси, является событием, которое символизирует крушение надежд и чаяний. Можно с уверенностью утверждать, что если бы в нашем национальном эпосе не было Рустама, Фирдоуси не написал бы сказание о нем. Эти слова основаны не на эмоциях и чувствах. Если мы уберем из «Шахнаме» имена богатырей и сказания о богатырях, что в нем останется? Это прекрасно понял Дэвидсон, который посвятил отдельную часть своего критического исследования героическим сказаниям о богатырях и озаглавил свою книгу «Поэты и богатыри в Шахнаме» [Дэвидсон, 1387. с. 91]. Мохандис Джейхуни также указывает: «Если бы Фирдоуси хотел этого, он вполне мог сделать «Шахнаме» книгой о царях, однако он называет ее повествованием о выдающихся людях прошлого до Сказания о благородных людях и сподвижниках Шахрийара» [Джейхуни, 1380. с. 11].

Это признают и другие исследователи «Шахнаме». Один из них говорит: «Фирдоуси сам наделен характером богатыря, и «Шахнаме», на самом деле, является Книгой о богатырях» [Хамидийан, 1383. с. 67]. Итак, если «Шахнаме» – это книга о богатырях, то она должна быть тесно связана с именем Рустама, а, следовательно, смерть Рустама – это событие, на которое нельзя закрыть глаза. И в самом деле, как можно пройти мимо смерти Рустама, в силе и мощи которого воплотились чаяния самого Фирдоуси и стремления и призывы к свободе самого иранского народа? Разве Фирдоуси не видел за образом вероломного Шагада предательство некоторых иранцев, вставших на сторону захватчиков с востока и запада? А если видел, то - как мог он не поместить в начало этого дастана кровавую повесть о Сахле и его семье? Вот почему после вступления, куда во время переработки «Шахнаме» была вставлена часть о восхвалении Махмуда, которая не является искренней, Фирдоуси вновь возвращается к рассказу о Сарве и Сахле:

Теперь вновь вернусь к рассказу о Сарве,
Сияющем Сахле Махане из Мерва.

Вот что поведал сей умудренный старец,
Искусный, красноречивый и понимающий многое:

Жила в доме Заля рабыня одна,
Красноречивая и искусная в игре на руде.

Невольница родила Залю сына,
Способного затмить собою месяц.
[Фирдоуси, 1376. Т.5, с. 441].

Вопрос о том, какую легенду Фирдоуси положил в основу рассказа об убийстве Рустама, не является предметом настоящего исследования. Существуют отдельные работы, посвященные сказанию о Шагаде [Ростгар Фасои, 1374. с. 921]. Однако если исходить из того, что сам Фирдоуси или другие составители Шахнаме внесли изменения в повесть об убийстве Рустама, то разве эти изменения не были связаны с теми тюркамигулямами, которые во времена поэта при содействии арабов вероломно пытались уничтожить, разрушить и разграбить гордость и славу иранского народа – «Шахнаме». И разве не является плач Заля по Рустаму плачем Фирдоуси по героям и мученикам Ирана, которые принесли себя в жертву во имя создания национального иранского эпоса? Разве следующие бейты являются лишь повествованием? Или вы видите за ними боль самого Фирдоуси, который словно сам упрекает себя? Разве Фирдоуси не воплощается здесь в образе Заля? Вот как плачет Заль:

И Заль посыпал свою голову прахом,
Расцарапал свое лицо и грудь.

Проклятый злосчастный Шагад
Вырвал с корнем то царское дерево!

Кто знал, что я, имея силу слона, стану лисой?
Кто отомстит теперь за злодеяние на этой земле?

Кто помнит, чтобы было подобное?
Кто слышал подобное от своих наставников?

Что богатырь, подобный Рустаму, ушел в землю,
Из-за обмана лисы погиб.

Отчего не умер я, несчастный?
Зачем остался я в мире земном?

Зачем теперь мне жизнь и трон,
К чему мне время для сна и покоя?
[Там же, с. 606-607].

Рассказчиком здесь выступает Сарв, друг Сахла Махана. Какая таинственная связь могла существовать между Сахлем, предательством Шагада и убийством Рустама? В приведенных выше бейтах, где повествуется о случившемся, рассказ ведется от лица Сарва, которого считают одним из устных источников сказаний «Шахнаме» [Сафа, 1374. с. 99]. Если следовать гипотезе о том, что Сарв выступал одним из косвенных устных источников [Дэвидсон, 1378. с. 68], то, какое отношение имеет рассказ Сарва к Сахлу, если в обоих фрагментах, где непосредственно говорится о Сарве Азаде, упоминается и его имя? Нам необходимо найти ключ, который позволил бы открыть тайну связи между Сарвом и Сахлем.

Вероятно, этот Сарв Азад являлся рассказчиком и вел свое повествование, основываясь на документах и источниках, принадлежавших семейству Сахла. Время, в которое жил Сахл, отстоит от того времени, когда жил и творил Фирдоуси, как минимум, на сто лет. Его сыновья также в начале 3 века, т.е. приблизительно в 300 г. хиджры, были убиты, один за другим. Следовательно, ни Сахл, ни его сыновья не могли выступать источниками устных сообщений для «Шахнаме» Фирдоуси. Однако этим рассказчиком о деяниях славных храбрецов и героев был тот самый Азад-сарв, который посредством устных сказаний передал Фирдоуси некоторые предания и легенды «Шахнаме». И тот факт, что Фирдоуси наделяет рассказчика свойствами смельчака и героя, - обстоятельство неоднозначное и заслуживающее внимательного изучения и размышления.

К сожалению, эпопея «Шахнаме», которой мы обладаем сегодня, - это не тот первоначальный вариант «Книги о царях», который Фирдоуси создавал на протяжении почти 20 лет до того момента, как преподнести рукопись ко двору шаха Махмуда Газневида. Это «Шахнаме», над составлением которого трудился Фирдоуси, и которое он был вынужден переработать, в соответствии с собственными нуждами и требованиями времени, чтобы иметь возможность выпустить рукопись (передать переписчи-

кам и распространить в Иране). После еще десяти лет труда, когда автор еще, по крайней мере, дважды перерабатывал и переписывал рукопись, он отправил ее ко двору [Рийахи, 1376. с. 125]. Тот факт, что Фирдоуси открыто не упоминает имя семейства Сахла и его сыновей в поэме «Шахнаме», вполне понятен. После смерти Фирдоуси и даже после смерти шаха Махмуда, из-за гнева которого Фирдоуси, по легенде, пришлось стать беглецом, и в течение еще, как минимум, двухсот лет после этого, даже после падения государства Газневидов, мало кто в официальных кругах или в письменных памятниках осмеливался упоминать имя Фирдоуси, из-за страха перед халифатом и его пособниками. Приведем в качестве примера Азади Туси, который происходил из того же города и даже, по недостоверным источникам, приходился племянником Фирдоуси [Нёльдеке, 1284. с. 72], и покровителем которого Фирдоуси считался. Там, где он говорит о силе, мудрости и искусности иранцев в противовес арабам, он не осмеливается даже упомянуть имя Фирдоуси. При этом несомненно то, что он восхищался Фирдоуси, и это восхищение демонстрируют следующие бейты из Гаршасп-наме:

Когда Фирдоуси Туси, чистый помыслами,
Представил на суд мира свой великий сказ,

Украсил мир своей (книгой) Шахнаме,
Сотворив ее, оставил (нам) свое доброе имя.
[Гаршасп-наме, 1354. с. 13].

Асади Туси жил, как минимум, спустя 50 лет после смерти Фирдоуси и, по свидетельствам источников, не был связан с домом Газневидов и даже Сельджукидов, и из-за ссоры с ними переехал в провинцию Азербайджан. В повествовании, где он говорит о превосходстве иранской знати над арабами, он мог бы поместить имя Фирдоуси во главу списка самых выдающихся людей Ирана. Однако он упускает это имя из виду и, вероятно, упоминает его только в скрытой форме:

К чему искать недостатки у иранцев?
Что можете сказать, вы - пастухи верблюдов!

У иранцев были такие шахи, как Каюмарс и Хушанг,
Такие, как Джамшид, который победил дивов, пери и злых духов...

Подобные шаху Фаридуну, Кайхусраву и Кавусу,
Такие как Нарси, Бахрам, Парвиз и Сасан.

Подобно Хосрову, которым гордился Мухаммад,
Как великий Хормоз, взимавший дань с хакана.

Богатыри, подобные Нариману, Саму и Гаршаспу,
Подобные Бижану, Гиву и несравненному Рустаму-дастану

В науке и врачевании превосходные, как Ибн Закарийа,
В суждениях о небе подобные красноречивому Джамаспу

И если пожелаешь выбрать поэта, то выбери Рудаки,
Ибо в сложенном им диване более 180 000 бейтов.

Здесь он должен был бы упомянуть имя Фирдоуси. Однако он этого не делает, очевидно, по вышеуказанным соображениям, и переходит к сообщениям об Унсури, Асджади и Кисаи, и говорит: «…И те, кто происходили из Балха, пределов Туса, Рея и Горгана» [Минави, 1351. с. 112].

Вместе с тем, Фирдоуси не мог не сказать ничего о славном имени семьи, члены которой всегда жертвовали собой во имя славы Ирана. Он говорит о них, то там, то здесь, не открыто, а посредством косвенных указаний и знаков, доступных посвященным. Он называет сказителя из семьи Сахл отважным храбрецом, вся семья которого достойно и самоотверженно служила Ирану, жертвуя собой во имя возвеличивания его славы. Исторические свидетельства особо указывают на исключительную храбрость и мужество семьи Сахла и его сыновей. Гардизи говорит: «Ахмад Сахл был человеком умным, храбрым, знающим и проницательным» [Гардизи, 1347. с. 105]. Четыре определения, которыми Гардизи наделяет в этом предложении Сахла, могут служить подтверждением исключительности этой личности. Но что еще более важно – это само достоверное сообщение того же автора о Сахле. Когда он хочет познакомить читателя с его сыном, Ахмадом, который был одним из первых мучеников, пожертвовавших собой во имя сохранения культурного наследия Ирана, которые погибли, проклятые Ахриманом, то говорит следующее:

«Этот Ахмад бен Сахл принадлежал к иранской знати, был внуком Йездигерда Шахрияра и выходцем из дехкан Джейрандж, одного из больших селений в окрестностях Мерва. Род Ахмада восходил к человеку по имени Камгар. И в Мерве есть цветок, который называли его именем

«гули камгар». Говорят, что этот цветок был пурпурным. Эти представители семейства Камгари состояли на службе у Тахиридов. Все братья были дабирами и астрологами. Фазл, Хосейн и Мохаммад были сыновьями Сахла бен Хашима. А сам Сахл прекрасно знал астрологию. Однажды у него спросили, не может ли он предугадать судьбу своих сыновей? Он ответил: «Я предвижу, что все трое будут убиты в один день, они падут жертвами фанатизма арабов». Так и случилось. И когда Ахмад вырос, то потребовал отмщения за смерть своих братьев» [Гардизи, 1347. с. 151].

Приведенный текст, на наш взгляд, несет на себе отпечаток тайны, и на этот момент необходимо обратить внимание. Нет сомнения в том, что Гардизи правильно называет Ахмада представителем иранской аристократии, он имеет в виду тех самых дехкан, которые являлись истинными хранителями иранской культуры. Существует много исследований об этимологии слова «дехкан». [Минави, 1351; 8], [Сафа, 1374; 81], [Дэвидсон, 1378; 45] и др. Если мы посмотрим на их роль в персидской литературе, то увидим, что представители дехканского сословия не только выступали хранителями иранского духа, древних сказаний и легенд, но и сами являлись учеными, мудрецами и астрологами. По этой причине, даже шахский двор, который не питал любви к иранцам и иранской культуре, не мог обойтись без них. Фирдоуси в главе «Рассказ о собирании Шахнаме», в скрытой форме упоминает имя Мохаммада Абдураззака Туси, одного из тех жертв, о которых было сказано выше:

Жил один богатырь, происходящий из дехкан,
Отважный, великий, благородный и мудрый.
[Фирдоуси, 1386. т.1, с. 12].

В «Мукаддим-е Шахнаме» говорится: «Эту книгу, как бы мы ни хотели, мы должны собрать из слов дехкан, ибо это царство было в их руках, и они знали о хорошем и плохом, о достоинствах и недостатках, о добре и зле, следовательно, нам нужно послушать их рассказ» [Казвини, 1363. с. 44]. Все это указывает на значимость их роли и огромное влияние, и на то, почему это сословие сыграло главную роль в формировании большинства культурных движений, включая шо'убие, и, в конце концов, в создании национального эпоса. Другое обстоятельство, на которое мы хотим здесь впервые обратить внимание, и на которое также указывает в приведенном высказывании Гардизи, - это те усилия, которые приложила семья

Камгари для того, чтобы заложить основы создания национального эпоса. Это становится ясно, если мы расшифруем выражение «гули камгар». «Гули камгар» – это название алой розы, которое встречается в большинстве древних литературных текстов. Его употребляют такие поэты, как Рудаки, Манучехри, Фаррухи, Катран, Мухтари, Фирдоуси и Сузани. Помимо отрывка, приведенного в данной статье, в другом месте эпоса Фирдоуси говорит следующее:

Пока Иран подобен прекрасному весеннему саду,
В нем всегда будет цвести роза Камгара.
[Фирдоуси, 1386. т. 6, с. 345].

Эти слова звучат там, где повествуется о страдании Хосрова Парвиза. Когда он видит, как Шируйа передает власть недостойным людям, хотя знает, что давать власть недостойным – все равно, что вручать врагу оружие, то напоминает своему сыну об ошибках его предков, удерживает его от упрямства и своеволия. Он говорит ему, что Иран подобен цветущему саду:

(Сад) полон цветущих нарциссов, гранатов, яблонь и айвы,
Если бахчу покинут люди, что с ней станет?

Пусть сомкнут вокруг него (сада) щиты,
Иначе обломают ветви гранатов и разрушат сад.

Стена вокруг него – вооруженное войско,
А изгородь - из острых пик.

Если, рассеянный, ты оставишь сад,
Что останется от сада, степи, моря и луга?

Смотри же, не оставляй без охраны ту стену,
Не разбивай сердца и души иранцев.

Если же начнутся война и грабеж,
Раздастся клич всадников и крики обиженных,

Женщины, дети и все иранцы
Помыслят недоброе о тебе.

И если настанет для тебя такой час,
Прозовут тебя мудрые глупцом.
[Там же].

То, что говорит Фирдоуси в этом отрывке «Шахнаме», на самом деле никак не может быть словами о Хосрове Парвизе. Причина в том, что события, связанные с родом Камгари, не имеют отношения к эпохе Хосрова Парвиза. Эти события разворачиваются после убийства Йездигерда III, в исламские, а не доисламские, времена. Мы видим, что Фирдоуси вкладывает свои слова (или слова другого рассказчика) в уста Хосрова Парвиза, в соответствии со своими целями и намерениями. Все это подтверждает сказанное нами ранее о том, что Фирдоуси в иносказательной форме повествует о роде Камгари, то есть о первых в нашей истории мучениках за дело национального эпоса. Вот что говорит один из упомянутых нами поэтов, Сузани Самарканди:

Достойных много, но не все счастливцы, как ты.
Цветов много, но не каждый из них такой, как Камгар.

В большом саду подобно розе, будь цветущим,
Чтобы доброжелатель ощутил благоухание, а злодей колючки.
[Сузани, 1338. с. 200].

На мой взгляд, данное упоминание поэтом розы Камгара непосредственно соотносится с темой данной статьи. В приведенных выше двух бейтах Сузани косвенно указывает на событие, которое имеет для нас большую важность. Деххуда, говоря об алой розе Камгара, говорит о розе, которая будет вечно алеть, имея в виду Ахмада бен Сахла. То, что в своем обращении Деххуда использует тот же оборот, что и Гардизи, на мой взгляд, является результатом его ошибки. Гардизи относит эпитет «роза» к предку Ахмада Сахла, а не к самому Ахмаду Сахлу, и это является наиболее ранним упоминанием эпитета «роза», которое не выходит за пределы времен Рудаки. Нет ничего невероятного в том, что народ Газны и Мерва наградил этим прозвищем богатыря, который был предком семьи Камгари. Следующие слова Гардизи также подтверждают эту мысль: «Есть в Мерве роза – тот, кого так прозвали» - то есть того самого Камгара, который станет дедом Ахмада Сахла. Мы не имеем сведений об обстоятельствах смерти Камгара, однако можно предположить, что народ Великого Хорасана по причине чрезмерной «красноты» этой розы относил

ее к семейству Сахл, так что возможность убийства Камгара пособниками Арабского халифата так же, как и других борцов из этой семьи, кажется мне очевидной.

Итак, представители семейства Камгари состояли на службе у династии Тахиридов и занимали при дворе должности секретарей, визирей и эмиров. Поскольку эта семья, с одной стороны, принадлежала к сословию дехкан, а с другой, восходила к последней иранской династии, то есть к Йездигерду III, последнему шаху Сасанидской династии, она видела в арабах своих непримиримых врагов и врагов иранского народа, и ее сыны храбро сражались с захватчиками, не страшась притеснений со стороны арабских эмиров и их союзников. Именно они после первой победы арабов над Ираном и подъема национального самосознания, сумели поднять народ на борьбу, воскресив дух былого величия иранцев, в основе которого лежит благородство и свободолюбие. И поскольку они сами являлись наследниками царского рода, и в их семье хранились письменные памятники, или, по крайней мере, существовала традиция как устной передачи легенд и сказаний о царях и героях, так и письменной фиксации того, что было занесено в рукописи, хранящиеся при дворе Сасанидов, и сведений изустных преданий, они передали эти рукописи народу, чтобы пламя свободы не угасло в одночасье. Следовательно, первый источник, который мог оказаться в распоряжении общества по созданию иранского эпоса, относился к тому наследию устных и письменных преданий, которое хранилось в семье Хашим и Сахл. И тот факт, что Фирдоуси связывает Азадсарва с отцом Ахмада из семьи Сахл, на мой взгляд, объясняется тем, что он использовал первичные источники, принадлежавшие наследию этого царского рода.

Правомерность отнесения розы Камгара к этому семейству подтверждается тем, что им было пролито много крови в борьбе за свободу Ирана, в которой были убиты четыре сына Сахла. Сначала трое сыновей Сахла, имена которых Фазл, Хосейн и Мохаммад, пожертвовали собой, открыто вступив в борьбу с захватчиками и явившись выразителями иранского патриотизма и носителями благородного духа истинных иранцев. Потребовав отмщения за кровь своих братьев, ставших жертвами фанатизма арабов, Ахмад Сахл также восстал против них и пополнил ряды павших в этой борьбе. Их кровь была пролита во имя защиты иранской идентичности и самосознания в сражениях с арабами, которые наступали со всех сторон. Алая роза Камгара, которая распускается каждую весну, приносит с собой новый огонь и движение. И Фирдоуси, как нам представля-

ется, также не обходит молчанием этот вопрос. В одном фрагменте, где Фирдоуси сетует на собственную старость, он приводит рассказ об этой семье и, в особенности, об Ахмаде Сахле, бесстрашном борце за сохранение славы Ирана, и излагает его параллельно с описанием своих старческих немощей:

О, Небо, так высоко поднявшее меня!
Почему в старости сделало меня несчастным?

Когда я был молод, Ты меня возвышал,
В старости почему Ты меня сделал беспомощным?

Пожелтеет и роза Камгара,
И шелк от мучений становится колючим.

Согнулся в саду стройный кипарис,
Совсем угас этот дорогой светоч.

Покрылись снегом черные горы.
И войско винит в пораженье царя.

Ты был до сего дня подобно матери,
Теперь придется из-за твоей немощи пролить кровь.

Нет в тебе преданности и мудрости.
Мне больно из-за твоих черных приказаний.

Было бы хорошо, если ты меня вырастил бы,
Если бы вырастил, то не обидел бы.
[Фирдоуси, 1386. Т 6, с. 133].

Таким образом, первыми мучениками, стоявшими у истоков формирования единого культурного движения, целью которого было распространение исторических хроник, эпических и мифологических преданий, чтобы через них поведать народу о славных и благородных героях прошлого и таким образом поднять национальный дух, были те самые сыновья Сахла. Их нравственная чистота и храбрость в борьбе с арабскими

захватчиками заслужила им громкую славу и любовь в народе. Это была восточно-иранская (таджикская) семья, самозабвенно преданная Ирану и духу патриотизма, которая на протяжении почти ста лет, то есть до нашествия вселяющих ужас орд тюрок Газневидов, которая дала Ирану первых мучеников и борцов за науку.

После семьи Сахла.

После семьи Сахла, другой семьей, которая пострадала от рук противников процветания нашей культуры, которую нужно причислить к мученикам, на наш взгляд, была семья Мухаммада Абдураззака Туси. Вот что говорит об этом человеке Фирдоуси:

О чем бы я ни говорил, все уже сказано.
Все плоды собраны в саду мудрости...

Была одна книга старинная, в ней
Собрано было множество дастанов.

Была она у многих мобедов.
От этой книги была польза для любого мудреца.

Жил один богатырь, происходящий из дехкан,
Отважный, великий, благородный и мудрый.

Знаток древних времен,
Искал все, что написано о прошлом.

Призвал он мобедов из всех стран,
Чтобы собрать все в единую книгу.

Расспрашивал их о временах Кайанидов,
И о славных счастливых предках.

Каким был мир в начале их царства,
Который оставили нам, столь презренный.

Как восходила их счастливая звезда,
И как на них обрушивалось несчастье.

Мудрецы говорили ему, один за другим,
Слова царей и о судьбах мира.

И когда услышал эти слова полководец,
Передал им бесценную книгу.

Так появился на свет этот памятник,
От мала до велика ему вечное прославление.
[Там же. Т 1, с. 11].

В этих строках Фирдоуси изобразил страдания иранского народа, которые вначале привели к различным вооруженным восстаниям, а затем и к культурным движениям. Перед глазами Фирдоуси все время встает былое величие и мощь древнего Ирана, он с печалью смотрит на былую славу Ирана. Он вновь пережил горькую судьбу и кровавую историю Ирана в медресе и в частых дехканских кружках. По этой причине он не мог закрыть глаза на все, что было.

Фирдоуси не дает никаких намеков о смерти этого богатыря из среды дехкан, который принадлежал и к его собственному кругу, являлся одной из ключевых фигур общества и бесстрашным защитником дела национального эпоса; и это обстоятельство само по себе, вопреки ожиданиям, проливает свет на существующую неясность. Как случилось, что Фирдоуси не сказал ни слова о величайшем преступлении – убийстве человека, который был одним из столпов национального общества по формированию эпоса?! Это молчание могло объясняться лишь одной причиной – а именно тем, что убийство этого выдающегося человека было делом рук чиновников халифата, которые были и тюрки, и иранцы, многие из которых, переступив через свою былую гордость, перешли на службу к завоевателям сразу после победы арабов и зачастую не получали за это ни вознаграждения, ни милостей. Если Фирдоуси и общество составителей национального эпоса хранили молчание относительно этого великого несчастья, то только потому, что у них была более важная цель.

Национальный эпос нужно было составить любой ценой, даже если для этого понадобилось бы пожертвовать жизнью всех иранцев, в чьих сердцах пылал огонь любви к своей стране и ее величию. Память о горькой судьбе народа Мерва, Газны и Великого Хорасана, который на себе испытал от захватчиков и убийства, и кровопролития, заставила людей молчать, но это было символическое молчание, хуже, чем смерть. Абдул-

гани Мирзоев доктор Гуламхусейн Саддыки указывают на национальные и религиозные движения, которые создавались героическими усилиями выдающихся личностей, преимущественно на востоке Ирана [Мирзоев, 1958: Введение; Саддыки, 1372]. Это движение Хуталана, восстания в Согде, мятежи под предводительством Абу Муслима, Ширака сына Шейха Аль-Мехри в Мавераннахре, Синдбада-зороастрийца (маджуси), Устода Сис в Герате, восстания Мукана' в Нишапуре и другие. Все эти восстания иранцев до времен Саманидов заканчивались поражениями по причине предательства ряда иранцев. Эти борцы понимали, в какое время они живут: они видели, что страна ввергнута в хаос анархии и беспорядков, что народ, позабыв о величии прошлого, покорно склоняет голову перед оскорблениями и притеснениями пришельцев, что предлог войны за веру служит надежным щитом для захватчиков, и в сердцах арабских эмиров нет ни жалости, ни сострадания. Они осознали, что вооруженные столкновения, личная борьба и привлечение народных ополчений не способны положить этому конец, и задумались о том, что могло бы иметь большее влияние в данной ситуации. Укрепление морального духа народа через пафос национального эпоса на тот момент могло оказать наиболее действенный и глубокий эффект. Печальный опыт прошлого показал им, что на этом пути нужно идти более осторожными, но более решительными шагами. Вот когда появилась необходимость создания национального общества, которое было бы до известной степени тайным.

Здесь мне представляется необходимым ответить на неизбежный вопрос:«Если учесть культурный подъем и крепкую власть династии Саманидов, почему это общество должно было сформироваться тайно?» Мы знаем, что после арабского завоевания каждая новая независимая и полунезависимая династия должна была получать у них подтверждение своего права на власть. Печальное прошлое арабских племен не было тем, что можно легко забыть и вычеркнуть из памяти. Лишения и тяготы жизни в пустынях, с одной стороны, и всевозможные блага на завоеванных территориях, с другой, определили твердость их намерения любой ценой сохранять верховенство своей власти. Та легкость и быстрота, с которой они превратились во властителей, в частности, над иранцами, превосходившими их в области развития наук и культурных достижений, вызывала гнев и возмущение народа. Это нашло свое отражение в сказаниях, и следы этого явления мы до сих пор, спустя более тысячи лет, можем прямо или косвенно наблюдать в языке, обычаях и традициях. Поэтому независимость государства Саманидов от Багдада простиралась только до тех

пор, пока она не угрожала культурным подъемом в Иране. Между тем, арабский халифат после трехсот лет успешной борьбы и победы над двумя великими мировыми империями (Персидской и Византийской) обладал достаточным опытом, чтобы удерживать контроль над всей завоеванной территорией, привлекая на службу наиболее дальновидных иранских и византийских советников и искусно манипулируя тюрками. Даже такой человек как Абу Муслим, который способствовал переходу власти от династии Омейядов к Аббасидам, не смог спастись от карающей десницы этого дома.

Таким образом, именно Багдад был заинтересован в возникновении такой династии, как Саманиды, в стране, объятой возмущением и гневом, со всех концов которой ежеминутно исходила угроза восстания и мятежа. Однако халифат не предполагал, что Саманиды так скоро сумеют обрести достаточную мощь, и если не военным путем, то посредством значительных завоеваний в области культуры, заставят их вспомнить прежние неудачи. И когда на страну вновь обрушилась волна притеснения и гнета, карательных мер и нарушения всех договоров, патриоты Ирана решили продолжить свою борьбу втайне от служителей халифата и правящего дома. Вот почему, как нам представляется, для сохранения культурного наследия и традиции устной и письменной передачи сказаний необходимо было создать именно тайное общество. Мы еще поговорим об обществе по созданию национального эпоса. А сейчас вернемся к семейству Абд ар-Раззака.

Итак, семья Сахла, в которой хранились некоторые из источников «Шахнаме», была уничтожена, а его сыновья, в соответствии с его предсказанием, пали в борьбе с арабами. Тогда сын Абд ар-Раззака, Ахмад, искренне преданный делу общества, заложил основу собирания прозаических сводов «Шахнаме». Здесь необходимо напомнить о том, что в то время персидский язык и литература находились в плачевном состоянии, вследствие влияния морфологии и синтаксиса, поэтической и прозаической традиции арабского языка, который преподавался в медресе и служил языком официальной канцелярии при дворе; а вместе с введением арабского письма и изменениями в языке, который все больше приходил в упадок и «засорялся», уходило в небытие и былое величие иранской культуры и духа. Тогда же, те люди, о которых мы говорили как об обществе по созданию иранского эпоса, и на «кружок» которых косвенно указывает господин Зарринкуб, называя его «союзом защитников» [Зарринкуб, 1381. с. 54], пришли к выводу, что прозаические сказания «Шахнаме» необходимо перевести на живой и музыкальный язык поэзии. Во-

первых, для того чтобы стихи, обладающие силой непосредственного воздействия, оказали большее влияние на засоренный иностранными заимствованиями язык. А во-вторых, чтобы национальные эпические сказания были увековечены в наиболее благозвучной и величественной форме – в форме стихов. Помимо дехканских семейств Мерва, Туса и Нишапура, в данное общество входили такие представители дехканского сословия, как Шах, Пурсархоби, Йездандад, Пуршапур, Махви Хоршид, сын Бахрама, и Шадан Борзин. Было ли совпадением, что все эти выходцы из дехканской среды собрались в городе Тусе? Если нам, по крайней мере, известны их имена, то необходимо попытаться понять, как была сформирована эта группа иранцев. Все это имена иранцев, дехкан и последователей зороастризма, которые были приглашены в Тус Мухаммадом Абд ар-Раззаком при поддержке его близкого друга и визиря Абу Мансура Ма'мари. Не вполне проверенные источники говорят о том, что это общество начало свою деятельность после убийства семейства Сахл, постепенно набирая обороты. Но, с учетом все возраставших угроз, ими было решено продолжить работу втайне, не открывая своих истинных целей.

Когда весть о составлении прозаических сводов «Шахнаме» дошла до простого народа, то люди, для которых сведения об их предках ассоциировались с преданиями о птице Симург и древней алхимией, стали требовать их обнародования и широкого распространения. Однако сбор этих сводов еще не был завершен, когда главный вдохновитель и идейный лидер движения создания национального эпоса, Мухаммад Абд ар-Раззак был сначала отравлен, а потом таинственным образом убит. Мы не обладаем достаточными сведениями, чтобы говорить о том, что Багдадский халифат издал фетву на убийство Мухаммада; нам также ничего неизвестно о загадочной смерти благородного визиря Абу Мансура Ма'мари. Однако человек, который не хочет проходить мимо подобных темных пятен истории, способен найти в самых ничтожных сведениях крупицы истины, проливающие на них свет. К таким событиям относится серия убийств других мучеников, отдавших свои жизни делу составления национального эпоса.

Существуют исторические свидетельства, подтверждающие, что арабский халифат издавал фетву на их убийство, и эта фетва исполнялась служившими при дворе Саманидов газневидскими тюрками или тюрками-гулямами, а в некоторых случаях, и обманутыми иранцами. Итак, Мухаммад Абд ар-Раззак был отравлен и убит в 350 году. Гардизи говорит: «Охотник заплатил врачу тысячу динаров золотом, чтобы тот отравил Абу Мансура….» [Гардизи, 1347. с. 126]. Этот яд был поднесен ему дру-

гом или доверенным лекарем во время решающей схватки. И подействовал как раз тогда, когда его сторонники отчаянно нуждались для победы в мудрости и проницательности этого предводителя. Этого человека убил яд доверия». Эти слова Гардизи даже спустя тысячу лет вызывают возмущение в сердце каждого преданного родине иранца: «Абу Мансур сказал: «Я сойду с коня». Ему отвечали: «Еще не время». Он сказал: «Мне нужно отдохнуть». Его оставили одного и ушли. В это время подошло войско Ахмада бен Мансура бен Каратегина. К нему приблизился гулям Саклаби. Он приказал окружить Абу Мансура Абд ар-Раззака, а затем доставил его к своему господину» [Там же. С. 163]. После убийства Мухаммада Абд ар-Раззака его работа над «Шахнаме», предисловие к которому написал Абу Мансур Ма'мари, была завершена, однако переложение его в стихотворную форму было отложено из-за внутренних войн и смены руководящих постов в армии, которые попали в руки Симджури, и идея об этом сохранилась лишь в сердцах людей.

Одной из причин, по которой смерть Абу Мансура связывают с этой трагической цепочкой убийств, была волна страха, которая охватила патриотов иранского языка и культуры после убийства этого эмира и его визиря. И то, что Фирдоуси воздерживается от какого бы то ни было ясного описания его смерти, само по себе подтверждает существование тайного общества; как и то, что некоторые отзывались об этом событии как о «несчастной судьбе» [Саиди, 1374. с. 576]. Тот факт, что прозаический свод «Шахнаме» хранился в царственной семье Мухаммада Абд ар-Раззака, и до времен Дакики, а позже Фирдоуси, о нем не имеется никаких сведений, сам по себе свидетельствует о том ужасе, который вселило в сердца людей убийство этих двух выдающихся людей. Семья Мухаммада Абд ар-Раззака прятала и хранила «Шахнаме» около пятидесяти лет, пока не была подготовлена почва для сведения воедино и распространения этих сводов. Сына Мухаммада Абд ар-Раззака Мансура называли «эмираком» Туса, и это окончание «ак» в его имени свидетельствует о том, что он пользовался уважением и авторитетом среди сторонников общества по созданию национального эпоса или, по крайней мере, его смерть была воспринята ими как весьма горестное событие. Итак, когда он решил, что время гонений и преследований для собирателей эпоса миновало, то принял решение передать этот единственный в своем роде памятник, эту сокровищницу ценностей всего иранского народа, в руки отважного поэта. Кто же мог быть этим поэтом, как не Дакики?

Дакики.

В процессе рассмотрения оставшихся после Дакики бейтов и его «Шахнаме» и сравнения его поэзии с поэзией Фирдоуси, Дакики неоднократно подвергался нападкам исследователей «Шахнаме». Но мы считаем, что эта критика в адрес Дакики была в большинстве случаев незаслуженной и чрезмерной. Вопреки нападкам критиков на поэтическое мастерство Дакики, мы абсолютно уверены в том, что он не только был талантливым и самобытным поэтом, но и обладал той смелостью и мужеством, которыми обладали защитники национального эпоса. Нет сомнения, что если бы Дакики сумел бы переложить национальный эпос в стихотворную форму, то это произведение все равно имело бы сырой и незавершенный вид. Причина этой незавершенности заключалась в следующем: во-первых, Дакики опирался лишь на один источник, а именно, - на тот список «Шахнаме», который хранился в семействе Мухаммада Абд ар-Раззака. Во-вторых, он никогда не смог бы вдохнуть в «Шахнаме» тот удивительный дух, который привнес в это произведение уникальный гений Фирдоуси. Однако это вовсе не означает, что мы не считаем его выдающимся поэтом, как считают критики, сравнивающие его с Фирдоуси[290], а его поэтическое наследие слабым, по сравнению с произведениями Фирдоуси. Эта критика наносит удар не столько по авторитету Дакики, сколько по обществу создания национального эпоса. Вопреки распространенному убеждению, мы считаем, что Фирдоуси высоко ставил и ценил Дакики и, если и делал критические замечания в его адрес, то они касались вовсе не «слабости» его «Шахнаме», как многие считают. Дакики был поэтом, мастерство которого воспевали придворные поэты и писатели при дворе Газневидов. Он также заслужил высокую оценку придворного поэта Саманидской династии Утби [Нёльдеке, 1384. с. 64]. Автор «Чахар-макале» («Четыре беседы») Низами Арузи Самарканди оценивает поэзию Дакики выше поэтического творчества Фаррухи – великого придворного поэта Газневидского двора. В книге «Лубаб-ал-баб» («Самые выдающиеся мужи») Мухаммад Авфи пишет «Его называли Дакики (букв.: точный) за утонченность мысли, трогательность и чувствительность его слова» [Саид Нафиси, 1335. т. 1, с. 11]. Вот что говорит в посвящении ему сам Фирдоуси:

[290] Не будем забывать, что когда был казнен Абумансур Дакики, он был очень молод (по некоторым сведениям ему было всего 23 года от роду!). Но он был первым поэтом, который выбрал метрику стихосложения «мутакориб» для «Шахнаме». Фирдоуси не только не игнорировал этот факт, но и продолжил незавершенную работу Дакики, он сам признавался, что он стал для поэта путеводителем.

Был один витязь, дехкан по рождению,
Смелый, великий, разумный, щедрый.

Изучал он древние времена,
Разыскивал рассказы о прошлом.

Из всех областей по старому мобеду
Привез он и составил эту книгу («Шахнаме». — Е. Б.).

Расспросил он их о родословной царей
И о тех именитых и славных витязях,

Как, мол, они вначале владели миром,
Который теперь столь жалостно покинули нам,

Как под доброй звездой завершились
У них дни их походов.

Рассказали ему один за другим старцы
Предания и о царях, и о беге времени.

Когда услышал их речи полководец,
Положил он основание именитой книге.

Осталась она такой памятью в мире,
А его благословляли великие и малые.

И так как из тетради эти предания часто
Певал певец всякому, [кто хотел их слушать],

То мир склонился сердцем к этим преданиям,
И мудрые, и прямые [возлюбили их].

Пришел юноша красноречивый,
Сладкогласный, добрый, со светлой душою.

Сказал он: «Изложу-ка я в стихах эту книгу».
И порадовались ему сердца собравшихся.

Но юность его сочеталась со злонравием,
Постоянно он ссорился со злыми.

Внезапно устремилась на него смерть,
Возложила ему на голову темный шлем.

Из-за этого злонравия отдал он сладкую жизнь,
И одного дня не порадовалось его сердце миру.

Судьба отвернулась от него,
Был он убит рукой одного раба.

О Гуштаспе и Арджаспе около тысячи бейтов
Сложил он, и пришли к концу его дни.

Ушел он, и осталась эта книга не сложенной,
Его бодрствовавшее счастье уснуло.
(Подстрочный перевод Е.Э.Бертельса)

В этих бейтах Фирдоуси воспевает Дакики. Чтобы более ясно понять значение приведенных выше строк, представим их в повествовательной форме. Тогда они звучали бы так: «Рассказчик хочет поведать всему народу эти эпические сказания, собранные в рукописях. И многие, включая мудрых и благородных людей, полюбили эту книгу (т.е. национальный эпос или Шахнаме)». Фирдоуси говорит так, словно сам не видит необходимости переложения прозаических повествований в стихотворную форму. Однако мы можем истолковать его слова следующим образом: общество по созданию и сохранению «Шахнаме» (национального эпоса) пришло к выводу о том, что если этот эпос не будет переложен в стихотворную форму, то народ не сможет прочувствовать свою причастность к этой великой книге. Только переложенный на стихи и облаченный в ритмическую форму, он сможет остаться в памяти народа и только в поэтической форме сможет оказать свое влияние на народ; и тогда общество (то самое, о котором мы выше упомянули) взялось за поиски достойного и талантливого поэта. И вот был избран молодой красноречивый поэт, или он сам вызвался совершить это великое дело. Это был человек, обладающий талантом и поэтическим даром. Когда он говорит: «Я облеку эту великую

книгу в стихи», сердца людей и общества радуются этой вести, поскольку он им хорошо известен. Но несчастливая звезда того поэта и его непростой характер, заставили его бороться со злом и подлостью. Из второй части этого бейта можно понять причину его дурного нрава. Постоянные невзгоды и борьба со злом сделали его человеком резким и вспыльчивым. В нем боролись его хорошая и плохая сторона, подобно тому, как борются Ахриман с Ахурамаздой. Разве не говорит здесь Фирдоуси об удивительной приверженности Дакики к зороастризму и о его особом отношении к чужим религиям? Безусловно, считается, что Дакики был мусульманином, и его имя также служит тому подтверждением (имя арабского происхождения); однако по разным причинам этому утверждению нельзя полностью доверять. Хотя Нёльдеке говорит о том, что Дакики принял имя Абу Мансур, но он ставит под сомнение имя «Мухаммад бен Ахмад», которое некоторые источники приводят в качестве имени Дакики, и с полной уверенностью считает Дакики зороастрийцем [Нёльдеке, 1384. с. 66]. Вместе с тем, даже если Дакики был мусульманином, мы можем сослаться на высказывание доктора Зарринкуба о том, что Дакики в состоянии опьянения (вероятно, это и был тот самый порок, о котором упоминал Фирдоуси) открывал правду, то есть говорил о своей приверженности к зороастрийской религии [А.Зарринкуб, 1381. с. 41]. Однако если доктор Зарринкуб отстаивает точку зрения о том, что Дакики был мусульманином, то причину его несдержанности он видел не в его религиозных пристрастиях. Он говорит: «Его необузданный нрав и легкомыслие были причиной того, что он предавался беспечности, пьянству и любовным утехам, желая изведать все наслаждения земной жизни, а это противоречило зороастрийской религии; вот почему пристрастие к вину, музыке и объятьям возлюбленной (которые воспевал Дакики) отвращало от него набожных людей Туса» [Там же. С. 46]. Вот, вероятно, почему Дакики вызывает осуждение Фирдоуси, желавшего видеть в нем более мудрого и достойного дехканина. Нетрудно увидеть связь, между тем, как представлен характер Дакики в приведенном ниже четверостишье, и теми характеристиками, которые звучат в строках Фирдоуси.

Дакики избрал четыре предмета
В мире из всего прекрасного и безобразного:

Губы цвета яхонта и стон чанга,
Вино, прозрачное, как вода, и веру Заратуштры.

[Шари'ати, 1373. с. 106]. (Перевод Е.Э.Бертельса)

Разве это не те самые свойства Дакики, которые Фирдоуси называет «резким нравом», повествуя о судьбе этого поэта, обратившегося к жрецам и магам зороастризма? Но вернемся к нашей теме. Именно этому тяжкому пороку Дакики пожертвовал свой прекрасный дух. Слово «прекрасный», которое употребляет здесь Фирдоуси, может говорить о том, что он испытывает к Дакики сострадание и сочувствие, а вовсе не возмущение и гнев. Итак, к прискорбию, Дакики был убит, и его восхитительный сказ не был завершен! Без сомнения, эти слова Фирдоуси полны искренней печали.

Каков в общем виде смысл приведенных строк, кроме сожаления о кончине Дакики и описания его таланта красноречия? Теперь необходимо сопоставить слова Фирдоуси с другими свидетельствами, которые, как мы полагаем, не принадлежат Фирдоуси. То, что мы защищаем Дакики, объясняется вовсе не тем, что мы хотим приравнять его талант к таланту Фирдоуси, отнюдь! Величие нашего национального эпоса теснейшим образом связано с величием таланта Фирдоуси. Если бы «Шахнаме» составил не Фирдоуси, это произведение не обрело бы такой значимости и ценности; и если бы в создании «Шахнаме» принимали участие другие авторы, помимо Фирдоуси, эта книга не стала бы одним из величайших памятников мировой литературы. Однако это не означает, что мы готовы перечеркнуть заслуги поэта, заложившего основы новой метрики и совершившего поистине великое дело. Вот, например, такие стихи Дакики:

Черная ночь похожа на твои локоны,
Белый день похож своей чистотой на твой лик.

Рубин, отшлифованный до блеска ювелиром
Способен сравниться с твоими губами.

Тысячу раз побывал я в царских цветниках,
Цветущие розы похожи на твои ланиты

Глаза газели и два цветка нарцисса,
Похожи на твои прекрасные глаза.

Я видел вавилонский лук с натянутой тетивой,
Этот изогнутый лук похож на твои брови.

Тебя нельзя сравнивать с высоким кипарисом,
Ибо стан кипариса нужно сравнивать с твоим станом.

[Там же. С. 97].

Или другие строки:

Двумя вещами завоевывают страну:
Одна — золото, на котором начертано имя царя,

Другая — йеменское железо, хорошо закаленное.
У кого возникает желание захватить страну,

Тому надо небесное наитие,
Нужны красноречивые уста и открытая рука,

Сердце, в котором и ненависть, и ласка.
Ведь царство — дичь, которую не схватит

Ни парящий орел, ни свирепый лев.
Только две вещи свяжут его:

Одна — индийский меч, другая — чистое золото.
Мечом нужно его захватить,

А золотом, если сможешь, связать ему ноги.
У кого есть трон, и меч, и динар,

Сильное тело и царственный облик,
Тому надо разум, и щедрость, и храбрость.

(Перевод Е.Э.Бертельса)

[Там же. С. 107].

Или этот бейт:

О, хоть бы на земле не наступала ночь,
Чтобы я не расставался с теми устами.

[Там же. С. 105].

И многие другие сочинения, которые мы не можем здесь привести, дабы не выходить за рамки статьи. Однако мы не можем не процитировать эти строки из Гаштасп-наме:

С тех пор прошло много лет,
На той земле выросло дерево.

В центре дворца Гаштаспа,
Дерево с большими корнями и густыми ветвями.

Все листья его увещевают, а его плоды – мудрость.
Тот, кто взращивает мудрость, - бессмертен.

Счастливца, оставившего после себя след, зовут Заратуштра,
Ибо он уничтожил Ахримана.

Шаху сказал он: я – пророк,
Тебе я принес мудрость, которая станет для тебя путеводителем.
[Фирдоуси, 1386. т. 5, с. 80].

Как мог сочинитель этих строк стать объектом подобных упреков? Человек, о котором Адиб Сабир, выдающийся поэт своего времни, сказал так:

Хоть не сравниться мне талантом ни с Дакики, ни с Фаррухи,
Но я нахожусь во главе своего каравана.
[Абдаллах, 1380. с. 136].

Это поэт, которого вопреки нравам того времени Фаррухи – великий поэт при дворе Махмуда Газнавида, воспевал:

Ты почил, Дакики, прежде чем услышать хвалебные оды.
Сердце наполнено восхищением тобой, как гранат полон зерен.

Ты не остался человеком своего времени и преодолел его,
Если бы ты взглянул на сегодняшний день, то посчитал бы его своим.

Каждую травинку, что выросла на могиле Дакики,
Спроси – и тысячи раз станет воспевать тебя. [291]
[Дабир Сийаки, 1363. с. 179].

В приведенных бейтах поэт хочет выразить свое восхищение, но делает это, используя имя Дакики. Мог ли такой поэт, как Фаррухи, с легкостью сказать подобное? Если бы Дакики не пользовался таким уважением, что должны были чувствовать соперники Фаррухи, слыша эти строки, если мы примем во внимание узость поэтического круга времен Махмуда? Но действительно ли так обстояло дело с Дакики, если вспомнить эти строки Фирдоуси:

Теперь выслушай речи Фирдоуси,
Слова чистые и приятные.

Когда эта книга попала в мои руки,
Рыба попала в мои сети.

Посмотрел я на эти стихи — вялыми показались мне они,
Многие бейты [их] нездоровыми показались мне.

Я написал это для того, чтобы государь (султан Махмуд. — Е. Б.)
Узнал негодное сложение слов.

Две жемчужины были и два продавца самоцветов,
Теперь шах внимает моим словам.

Если тебе нужно так слагать слова,
Не слагай и не утруждай свою природу.

Увидишь ты оковы на душе, испытаешь труды тела,
В такой россыпи, где не найдешь самоцветов, не копайся.

[291] В приведенных строках используется выражение «быть воспетым в одах» вместо - «остаться в панегириках». По словам Дабира Сийаки, смысл его мастерства не был оценен по достоинству. Но, на мой взгляд, в самом тексте нет ошибки. Оригинальное звучание этих строк Фаррухи было таким: «Красота твоего слога заслуживала высочайшей похвалы. Но ты не встретил ее при жизни и почил. Но сердце полнится невысказанными словами восхищения тобой. И травы на могиле твоей превозносят твое имя.» Изменение оригинала было связано с тем, что чтецы или переписчики рукописей не могли прямо воспеть почившего Дакики в панегириках перед лицом эмира Чагани, который пришел к власти после смерти Дакики.

Если природа у тебя не подобна текучей воде,
Не протягивай руки к «Книге царей».

Лучше, чтобы рот оставался пустым от пищи,
Чем ставить на стол неподобающую пищу.
[Фирдоуси, 1386. Т. 5, с. 175].
(Перевод Е.Э.Бертельса)

Если мы попытаемся проанализировать эти стихотворные строки по методу средневековых поэтов, то получим следующее - о, Фирдоуси, ты, который являешься прозорливым творцом, возвращайся к своим словам. Однако в следующем бейте Фирдоуси не возобновляет свое повествование, а переходит к критике стихов Дакики. (Конечно, в Московском списке отсутствуют начальные строки). Когда эта рукопись (то есть сочинение Дакики) попала в мои руки, то словно рыба попалась на мой крючок. В этих словах Фирдоуси считает своей удачей сам факт получения им рукописи Дакики. Если эта рукопись заслуживает такую критику, то, как она помогла Фирдоуси приблизиться к своей цели? Или же здесь речь идет о том, что в какой-то список были внесены изменения, и эти слова не принадлежат Фирдоуси? Когда я взглянул на эти стихи, то увидел, что они слабы, в них много нестройности. Но я, Фирдоуси, написал «Шахнаме» для того, чтобы шах (Махмуд) смог сам сравнить наши поэмы и отделить хорошее от дурного. Слова Дакики и мои – две жемчужины, а мы – продавцы жемчуга. Пусть шах услышит наши слова. Но подобные слова никчемные, в них нет жемчужин красоты и высокой мысли. Когда разум и душа больны, в них не ищи драгоценности. Если твой талант не подобен струящейся воде, не берись за написание Книги царей. Ведь лучше остаться вовсе голодным, чем набивать брюхо дурной пищей.

Я привел эти комментарии не ради пересказа, а чтобы сделать эти строки более доступными для понимания широкой аудитории. Однако любой, независимо от степени владения персидским языком, способен понять, что процитированные бейты весьма противоречивы и нелогичны. Здесь налицо противоречие между выше названными бейтами и предыдущими строками. Книга Дакики, с одной стороны, наполняет Фирдоуси радостью, а с другой – ограничивает полет его мыслей (!). Фирдоуси здесь говорит то, что хочет услышать шах (!). А не для того, чтобы сравнивать свою поэзию с поэзией Дакики (!). То есть у Фирдоуси цель гораздо выше, чем кажется кому-либо (!). Приводя в своем произведении

тысячу бейтов Дакики (принадлежность которых в этом тексте способны установить только специалисты по персидскому языку и эпосу), Фирдоуси будто вновь говорит о слабости и нестройности этих бейтов Дакики. Какая связь между двумя строками пятого бейта? Сначала он говорит: «Мы продавцы жемчуга, а наши слова – жемчужины. И пусть шах услышит наши слова!». И затем: «Когда твои душа и тело больны, не ищи в них драгоценности» (!). А остальные бейты, принадлежность которых Фирдоуси роняет его авторитет, никакого более важного смысла не имеют. Разве гений Фирдоуси способен на то, чтобы на слабые стихи ответить слабыми строками? (!) Мы согласны с точкой зрения Нёльдеке, который считает: «Слова Фирдоуси относительно Дакики чрезмерны» [Нёльдеке, 1384. с. 70]. Но говоря эти слова, мы никоим образом не хотим очистить имя Дакики, опровергая утверждение о слабости его поэзии, но хотим подчеркнуть, что вышеприведенные слабые бейты не принадлежат перу Фирдоуси. Доктор Хамидийан будто понял, что вышеприведенные строки были добавлены к «Шахнаме» и не принадлежат перу Фирдоуси, поэтому он писал:«Противоречия между Фирдоуси и Дакики касались не слабости поэзии, а расхождений во взглядах и воззрениях этих двух поэтов. И поскольку Фирдоуси не хотел упоминать об этих расхождениях, то обрушился с критикой на сами стихи Дакики» [Хамидийан, 1383. с. 124]. Хотя мы не вполне согласны с выводом господина Хамидийана, но в целом, признаем тот факт, что Фирдоуси не считал его слабым поэтом. Нёльдеке также считает: «Действительно, если в глазах Фирдоуси Дакики был столь посредственным поэтом, зачем ему было хвалить его и уж тем более использовать его стихи в своем сочинении?» [Нёльдеке, 1384. с. 71].Существующие противоречия в этих бейтах и в этой части «Шахнаме», по свидетельству всех сохранившихся списков поэмы, говорят о том, что эти строки вообще не принадлежат Фирдоуси и, вероятно, по каким-то причинам, были добавлены позднее. Мы считаем, что Фирдоуси был прекрасно осведомлен о процессе формирования национального эпоса, а значит, не мог отзываться о Дакики без уважения и восхищения. Тем более что к тому моменту Дакики уже давно не было в живых, и Фирдоуси не стал бы говорить о национальном иранском поэте, да и вообще, о человеке из его же круга, в уничижительной манере. Если мы все же не можем опровергнуть принадлежность этих строк перу Фирдоуси, то обратимся к другому объяснению. Например, в тот период, когда Фирдоуси перерабатывал спустя двадцать лет «Шахнаме», он ввел в книгу некоторую долю иронии и насмешки, желая обратиться к своим читателям с посланием иного рода.

Мы довольно подробно остановились на данном предмете, чтобы подготовить нашего читателя к сообщению о том, что Дакики был еще одной жертвой, павшей за дело создания национального эпоса. Все, что нам известно о смерти Дакики, так это что «он был убит рукой некоего раба» (!). История ничего не говорит о том, почему этот раб, который, вероятно, был тюрком, убил Дакики. Гипотеза о нравственном падении Дакики и интимной связи с гулямом чрезвычайно нравится современным ревнителям морали. Между тем, эта версия сама себя опровергает и, напротив, служит доказательством подтасовки фактов относительно истинных причин убийства Дакики. Дакики родился около 330 года и умер в 368 году, то есть в возрасте около сорока лет. Говорили, что он приступил к работе над «Шахнаме» по поручению Нуха, сына Мансура Самани. Считается, что ко времени своего убийства Дакики сочинил тысячу бейтов. Джейхуни справедливо указывает: «Можно предположить, что Дакики также был убит по указанию аббасидского халифата, поскольку им была противна идея создания иранской национальной книги» [Джейхуни, 1380. с. 12]. Эта догадка Мохандеса Джейхуни, без сомнения, отражает более глубокую мысль. И хотя он эту мысль не развивает, но использованием здесь наречия «также» подтверждает, что автор соотносит убийство Дакики с серией других убийств.

Как свидетельствует доктор Сафа, хотя Гаштасп-наме Дакики и перекликается с поэмой Аятгара Зарирана, но его единственным источником был тот самый свод Шахнаме Абу Мансура. В год, когда Дакики был убит, происходили восстания. Разрушение хрустально чистых помыслов Саманидов началось с заговора тюрок, за которым стоял Багдадский халиф. Как известно, Махмуд пришел к власти в 387 году, однако это не означает, что до этого времени Саманиды твердо держали власть в своих руках. Смерть Дакики означала крушение надежд членов тайного общества по созданию национального эпоса.

Еще один мученик – эмир Туса.

После этого печального события свод «Шахнаме» Абу Мансура вновь исчезает из виду. Многие годы дехкане ждали, когда же составление этого великого труда будет завершено. Джейхуни говорит: «Вероятно, убийство Дакики послужило предостережением для Фирдоуси, и он был вынужден приняться за это дело тайно» [Там же. С. 44]. Однако эти слова не согласуются с другим его высказыванием: «Начало работы над «Шахнаме» приходится на 354-й год (когда Фирдоуси было около 25 лет)» [Там

же]. Потому что в это время Дакики еще был жив, и, как мы отмечали, умер он примерно в 368 году.

Наконец, пора поговорить о том, как взошло солнце Фирдоуси. По сведениям независимого исследователя доктора Шахпура Шахбази, Фирдоуси родился в 329 году хиджры, то есть в 940 году от рождества Христова. [Рийахи, 1372. с. 31]. Еще не наступило время правления Газневидов, как мы узнаем его детстве, отрочестве и юношестве и о его семье. По сведениям, которые дает сам Фирдоуси относительно Дакики, он приступил к работе над «Шахнаме» в 370 году. То есть к этому времени ему было около сорока лет. Составление свода «Шахнаме» продолжалось около тридцати лет. Из них 10 лет ушло на переработку и изменение отдельных частей первоначального сочинения. Следовательно, временем окончания «Шахнаме» и передачи свода ко двору шаха Махмуда можно считать 400-й год. Однако как все-таки происходило создание «Шахнаме»? Имеющиеся свидетельства указывают, что сразу после смерти, или правильнее сказать, убийства Дакики, тайное общество по созданию национального эпоса начало искать того, кто продолжил бы его дело. И Фирдоуси не стал отказываться. Безусловно, представители этого общества были хорошо знакомы с Фирдоуси, прежде чем предложить ему этот труд, поскольку он сам происходил из дехкан города Туса. Это были дехкане, в среде которых из поколения в поколение передавались старинные легенды и сказания о богатырях прошлого. Семьи, которые посвятили все свои силы, энергию и устремления идее возрождения Ирана. «Персидские дехкане, хранившие память о прошлом, старались не растерять ни крупицы драгоценного наследия» [Хамидийан, 1383. с. 84]. Разумеется, к сорокалетнему возрасту Фирдоуси уже проявил свой непревзойденный талант в стихосложении и, вдохновленный идеей создания великого произведения и твердо укрепившись в своем намерении, приступил к работе. Нам кажется верным замечание профессора Фазлаллаха Реза о том, что труд Фирдоуси совершенно не походил на труд поэта. Он говорит: «Жизнь Фирдоуси больше походила на жизнь ученого и философа, чем поэта, воспевающего былые времена. Как истинный ученый, он отдал своему труду тридцать лет, скрупулезно пересматривая и отшлифовывая написанное. Он не стал уподобляться поэту-импровизатору или сочинителю панегириков, но был полон решимости создать масштабное и совершенное произведение» [Реза, 1384. с. 15].

То, что говорит поэту его друг: возьмись за составление «Шахнаме», «ведь ты обладаешь даром богатырского стиха», само по себе показывает, как происходило создание национального эпоса. Хотя сегодня мы не име-

ем каких-либо отдельных и законченных стихов Фирдоуси, за исключением «Шахнаме», то, разумеется, не потому, что у Фирдоуси не было других сочинений. Некоторые разрозненные свидетельства указывают на то, что он писал стихи и поэмы еще до начала работы над «Шахнаме». Например, во вступлении к «Шахнаме» имеются такие, не вполне заслуживающие доверия, строки:

Некий невежда во мраке искал светлячка,
Свет которого созвучен с Плеядами.

Я тот утренний светлячок,
Который освещает пространство от земли до небес.

Но у меня судьба несчастная,
На шею мне несчастье повязала.
[«Шахнаме», издание Эмира Бахадура; Вступление].

Таким образом, представляется весьма сомнительным, чтобы его другие сочинения, не относящиеся к теме Ирана и борьбы за свободу, были уничтожены в последующую эпоху гонений.

Как повествует нам «Шахнаме», после смерти Дакики Фирдоуси приступил к завершению работы над национальным эпосом, на основе сводов, собранных и сохраненных Ахмадом Сахлем и его братьями, Мохаммадом Абд ар-Раззаком и достойным визирем Абу Мансуром Ма'мари, и стихов Дакики; эпосом, для создания которого все они принесли себя в жертву:

Моя светлая душа отвернулась от него,
И отправилась к трону шаха мира.

Чтобы мог я эту книгу взять,
И переложить в поэтическую форму

У многих я вопрошал не раз,
И страх перед злой судьбой меня одолел.

Не должен я медлить в этом деле,
Чтобы не возлагать это бремя на другого.

Да и не вижу того, кто оценил бы мое сокровище,
И у этого труда нет покупателя.

В городе был у меня преданный друг,
И сущность наша была единой.

Сказал он: «Меня радует замысел твой,
Нога твоя ступила на благой путь,

Напишу я эту пехлевийскую книгу
И принесу тебе, и ты от нее не оторвешься.

Ты обладаешь молодостью и красноречием,
И владеешь даром героического стиха.

Когда будет окончена эта книга царей,
Слава о тебе среди великих будет безгранична.»

Когда он принес мне эту книгу,
Мой мрачный дух просветлился.
[Фирдоуси, 1386. Т. 1, с. 13-14].

В приведенных строках мы встречаем «темное пятно». Итак, Фирдоуси приступает к работе, попутно разъясняя свои жизненные обстоятельства, осознавая все трудности, связанные с ней. Но почему он не говорит ничего о границах своего труда, о других рассказчиках и своих помощниках? Для этого есть причина: молчание было необходимо, чтобы довести это дело до конца. Это явление Саиди назвал «молчаливым сговором» [Саиди, 1374. с. 584]. Конечно: дело тайного общества ни при каких обстоятельствах не должно было раскрыться.

Труды Фирдоуси по сбору источников для национального эпоса были завершены. Свод, сохраняемый втайне от поползновений недоброжелателей, был передан Фирдоуси Мансуром, сыном Абд ар-Раззака. Хотя для составления «Шахнаме» Фирдоуси не удовольствовался только этим сводом, однако этот свод сам по себе открывал такие горизонты, что одно его получение вдохновило сочинителя на это великое дело. Этот юноша входил в круг почитателей Фирдоуси. В знак особого уважения его называли эмиром Туса. Передав Фирдоуси рукопись, которая в глазах тайного об-

щества олицетворяла собой огонь преемственности, он увековечил свое имя в списке мучеников за дело национального эпоса.

Этот прекрасный юноша, которого Фирдоуси считал своим близким другом, был военачальником Хорасана. Без сомнения, осведомители донесли в халифат о том, что один из саманидских эмиров разделяет те самые высокие национальные идеалы, которые арабы пытались истребить в течение двухсот лет.

Доктор Халаки Матлаг в статье «Благородный муж» с уверенностью приводит те же соображения относительно этого друга и покровителя Фирдоуси [Халаки Матлаг, 2036: второй год, выпуск 13]. Вот что он сообщает: «Его звали Мансур, сын Мохаммада Абд ар-Раззака, он был воином, происходил из круга дехкан и являлся верховным военачальником Великого Хорасана. В 377 году в Нишапуре его захватили в плен и доставили в Бухару. После года мучений и пыток в тюрьме отца Махмуда Газневидского Сабоктегина его перевели в тюрьму Гордез, где он был убит в 388 году вместе с Абу Али Симджури» [Халаки Матлаг, 2036: 26]. Коварные служители Ахримана, проклятые нечестивцы совершили такое злодеяние, что небо над Тусом и собиратели национального эпоса плакали кровавыми слезами. Фирдоуси лишился своего главного покровителя. Ярчайшего светоча тайного общества. Душа и сердце народа покинул своих друзей. Они знали, кто заключил его в тюрьму, но не имели сведений о том, жив ли он или умер. Безусловно, тот факт, что Фирдоуси выражает неосведомленность об этом происшествии, вероятно, не соответствует истине, поскольку Гардизи упоминает о его аресте и заключении в темницу: «Многие дейламиты были захвачены, и Мансур бен Мохаммад бен Абд ар-Раззак был среди них и также попал в плен. Всех отправили в Хорасан, Мансура же усадили на корову и в тот же день привезли в Бухару» [Гардизи, 1347. с. 167]. Событие, о котором критик пишет: «Общество достойнейших» [Саиди, 1374. с. 580]. Тем не менее, спустя несколько лет Фирдоуси награждает его в своем повествовании такими определениями, как: образец скромности, благородный муж, отважный храбрец. Так что нельзя не согласиться с тем удивительным наблюдением, что «странно, что великий поэт Туса не нашел возможности упомянуть в своей книге имя благородного мужа Туса, который передал ему оригинальную рукопись свода «Шахнаме», принадлежавшую Абу Мансуру, и обеспечивал его спокойствие во время работы над сочинением» [Таботабои, 1356. с. 608]. И в самом деле, Фирдоуси нисколько не приоткрывает завесу над этим убийством. И все же он оставляет некоторые указания, доступные проницательному читателю. Он осмелился упомя-

нуть об этом и потому, что смерть наместника казалась многим сомнительной, и никто не предполагал, что Фирдоуси в эпитафии даст намек на причастность к его смерти двора Махмуда или халифата.

Над этой книгой я начал работу,
Благодаря этому великому и гордому мужу.

Был он молод и из рода богатырей,
Был мудрым, прозорливым, со светлой душой.

Был скромным, застенчивым и рассудительным.
Был красноречив, со сладкозвучным голосом.

Спросил меня: «Что я могу сделать,
Чтобы твоя душа слилась со словом?

Все, что в моих силах и мне доступно,
Сделаю, чтобы ты ни в чем не нуждался.»
... ...
Вознесся от земного праха до небес,
Благодаря этому благородному мужу.

В его глазах тот же прах, подобно серебру и золоту,
Приобретает благодаря его щедрости величие и красоту.

Весь мир, по сравнению с ним, был ничтожным,
Он был благородным и преданным.

Этот великий муж ушел из этого мира,
Подобно тому, как из сада исчез бы стройный кипарис.

Жаль его мощи и его статности,
Жаль его царского духа и благородной осанки.

Не вижу его след среди живых, но и среди мертвых его нет.
Пал он от рук кровожадных убийц.

Думая об этом, теряю всякую надежду,
И тело мое трепещет, подобно тополю.

Вспомним один из его советов:
С неверного пути душу направьте к справедливости.

Сказал мне: «Когда эту царскую книгу
Закончишь, преподнеси ее царям.»
[Фирдоуси, 1386. т. 1, с. 14-15].

В год, когда был убит наместник Туса, Махмуд взошел на трон. С начала работы над национальным эпосом прошло, как минимум, восемнадцать лет. Фирдоуси истратил все отцовское наследство на поиски источников для «Шахнаме» и создание книги. Так что он все больше и больше нуждался в покровительстве. После смерти наместника ему оказывала поддержку группа благородных людей Туса, местных правителей и дворцовых чиновников, сохранивших влияние и власть. Среди главных покровителей Фирдоуси был ученый человек, которого Махмуд, по совету отца, избрал визирем, чтобы он следил за порядком и занимался организационными вопросами. Имя этого мудрого мужа было Фазл, сын Ахмада Исфараини.

Еще один мученик – Фазл, сын Ахмада Исфараини.

По свидетельствам исторических источников, Абу аль-Аббас Фазл, сын Ахмада Исфараини, был литератором и ученым при дворе Абу аль-Хасана Фаика. Семья Фаики, как и семья Симджури были союзниками Саманидов. Идеи иранского патриотизма, гордости за свое культурное наследие и обычаи прошлого, распространенные у Саманидов, были в хождении и в кругу семьи Фаики. Однако имеется ряд исторических источников, в соответствии с которыми мы можем рассматривать некоторых из этих эмиров как на врагов и противников движения. Данное обстоятельство заслуживает более тщательного разбора. Семьи Фаики и Симджури были непримиримыми противниками власти Багдадского халифата и восшествия на трон Махмуда Газневида. В то же время, история говорит нам о том, что Абу аль-Хасан Симджури, прославленный иранский военачальник, считался врагом Таша, который являлся союзником наместника Туса.

На мой взгляд, причину некоторых противоречий здесь следует искать в стремлении эмиров обрести независимость от халифата. Например, Махмуд и Сабуктегин одержали верх над Абу Али Симджури, сыном Абу аль-Хасана Симджури, в получении покровительства Саманидов. Те-

перь необходимо задать вопрос: почему Абу Али отвернулся от саманидского эмира (Нуха бен Мансура). В любом случае, когда Сабуктегин одержал верх над этими двумя соперниками, он захотел, чтобы саманидский эмир (Нух) отдал ему на пост визиря Фазла, который, вероятно, уже прославился своей мудростью и проницательностью. В тот год, когда Фазл прибыл ко двору тюрок (384), Махмуд еще не пришел к власти, а значит, делами в стране, по крайней мере, 3 года, управлял мудрый Фазл, который до этого был одним из наиболее выдающихся государственных деятелей при дворе Саманидов. Когда в 387 году Махмуд провозгласил независимость династии Газневидов, он, по строгому настоянию отца, должен был поставить Фазла на должность визиря. В этом отношении Фазл руководствовался соображениями о том, что от этого зависела судьба семейств Камгари, Мухаммада Абд ар-Раззака, Фирдоуси и других представителей дехканского сословия. Тот факт, что после того, как он стал визирем, документация в диванах была переведена с арабского на персидский язык, что в начале правления династии Газневидов поэты и ученые, пишущие на фарси[292], получали милости и поощрялись, а переписывание и распространение сводов «Шахнаме» пользовалось покровительством власти, говорит о том, что сам Фазл принадлежал к приверженцам тайного общества по созданию национального эпоса.

Высокая похвала, с которой Фирдоуси говорит о Фазле, объясняется не только благодарностью за щедрую поддержку и покровительство, но и тем, что тот представил его ко двору Махмуда. К тому времени, когда Фазл направился ко двору Газневидов, работа над первоначальным вариантом «Шахнаме» уже была завершена. В начале своей деятельности Фазл издал приказ об освобождении семьи Фирдоуси от податей или джизьи. С большой вероятностью можно говорить о том, что именно по настоянию этого ученого мужа Фирдоуси пришлось посвятить «Шахнаме»

[292] Когда представление о необходимости владения арабским языком получило распространение, то медресе и преподаватели, зависимые от правящего дома, были вынуждены сделать арабский язык доминирующим в сфере науки и обучения. Джорфадакони, писатель 6-7 вв. и придворный переводчик-историограф, в Тарих-и Йамани говорит: «Визирь Абу аль-Аббас не имел литературного дарования и не получил образования в области письмоведения и литературы. В его время писцы диванов перешли на язык фарси, и рынок мудрости оскудел. Ораторы не пользовались успехом, а невежда и мудрец, учитель и ученик сравнялись. Когда же пост визиря был украшен мудростью великого шейха (он имеет в виду Ходжу Ахмада бен Хасана Мейманди), то написание книг вознеслось к вершинам, и роза мудрости расцвела под ветром одобрения, а облик наук и литературы воспламенился огнем арабского языка. И повелел он, чтобы в стране не писали книг на фарси, а вернулись к назначенному порядку и составляли приказы, повеления и речи на арабском языке». Обратите внимание на вступление в переводе Тарих-и Йамани,

Махмуду. В течение десяти лет Фирдоуси не решался направить «Шахнаме» ко двору, который в это время пытался добиться независимости от пособников и правителей арабского халифата. Однако благодаря мудрым советам Фазла, не будь которых, мы не имели бы сегодня «Шахнаме», Фирдоуси пришлось переработать свое сочинение, изъяв из него отдельные фрагменты и расширив вступление к некоторым дастанам восхвалениями в адрес Махмуда.

Однажды был расстелен на земле ковер,
След от которого никогда не исчезнет.

Кому он несет смерть, а кому высокий пост
Восседает на нем Фазл бен Ахмад.

Ибо спокойствие этого царства зависит от него.
Пусть мудрость будет у добрых людей.

Не было среди повелителей владыки
Благочестивого, праведного, великодушного и мудрого,

Красноречивого, чистого помыслами и делом,
Почитающего шаха и Всевышнего.

По приказу этого мудрого и справедливого мужа,
Моим мучениям приходит конец.

Переложил я этот древний сказ
В поэзию из книги предков.

Чтоб к старости моей тот труд
Меня прославил и принес мне блага.
[Там же. Т. 4, с. 173].

Вероятно, этих восхвалениях поэт первоначально собирался выразить стремления общества по созданию национального эпоса и донести их до сведения двора; однако, по-видимому, когда начался розыск покровителей этого общества, то из-за этих самых восхвалений был обвинен и схва-

чен Фазл [Сафа, 1367. т. 1, с. 480]. При дворе имелись поэты алчные и корыстолюбивые, такие как Ансари, и если бы не покровительство Фазла, «Шахнаме» никогда не увидела бы свет. Когда же благодаря предусмотрительности этого человека Махмуд скрепил печатью принятие «Шахнаме», страх Фазла утратить этот великий шедевр рассеялся, однако эта безмятежность долго не продлилась. То был злой рок или козни Ахримана. Как раз в эти дни в аббасидском халифате был издан приказ об убийстве.

Безжалостная и коварная судьба расставила новые сети, наметив добычей Фазла Исфараини. Сильнейшее давление со стороны халифата вынудило султана подготовить почву для гонений на Фазла. Приход Мейманди на его пост и повторное введение арабского языка при дворе Махмуда, а также гонения на писателей и поэтов, не признававших арабский язык, служат подтверждением этой теории. Итак, в 401 году после восьми лет службы визирем Фазла заточили в крепость города Газны. Махмуд издал приказ о разграблении его жилища, имения и владений. В тюрьме его пытали, принуждая открыть тайну общества по созданию национального эпоса. Нет нужды говорить, что Фазл мужественно переносил пытки и погиб, не выдав тайны Махмуду. Началась новая страница истории, но среди малодушия, страха и ужаса, сияла звезда, освещавшая этот мрак. Фазл же стал еще одним мучеником жертв Ахримана.

Фирдоуси. Новое звено.

Когда Фазла удалили от двора, его преемником, по протекции аббасидского халифата, был избран Ахмад, сын Хасана Мейманди. Его первым шагом стало возвращение арабского языка в качестве языка ведения документации в диванах, взамен фарси. К этому времени было составлено и распространено значительное число рукописей «Шахнаме». И те, кто должен был, вновь укрыли в своих домах собранные рукописи о героях и богатырях. Когда «Шахнаме» попала в руки ставленников халифата, они были поражены хитрости и победоносной целеустремленности дехкан Ирана. Как могло произойти, что это тайное общество сумело нанести столь сокрушительный удар по завоевателям Ирана? Вот что говорит Фирдоуси устами Рустама Фархзада:

Плачу и рыдаю я, глядя на иранцев,
Скорблю по судьбе Сасанидов.

О, горе – где их венец, справедливость и трон?
Где их величие, пышность и блеск?

Ибо из-за этого всегда будет поражение от арабов,
Звезды отвернутся от иранцев.

От этого знаменитого и уважаемого рода
Не осталось никого, кроме достойного шаха.

Не увидишь ни трона, ни богатства, ни города,
Звезды благоволят арабам.

Землепашец и воин забудут свое ремесло,
Благородное происхождение и талант будут не в цене.

Грабят - один другого, тот этого,
От ненависти друг к другу забудут даже Всевышнего.

Все тайное хуже, чем явное,
Сердце шахиншаха превратится в гранит...

От иранцев, тюрок и арабов
Появится новый народ.

Не иранец, не тюрк, не араб.
И его слова не совпадут с его деяниями,

И откроются все печали, страдания и волнения,
Подобно тому, как «спокойствие» во времена Бахрам-гура.

Ни праздников, ни спокойствия, ни прощения, ни желаний.
Остается лишь пахать землю и выращить скот...

Нанося вред другим, с целью своей выгоды,
Преподносят религию, как оправдание.

Проливают кровь ради богатства,
И предвижу я страшные дни...

Не было бы у меня этого знания,
Чтобы я не предвидел эти черные дни.
[Там же. Т. 7, с. 420].

Если Фирдоуси считается еще одним мучеником, то мы должны найти этому подтверждение, рассмотрев обстоятельства его жизни и смерти. Если другие отдали свою жизнь за дело создания национального эпоса, то Фирдоуси отдал за него всю свою душу. То, что Фирдоуси сделал с нашим национальным эпосом или, другими словами, то волшебство и очарование, которым он наполнил его язык, - вопрос особой важности, для ответа на который потребуется написать не одну книгу. Какая тайна заключена в языке «Шахнаме», если эта книга так легко проникает в сердце, пробуждая такой интерес и исследовательский пыл среди критиков, философов и ученых? Такие ученые, как Мехрдад Бахор, Джалиль Дустхох, Шахрох Маскуб, Тафзили, Мохтари, Рийахи, Ислами Надушан, Саркарати, Мортазави, Заринкуб, Сафа, Хамайи и другие мыслители и ученые говорят о необыкновенном переплетении и причудливости легенд и о таинственных смыслах бейтов.

Итак, в словах Рустама Фахрзада в этом повествовании Фирдоуси выражает собственное недовольство по отношению к халифату и Махмуду. Через это он вписал свое имя в перечень мучеников дела национального эпоса. Махмуд считал себя другом веры и образцом наивысшей силы, Фирдоуси же восставал против обеих его «добродетелей». К окончанию своего труда Фирдоуси видел в образе отрицательных героев «Шахнаме» образы халифа и Махмуда. Так, истинный смысл слов героя в сказании о Джамшиде, где он выражает свое негодование по поводу существующего положения вещей, имеет непосредственную связь с гордыней и непомерными притязаниями Махмуда.

Я принес в этот мир культуру,
Никто не видел царствования, подобного моему.

Мир таким прекрасным я сделал,
И он стал таким, как я хотел.

Ваша еда, сон и спокойствие зависят от меня.
Все ваше удовольствия и блага зависят от меня.

Величие, венец и царство принадлежат мне,
Кто смеет сказать, что есть шах, помимо меня?

Когда он так сказал, фарр отвернулся от него,
И мир наполнился слухами о нем.

[Там же. Т 1, с. 45].

Восхищению и любви к величайшему герою «Шахнаме», - Рустаму, Фирдоуси противопоставляет свое презрение к Махмуду. Ведь Рустам явился воплощением давних чаяний народа, потерявшего последнюю надежду под ударами арабов и тюрок. Рустам олицетворял собой сокровенные устремления того же сословия дехкан и иранских мудрецов. В известных словах в истории Сиистана о мнимом мужестве Махмуда в сравнении с Рустамом видны та же язвительность и сарказм[293]. Вместо того, чтобы подобно Фаррухи, Ансари, Асджади, Азари Рази и десяткам других поэтов припадать к ногам Махмуда, моля его о милости, Фирдоуси находит прибежище в могучих объятиях Рустама.

Кто спасет нас от зла?
Ведь фарр Кавус-шаха пропал….

Горе! Ибо грозит Ирану разрушение,
И станет он логовом для тигров и львов.

Повсюду было полно всадников, воинов,
И это была родина царей.

Теперь это место жестокости и зла,
Место воцарения драконов с острыми когтями.

[Рийахи, 1376. с. 188].

[293] «Махмуд сказал, что «Шахнаме» ничего собой не представляет, за исключением разве что сказания о Рустаме. Мол, в моем войске найдется тысяча воинов, подобных Рустаму. Абу аль-Касем сказал: «Долгую жизнь ниспослал мне господь. Но не знаю в его войске и нескольких, подобных Рустаму. Но знаю, что милостивый бог не сотворил мужа, равного ему». Сказал это, поцеловал землю и ушел. Султан Махмуд сказал своему визирю: «Этот человек намекнул, что я лжец. Его следует убить». Но как ни пытались, не смогли его схватить». [Бахор, 1381. с. 53].

Таким образом, «Шахнаме» вновь заставила и аристократию, и простой народ задуматься о возрождении Ирана, признать фарси разговорным и письменным языком, языком делопроизводства, литературы и науки. Это событие необыкновенно разозлило и встревожило халифат. Они понимали, что появление «Шахнаме» было опаснейшим событием, которое только могло произойти. Великий Фирдоуси перевернул время, которое ознаменовалось победами над захватчиками, отвоеванием контроля над территорией по всему Ирану, возвращением языку фарси ведущих позиций при дворе, в медресе и военных корпусах, пленением предателей и возрождением иранской аристократии, восстановлением попранной гордости и благородных обычаев иранской древности, постепенным подъемом из упадка и небытия. Фирдоуси услышал голос иранского народа того времени. Само существование языка, на котором писал Фирдоуси, находилось в то время под угрозой. Но Фирдоуси, создав «Шахнаме», явил миру бесподобное совершенство языка, который перед лицом смертельной опасности стал во много крат совершеннее. То, что говорит Фирдоуси в «Шахнаме», - не история, но и не сказка. Это его поиски чистоты крови. Крови, которая течет в жилах каждого иранца. Это отражение опыта, пусть горького, но и прекрасного. Российский востоковед Бертельс Е.Э. лучше всего сказал о нем: «Пока существует иранский мир, имя Фирдоуси, отдавшего всю любовь своего пылающего сердца своей родине, будут помнить вечно. Фирдоуси написал «Шахнаме» кровью своего сердца, заплатив эту цену за любовь и уважение всего иранского народа» [Бертельс, 1313. с. 120].

Получив известие об убийстве Фазла в 404 году, Фирдоуси сразу же решает бежать. Он скрывался в горах Хорасана, в Табаристане и Мазандеране, вероятно, для того, чтобы спастись от яростного гнева халифата и его приспешников. Некоторые сомневаются в правдивости данной истории. Однако если рассказ о бегстве Фирдоуси и является вымышленным, в нем все же есть зерно истины. Разве безжалостная расправа над исмаилитами, карматами и шиитами не преподнесла урок Фирдоуси, который и сам был шиитом? Конечно, смерть Фирдоуси не была звеном этой злосчастной цепи убийств; но он умер в тревогах и страхе, когда мог бы спокойно почить в иранской земле, свободный от отчаяния и тягостных мыслей.

Однако Фирдоуси до самого конца сохранил свое благочестие. Конечно, он бежал, спасаясь от карающей руки тирана Махмуда, но в эти годы страхов, тревог и скитаний он был далек от мыслей о смерти. Вполне воз-

можно, что этот старец, познавший на своем веку немало горя, боялся, что, если будет схвачен слугами Махмуда, не сможет вынести пыток, и вынужден будет заговорить. Конечно, Фирдоуси не был последним звеном в той ужасной цепи убийств. Ибо пока существует этот мир, в нем всегда будут Махмуды, но будут и подобные Фирдоуси, чтобы Иран твердо стоял на ногах, с гордо поднятой головой. Блеск и величие Ирана подпитываются чистой кровью таких людей. И так будет всегда.

Д-р Хасан Джалали ʻАзизийан
Шахназ-беги Баруджани,
Тегеран, Иран

БАНДЖ-И РУДАК – МЕСТО РОЖДЕНИЯ РУДАКИ САМАРКАНДИ, РОДОНАЧАЛЬНИКА ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ

Абу ʻАбдуллах Джаʻфар б. Мухаммад б. Хаким б. ʻАбдуррахман б. Адам Рудаки Самарканди – родоначальник персидской поэзии, именуемый «Султан поэтов» и «Наставник поэтов», которого благодаря его выдающейся роли в формировании персидской поэзии также называют «Адамом поэтов», – родился и умер в историческом местечке «Банудж-и» Рудак-и Самарканд.

Судьба его схожа с судьбами других персоязычных интеллектуалов, родившихся в деревнях: Байазид Бистами (род. в селении Бистам, в Шахруде), Абу-Фазл Байхаки (род. в Харисабаде, у Байхака, в Сабзаваре), Хусайн б. Мансур Халладж (из Байза, в провинции Марвдашт в Фарсе), родоначальник «нового стиха» Нима Йушидж (род. в Йуш, в провинции Нур, Мазандаран), Насир Хисрав (род. в Кабадийане у Балха), имам Мухаммад Газали (из Табарана у Туса), хаким Абу-л-Касим Фирдавси (род. В дер. Паж у Туса в Хорасане), Сухраварди (род. в Сухраварде, в Зинджане), Абу Саʻид Абу-л-Хайр (род. в Михна у Даргаза). Рудаки вошел в этот мир в окружении деревенской искренности, красоты, прекрасной природы, а когда его тело и душу окутала зима старости, вернулся на родину. Целью этого исследования является идентификация той деревни, которая оказалась и местом рождения, и лоном упокоения поэта. Ключевые слова: Банудж, Панджруд, Панджикент, Самарканд, Рудаки, персидская поэзия.

1. Вступление

На 1429 год (2008-2009) приходится 1100-я годовщина истории, культуры и литературы мусульманского Ирана. Это и 1100-я годовщина завершения жизненного пути несравненного наставника поэтов Рудаки Самарканди, творением которого является персидская поэзия. Великий творец персидского стихосложения, придя в этот мир в деревне, прожил жизнь в городах, однако на склоне своих земных лет, готовясь к путешествию в мир иной, вернулся в родное селение. Знаменательное совпадение: в деревне родился не только отец персидского стиха, но родитель «нового стиха». Именно деревня подарила иранцам поэзию – и новую, и старую.

Итак, в 329/941 г. мир лишился светоча Рудаки. Однако именно в этот удивительный год четвертого столетия Хиджры, который известен как век исламского Ренессанса, в Хранимую скрижаль были вписаны восхождения и закаты многих звезд. Перечислим некоторых из них.

1) В этот год появился на свет в деревне Паж у Туса в Хорасане хаким Абу-л-Касим Фирдоуси, создатель бессмертного «Шахнаме».

2) В тот же год скончался Абу-л-Фазл Мухаммад б. ʻАбд-Аллах Балʻами (известный как Великий Балʻами); этот знаменитый визирь Саманидов был одним из покровителей Рудаки, восхваленных самим поэтом; он высоко ценил Рудаки, считая, что нет равного ему среди арабов и персов; он же побудил поэта написать поэму «Калила и Димна». Балʻами родился в деревне Балʻаман у Мерва.

3) Абу-л-Хасан ʻАли б. Хусайн б. Муса, известный как Ибн Бабуйа Куми, шиитский факих и знаток хадисов, который был учеником имама Хасана ʻАскари, скончался на своей родине в Куме и был погребен на кладбище Шайхан.

4) В этот же год город Нишапур был захвачен Тугрулом и избран им своей столицей.

5) Мухаммад б. Йаʻкуб Кулайни, автор известной книги «Усул-и кафи», покинул этот мир. Он родился в деревне Кулайн у Рея.

6) ʻАли б. Ибрахим Куми, известный шиитский знаток хадисов и толкователь Корана, автор книги «Тафсир-и Куми», родился в этот год в Куме.

7) Абу-л-Вафа Бузджани, известный иранский математик, астроном и переводчик, родился в селении Бузджан в Хорасане.

8) Умер Хасан б. ʻАли Барбахари, знаменитый ханбалитский ученый и мыслитель.

9) Скончался ар-Рази-биллах, аббасидский халиф.

10) По убеждению шиитов-имамитов, после смерти ʻАли б. Мухаммада Симарри, с 15 шаʻбана этого года началось Великое сокрытие Двенадцатого имама, известное так же, как «Падение звезд».

Место рождения Рудаки

Все исследователи, историки и биографы персидской литературы согласны во мнении, что Рудаки пришел в этот мир в селении Рудак. Однако, по словам ʻАбдулгани Мирзоева, «… его считают уроженцем Рудака, однако до сих пор существуют разные мнения относительно того, в каком регионе располагалось это местечко» (см. Мирзоев, Абуабдуллах Рудаки, с. 150).

В исторических источниках и исследованиях упоминаются четыре топонима, находящиеся в двух государствах – Узбекистане и Таджикистане, – в качестве возможного места рождения и начала жизненного пути Рудаки:

1. Бухарский Рудак

1-1. Давлатшах Самарканди, автор тазкира и поэт IX/XV в. (842–900/1438–1495), в отношении его поэтического псевдонима сказал: «Он был весьма искусен в музыке и хорошо играл на барбате. Некоторые говорят, что Рудак это местность в окрестностях Бухары, и [прозвище] Рудаки оттуда» (Тазкират-ул-шу'ара, 36–39).

1–2. Лутф-'Али-бек Азар Бегдили также упоминает его в числе бухарских поэтов (Мухити зиндаги ва ахвалу аш'ари Рудаки, 297).

1–3. Риза-кули-хан Хидайат пишет: «Это название деревни у Бухары, из которой происходит устад Рудаки» (Фарханги анджуман-араи Насири, статья Рудак). Он же в другом месте говорит: «Хаким Рудаки Бухараи, имя – Мухаммад, кунйа – Абу-л-Хасан, некоторые же именуют его 'Абдуллах» (Маджма' ал-фусаха, 2/681–688).

1–4. В предисловии к «Дивану» Рудаки, изданному в Тегеране, говорится: «По происхождению он бухарец, Рудак - селение близ Бухары».

1–5. Мухаммад Шад пишет о Рудаке: «Рудак – название селения у Бухары, из которого происходит устад Рудаки» (Фарханги Анандрадж, 3/2139).

2. Рудак у Нахшаба

2–1. Ризакули-хан Хидайат исследует другую возможную идентификацию: «Рудак – селение у Насафа, а Насаф называют также Нахшаб и Карши; некоторые же считают, что Рудак находится в бухарской области» (Маджма' ал-фусаха, 2/681).

2–2. Шибли Ну'мани написал о месте его рождения: «Рудак – в окрестностях Нахшаба, который также называют Насаф, – селение; некоторые в отношении прозвища вышеупомянутого [Рудаки] пишут, что он хорошо играл на одном из видов саза – руде» (Ше'р ал-Аджам, 1/26).

3. Самаркандский Банудж-и Рудак

3–1. Джалал ад-Дин 'Абд ар-Рахман Суйути пишет: «ар-Рудаки, [пишется] с даммой и диакритической фатхой, [относится] к Рудаку, местности у Самарканда» (Лубб ал-лубаб фи тахрир ал-ансаб, 2/9).

3–2. Шахаб ал-Дин Абу 'Абдаллах Йакут Хамави пишет: «Банудж – одна из деревень Рудака, а это селение в области Самарканда. Поэт Абу

‘Абдуллах Рудаки произошел из этой деревни» (Тарджума-и Му‘джам ал-булдан, 2/640). Он говорит о Рудаке: «Рудак, с начальной даммой, вторым сукуном и диакритической фатхой у дала с точкой, в конце «каф», одно из селений Самарканда» (Му‘джам ал-булдан, 4/300).

3–3. Тадж ал-Ислам Абу Са‘ад ‘Абд ал-Карим Сам‘ани пишет: «Рудаки – относящийся к Рудаку, а это местность в Самарканде; есть селение, которое называют Банудж, и это селение – центр Рудака, от него 2 фарсанга до Самарканда». О слове «Банудж» он говорит: «Бануджи («ба» с точкой фатха, «нун» с даммой, а в конце слова «джим») – относящееся к одному из селений Рудака в окрестностях Самарканда, которое называют Банудж-и Рудак, и оно центр Рудака, и из него известный поэт Абу ‘Абд-Аллах Рудаки… однако он был из Бануджа, и Абу Са‘ад Идриси Хафиз сказал, что могила Абу ‘Абд-Аллаха Рудаки находится там, позади известного сада Банудж-и Рудака, ее следует посетить, я ее посетил» (Китаб ал-Ансаб, 1/401–404).

3–4. Мухаммад Ауфи также считает, что он родился в самаркандском Банудж-и Рудак: «Рудаки… местом его рождения был самаркандский Рудак, с рождения был незрячим, однако обладал столь острым умом, что к восьми годам выучил наизусть весь Коран…» (Лубаб ал-албаб, 2/6–9).

3–5. Амин Ахмад Рази сообщает вкратце о Рудаки: «Родился он в самаркандском Рудаке, был незрячим от рождения» (Тазкира-и хафт иклим, 3/1512).

3–6. Ричард Нельсон Фрай уверен, что «жемчужиной Саманидского двора был Абу ‘Абд-Аллах Джа‘фар б. Мухаммад Рудаки, местом рождения которого, вероятно, было селение Рудак, ныне Панджруд, восточнее Самарканда» (Бухара, дастовард-и курун-и вуста, 96).

3–7. Забих-Аллах Сафа, не принимая гипотезу выведения имени от названия музыкального инструмента руд, отмечает: «Если бы это было так, тогда следовало бы сказать «Руди», и не в уменьшительной его форме; это предположение ошибочно, верное другое утверждение – по причине его принадлежности к самаркандскому Рудаку именовали его Рудаки» (Та’рих-и адабйат-и Иран, 1/372).

3–8. Автор «Тазкират хуласат ал-аш‘ар ва зубдат ал-афкар» говорил: «Из Самарканда, подобного сахару». Историки почти без исключения держатся этой точки зрения, как, например, Джами в «Бахаристане» считает, что он происходит из Мавераннахра, а Риза-Кули-Хан Хидайат также говорит: «Рудак… некоторые считают местностью, а другие полагают, что поскольку он играл на руде, то его прозвище происходит от этого…» (Фарханг-и анджуман-ара-и Насири).

Шайх Манини в «Шарх-и та'рих-и йамини» пишет: «Рудак – это селение в окрестностях Самарканда, в двух фарсангах от него». Хасан Ануша считает его месторождением также Биджруд в окрестностях Рудака или же самаркандский Панджруд (Данишнама-и адаб-и фарси, 1/432).

Брагинский писал: «Еще сегодня в деревне Панджрудак направляют к могиле Абу-л-Хасана Мутриба, относящейся к Рудаки» (Рудаки ва мухити у, 21–22).

Другие исследователи приняли эту точку зрения и на нее ссылаются (Асар-и Афаринан, 4/135; Ба карван-и хуллаб 11–18; Та'рих-и адаби-и Иран, 1/27–521; 29–664; 522–668; Та'рих-и баргузидаган, 420–421; Та'рих-и Систан, 316–323; Та'рих-и гузида, 732; Та'рих-и мусики, 1/156–158; Та'рих-и хунарха-и милли, 2/729–730; Чашма-и рушан, 17–26; Чахар макала, 52–54; Дайра ал-ма'ариф ал-исламиййа, 10/218–221; Дайра-и ма'ариф-и фарси, 1/1114–1115; аз-Зари'а ила тасаниф аш-ши'а, 9/389–390; Руба'и сарайан, 99; Райхана ал-адаб, 2/338–342; Сухан ва суханваран, 18–25; Сарамадан-и фарханг, 1/405–406; Сайри дар ше'р-и фарси, 214–219; Фарханг-и адабийат-и фарси, 238–239; Фарханг-и суханваран, 401–402; Карнама-и бузурган, 309–310; ал-Куна ва ал-алкаб, 2/284; Гандж-и сухан, 1/1–14; Гандж-у ганджина, 503–509).

Название города и района в долине реки Зарафшан в Республике Таджикистан встречаются в различных формах – Банджикас (Та'рих-и Табари, 6/622; Масалик ал-мамалик, 319; Китаб ал-ансаб, 1/401; Зайн ал-ахбар, 266; Сафарнама-и Ибн Хавкал, 1/495; Нузхат ал-муштак, 1/499; Джуграфийа-и та'рихи-и сарзаминха-и хулафат-и шарки, 495), Банджакат (Ахсан ал-такасим фи ма'рифа ал-акалим, 49, 269), Банджикат (Китаб ал-харадж, 206), Панджикат (Вахруд ва аранг, 91; Худуд ал-'алам, 108), Бумджакас, Пандж-Канд (т.е. «пять городов») и Панджа-Кинат (Сафаратнама-и Харазм, 119), Панджиканд (Сафарнама-и Туркистан, 185), Бамджакас и Банджакас, а таджики его называют Панджакент.

В начале I/VIII вв. его именовали «Пандж», и он подчинялся великому правителю Зарафшана (Таджикан, 1/250). Впервые название «Панджакент» или «Панджикат» появляется в источниках в IV в. хиджры. Новое поселение на нынешнем месте отстраивается с IX в.

Район Панджакент занимает 3670 км^2 и в 1362/1983 г. имел население 101456 человек. Город Панджакент до 1332/1953 г. был поселком в области с тем же названием, административно подчиненной Худжанду (Ленинабаду) в Таджикистане, однако с этого года он получил статус города и стал районным центром. Этот город располагается в 68 км юго-восточнее Самарканда и в 320 км юго-западнее Худжанда. В 1379/2000 г. его насе-

ляло 27900 человек, находится в 270 км северо-западнее столицы Таджикистана.

Примерно в 1,5 км на восток от него располагаются развалины древнего города, который был одним из поселений Согда в VII–VIII в. от Р.Х. На месте Панджакента, как считается, люди поселились в период между 25000 и 50000 лет назад.

Летом 1322/1933 г. в крепости Муг на южном берегу Зарафшана, там, где в нее вливается река Кум, группа таджикских исследователей во главе с Якубовским открыла развалины древнего города Панджакента.

Согласно этим находкам, древний город состоял из четырех частей:

1. Шахристан площадью 14-19 га, окруженный башнями и крепостной стеной и расположенный на высоком берегу реки.

2. Цитадель-кухандиз (кухандиж) расположена на западе города, на холме высотой 30 м, и состоит из нескольких построек – прямоугольное здание, башни, защитные стены.

3. Предместья восточнее в окрестностях города, занимающие 20–25 га, с садами и пашней на окраине.

4. Кладбище южнее города, примерно в 500 м от южной крепостной стены шахристана, 70 надмогильных холмиков которого сохранилось. Восточные холмики кладбища имеют особый порядок.

Проведенные исследования подтверждают существование дворца в цитадели города, относящегося к V–VIII вв. от Р.Х. В городе находились храмы огня, состоявшие из комплекса построек и обширного двора.

Главным материалом, используемым в строительстве в Панджакенте, был прямоугольный по форме кирпич неодинакового размера с примерными параметрами 12×25×50 см. Дома по большей части двухэтажные с винтовыми лестницами и цилиндрическими сводами (Хурасан ва Мавараннахр, 187–188).

Шедевры архитектуры и искусства этого города трех видов:

1. Настенная полихромная живопись.

2. Резьба по дереву.

3. Изображения на керамике.

В более чем в 50 помещениях обнаруживаются полихромные настенные росписи.

Этот город вначале именовался «Пандж», а арабы называли его «Бандж». Позже название менялось на «Пандж-дех», а затем на «Пандж-шахр», «Пандж-канд» или же «Пандж-кант» (Панджакент). Его называют также «Панджруд» или «Панджрудак».

Результаты исследования

1. В окрестностях исторических городов Бухара, Насаф (или Нахшаб) ни в прошлом, ни сегодня нет поселков или деревень с названием Рудак, или Пандж, или Панджруд, или подобных им.

2. Одним из ценнейших исторических указаний для нас является тождественность места рождения и места погребения Рудаки Самарканди, т.е. если мы определим место его упокоения, его погребение, то тем самым разрешится историческая проблема обнаружения его места рождения.

3. Рудаки родился 22 сентября 873 г. от Р.Х. / 31 шахривара 252 г. солнечной Х. / 260 г. лунной Х. и покинул этот мир в 940 или 941 г. от Р.Х. / 319 г. солнечной Х. / 329 г. лунной Х. Исходя из ясного указания Идриси о посещении им могилы, обнаружение ее в одном из горных селений восточнее Самарканда, имеющем название Рудак или Бандж (Пандж), представлялось весьма вероятным.

Открытие места рождения и погребения Рудаки, несомненно, связано с непрестанными и неустанными усилиями Садриддина Айни. Абдулло Мирзоев указывал на его целенаправленные и продолжительные исследования:

«Предпринятые Садриддином Айни работы были много более обширными. После того, как он ознакомился с известиями Сам'ани, у него появляется идея разыскать погребение Рудаки, и он исследует окрестности Самарканда. Поскольку эти изыскания не дали результата, он расширил круг своих поисков за счет удаленных местечек Самаркандской области, горных районов Панджакента и Колхозчиён.

Исследовательские поиски Садриддина Айни были весьма продолжительными и продолжались несколько лет. Случилось так, что в 1940 г. Айни поговорил с одним разнорабочим из Захматобода, приглашенным в Самарканд для ремонта его дома, и узнал от него, что в Панджакентском районе существует селение, которое до сих пор называется «Рудак» и «Панджруд» (т.е. «Панджрудак»).

Садриддин Айни не удовлетворяется сообщением этого человека. Он расспрашивает других уроженцев этого горного края. Даже пишет письмо в руководящие органы района с просьбой подтвердить существование этих двух селений, определить расстояние между ними и сообщить ему о результатах.

Когда приходит положительный ответ в отношении этих двух селений, он обращается в столицу Сталинабад и просит выслать туда научно-исследовательскую группу.

Садриддин Айни пишет об этом так: «В результате этих усилий вопрос полностью прояснился и решился. Могила Рудаки и кишлак Рудак были обнаружены. Теперь оставалось придать этим сведениям официальный характер…».

Предварительные работы исследовательской группы дали подтверждение этих сведений и полностью убедили Садриддина Айни в том, что в селении Панджруд в уголке сада находится могила Рудаки: ее называли «могилой Абу-л-Хасана Рудаки» или «Ходжа Абу-л-Хасана Уфари», и до сих пор население почитает и посещает его могилу как погребение великого человека» (Абу Абдуллах Рудаки, 218–221).

21 ноября 1956 г. от Р.Х. / начало азара 1335 г. х. усилия группы историков во главе с антропологом, историком и криминалистом М.М. Герасимовым (р. 15 сентября 1907 г. от Р.Х.) дали плоды, и останки Рудаки были эксгумированы. Найденные кости были исследованы на ДНК, и было получено подтверждение, что они принадлежат Отцу персидской поэзии.

Герасимов на основе останков создал два шедевра:

1. Создание с минимальной погрешностью точного портрета первого великого персоязычного поэта Рудаки Самарканди.

2. Благодаря точному научному и криминалистическому исследованию позвоночника и сломанных ребер великого поэта древней персидской литературы он определил, что его голову держали над огнем и ослепили уже в старческом возрасте (более 80 лет).

Поэтому старая гипотеза о том, что Рудаки был слеп от рождения, была опровергнута и объявлена несостоятельной. Со времен, предшествовавших возвращению Рудаки в старческом возрасте на свою далекую и скромную родину, это утверждение в период его наивысшего влияния, богатства, популярности и высокого положения в обществе представляет собою недоброжелательство историков.

Благодаря находкам Герасимова, всем стало ясно, что жестокие Саманидские шахи, подвергнув пыткам и ослеплению этого мудрого старца и гордость Востока, удалили его от двора и отправили, израненного и надломленного, в изгнание на родину или же, тайно казнив, тело предали земле на кладбище селения Бандж.

Приведем часть этих весьма горестных документальных свидетельств: «Рудаки ослеплен куском раскаленного железа, глазное яблоко не поражено и, вероятно, даже не деформировано. Отличие орбит черепа… в сильном изменении медиальной части верхнеглазничного края лобной кости. Такая атрофия кости может быть объяснена только тем, что… были повреждены верхнеглазничный нерв глаза и нерв верхнего века.

Несмотря на относительно плохую сохранность черепа, все элементы внутренней поверхности глазниц налицо. Не разрушилась даже тончайшая кость медиальной стенки орбиты. Никаких признаков, являющихся следствием удаления глаз… Рудаки был ослеплен только снаружи посредством ожога. Подобное изменение верхнеглазничного края орбиты не могло произойти внезапно.

С момента ослепления прошли годы, прежде чем глазничный край принял форму, которую мы имеем возможность наблюдать в настоящее время. Какие нужны сроки для такой перестройки – сказать трудно …

Второй поясничный позвонок был сломан при жизни. Отломанная дужка так и не приросла… этот излом был болезнен только вначале… Ребра сохранились все. Три из них с левой стороны – 9, 10, 11, – были сломаны при жизни на одной высоте одним ударом. Ребра срослись задолго до смерти. Все три ребра и позвонок были сломаны сильным ударом тупогранного орудия. То, что ребра и дужка позвоночника были совершенно сломаны (а не надломлены), свидетельствует о том, что это произошло в довольно зрелом возрасте, после 50–60 лет» (Опыт воспроизведения документального портрета по скелету из Панджруда, 79–84).

Здание мавзолея этого погребения было завершено через два года после обнаружения останков и в 1958/1337 г. и было открыто в присутствии представителей 38 стран, в том числе официальных лиц тогдашнего Ирана, Манучехр Сутуда, который сам посещал это прекрасное здание, рассказывает:

«Вместе прошли долгую дорогу вдоль потока Зарафшана и достигли Шурча. От Шурча влево идет дорога, по которой мы достигли селения Шашкат[294].

Панджруд располагается рядом с селениями Зерихисор и Саройбог, которые сегодня, расширяясь, слились. В Боги Малик рядом с этими селениями находилось погребение, которое с древности было местом паломничества местного населения, посещали его и люди из дальних мест.

Предположили, что это и есть могила Рудаки, и в 1378 г. лунной хиджры начали ее обустраивать. Это – здание из мрамора, весьма изящное и красивое. По краю купола по камню выгравировано изнутри пять его бейтов хорошим почерком наста'лик следующего содержания:

Всякий, кто не воспринял урок из прошедшей жизни,
Ничему не научится у другого учителя.

[294] в тексте شش خط

Ибо с тех пор, как существует человек в этом мире,
Не было такого, который бы ни нуждался в знании.

Мудрые люди во все времена на всех языках пути знания
Накапливали, берегли, чтобы увековечить в камне.

Знание – это в сердце яркий свет
И латы на твоем стане от всех бед.

(Асар-и та'рихи-и Бараруд ва Харазм, 2/34).»

Так же и Са'ид Нафиси вспоминает свое посещение:

«После завершения XXV конгресса востоковедов в Москве, Таджикская Академия наук пригласила нас к себе, и с 28 мурдада по 2 шахривара 1339 г., я имел удовольствие быть гостем таджикского народа.

В понедельник 31 мурдада из Сталинабада через Самарканд я направился в Панджакент, который сегодня самый близкий город к родине Рудаки. Севернее Панджакента располагается цветущее и живописное ущелье, в котором течет пять малых потоков, объединяющихся в один в конце ущелья и вливающихся в Зарафшан.

Поэтому это селение называют Панджрудак, и во времена, когда Рудаки там появился на свет, оно имело это название. По этой причине он избрал «Рудаки» своим поэтическим именем. В центре этой местности было небольшое поселение, в котором жила семья Рудаки, и он в конце жизни из Саманидского двора вернулся туда. Сейчас там существует процветающий сельскохозяйственный колхоз, который назвали Рудаки.

У подножья небольшого холма, прилегающего к этому поселению, с глубокой древности сохранилось погребение. Благодаря ясному указанию Сам'ани, содержащемуся в «Китаб ал-ансаб», там обнаружили останки Рудаки и воздвигли весьма величественный и красивый мавзолей над его могилой.

Найденные останки однозначно указывают, что он не был слеп от рождения, но был лишен зрения в конце жизни раскаленным железом, т.е., как говорится, ослеплен каленым железом, и от этой беды он сильно страдал.

Я провел в этом цветущем и прекрасном селении полдня и насладился гостеприимством людей, населяющих родину Рудаки» (Мухит-и зиндаги ва ахвалу аш'ар-и Рудаки, 294).

Чтобы достичь этого селения, надо проехать по весьма красивым горам в предгорьях Памира по чрезвычайно опасной дороге. По соглашению между лидерами Ирана – в то время иранским президентом был Сайид Мухаммад Хатами, – и Таджикистана, началась реконструк ция мавзолея (Агентство Мирас-и хабар, 20/11/1383). Посольство Ирана патронирует управление библиотекой Музея Рудаки, находящегося в селении Рудак (Панджруд), в настоящее время директором этого центра является г-н Джураев.

4. Селение Панджруд, являющееся родиной Рудаки, находится в 65 км (в некоторых источниках 56 км или около 10 фарсангов) от города Панджакента; ныне единственное в мире, подтвержденное источниками и достоверное место упокоения Рудаки находится в этом селении, другие же погребения приписываемые Рудаки, в том числе и в Узбекистане, не имеют на то исторических оснований.

Это селение с 1918 г. по 1924 г. входило в независимую республику Туркестан, а затем вошло в состав Таджикистана, т.е. селение Пандж или же Панджруд во времена жизни Рудаки принадлежало области Самарканда, располагаясь на востоке ее, а сегодня, благодаря размежеванию среднеазиатских республик, относится к Таджикистану.

Избранная библиография

1. Нафисӣ, Сайид (1336). Мухит-и зиндаги ва ахвалу аш'ар-и у. Тегеран: «Амир Кабир», 3-е изд.

2. Насири, Мухаммад-Риза (1384). Асар-и афаринан. Тегеран: «Анджуман-и асари мафахир-и фарханги», 2-е изд., т. 3.

3. Сутуда, Манучехр (1386). Асар-и та'рихи-и Вараруд ва Харазм. Тегеран: «Бунйад-и мавкуфат-и Афшар». 2 т.

4. Фрай, Ричард Нельсон (1386). Мирас-и Асийа-и Маркази, тарджума-и Аванес Аванесян. Тегеран: «Бунйад-и мавкуфат-и Афшар».

5. Хидайат, Ризакулихан (1385). Сафаратнама-и Харазм, тасхих-и Джамшид Кайанфар. Тегеран: «Мирас-и мактуб».

6. Тагирджанов, Абдурахман (1386). Рудаки, рузгар ва асар-и у, тарджума-и Мирза Мулла Ахмад. Тегеран: «Амир Кабир».

7. Брагинский, И.С. (1949). Рудаки ва мухити у // Рудаки. Сталинобод (Душанбе).

8. Ануша, Хасан (1375). Данишнама-и адаб-и фарси. Тегеран: «Бунйад-и данишнама-и адаб-и фарси». т. 1.

9. Рази, Амин Ахмад (1378). Тазкира-и хафт иклим, тасхих-и Мухаммад-Риза Тахири. Тегеран: «Суруш». 3 т.

10. Айни, Садриддин (1956). Кабр-и устад Рудаки ва дих-и Рудак, тарджума-и М. Занд, маджму'а-и адабйат-и Таджикистан, № 9, с. 164–165.

11. Герасимов М.М. (1958). Опыт воспроизведения документального портрета по скелету из Панджруда. Душанбе (Сталинград).

12. Мирзоев, Абдулло (1958). Абу Абдулло Рудаки. Душанбе: б.н.

13. Йакут Хамави, Шахаб ад-Дин (1380). Тарджума-и Му'джам ал-булдан. тарджума-и 'Алинаки Мунзави. Тегеран: «Сазман-и мирас-и фарханги ва гардишгари».

14. Беленицкий. О. (1364). Хурасан ва Мавараннахр (Асийа-и Мийана), тарджума-и Парвиз Варджаванд. Тегеран: «Нашр-и гуфтар».

15. Идриси, Мухаммад (1970). Назхат ал-муштак. Порт Саид.

16. Ибн Хавкал Багдади, Мухаммад (1938). Сурат ал-'арз йа Сафанама-и Ибн-и Хавкал, ба кушиш-и Крамерс. Лейден.

17. Сам'ани, 'Абд ал-Карим (1408). Ал-Ансаб, ба кушиш-и 'Умар Баварди. Бейрут: «Дар ал-фикр», 5 т.

18. Йахики, Мухаммад Джа'фар (1375). Аз Джайхун та Вахш (Гузариш-и сафар ба Мавараннахр). Мешхед: «Астан-и Кудс-и Ризави».

19. Гафуров, Бободжон (1377). Тоҷикон. Душанбе: б.н.

20. Джайхани, Абу ал-Касим б. Ахмад (1368). Ашкал ал-'алам, тарджума-и 'Абд ал-Салам Катиб, тасхих-и Фируз Мансури. Мешхед: «Бих нашр».

21. Лестрендж, Ги (1377). Джуграфийа-и та'рихи-и сарзаминха-и хулафат-и шарки, тарджума-и Мухаммад 'Ирфан. Тегеран: «'Илми ва фарханги», 3-е изд.

22. Му'алиф-и нашинахта (1383). Худуд ал-'алам мин ал-машрик ила ал-магриб, та'ликат-и Владимир Минорский, тарджума-и Мирхусайн-Шах, тасхих-и Марийам Мирахмади – Гуламриза Вархарам. Тегеран: «Данишгах-и аз-Зухра», 2-е изд.

23. Гарави, Махди (1376). Арамгах дар густара-и фарханг-и ирани. Тегеран: «Анджуман-и асару мафахир-и фарханги».

24. Истахри, Абу Исхак Ибрахим (1373). Мамалик ва масалик, тарджума-и Мухаммад б. Ас'ад б. 'Абд-Аллах Тустари, ба кушиш-и Ирадж Афшар. Тегеран: «Бунйад-и мавкуфат-и Афшар».

25. Макдиси, Абу 'Абд-Аллах Мухаммад б. Ахмад (1385). Ахсан ал-такасим фи ма'рифат ал-акалим, тарджума-и 'Алинаки Мунзави. Тегеран: «Кумаш», 2-е изд.

26. Мусавфи Казвини, Хамд-Аллах (1378). Назхат ал-кулуб, ба кушиш-и Мухаммад Дабирсийаки. Казвин: «Та-Ха».

27. Казвини, Закарийа (1373). Асар ал-билад ва ахбар ал-'ибад, тарджума-и Мухаммад Мурад б. 'Абд ал-Рахман, тасхих-и Мухаммад Шахмуради. Тегеран: «Данишкада-и Техран». 2 т.

28. Азар Бекдили, Лутф-'Али (1336). Аташкада-и азар, тасхих-и Хасан Садат Насири. Тегеран: «Амир Кабир», 3 т.

29. Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн (1372). Ба карван-и хула. Тегеран: «'Илми», 7-е изд.

30. Джами, Нур ад-Дин 'Абд ар-Рахман (1311). Бахаристан. Тегеран: «Китабхана-и маркази».

31. Сафа, Забих-Аллах (1372). Та'рих-и адабйат дар Иран. Тегеран: «Фирдавс», 13-е изд., т. 9.

32. Браун, Эдвард (1333). Та'рих-и адаби-и Иран, тарджума-и 'Али-Паша Салих. Тегеран: «Банк-и милли».

33. Му'алиф-и нашинахта (1314). Та'рих-и Систан, тасхих-и Иухаммад-Таки Бахар. Тегеран: «Кулала-и хавар».

34. Муставфи Казвини, Хамд-Аллах (1362). Та'рих-и гузида, тасхих-и 'Абд ал-Хусайн Наваи. Тегеран: «Амир Кабир», 2-е изд.

35. Машхун, Хасан (1373). Та'рих-и мусуки-и Иран. Тегеран: «Фахта», 2 т.

36. Хакикат, 'Абд ар-Рафи' (1369). Та'рих-и хунарха-и милли ва хунармандан-и Иран. Тегеран: «Ширкати-и му'алифан ва мутарджуман-и Иран».

37. Музаффар-Хусайн, Мухаммад (1343). Тазкира-и руз-и равшан, тасхих-и Мухаммад-Хусайн Рукнзада-и Адамийат. Тегеран: «Китабхана-и Рази».

38. Давлатшах Самарканди (б.г.). Тазкират аш-шу'ара, тасхих-и Эдвард Браун, ба кушиш-и Мухаммад 'Аббаси. Тегеран: «Барани».

39. Авфи, Мухаммад (1361). Тазкират лубаб ал-албаб, тасхих-и Эдвард Браун, ба кушиш-и Мухаммад 'Аббаси. Тегеран: «Фахр-и Рази».

40. Йусуфи, Гулам-Хусайн (1373). Чашма-и рушан. Тегеран: «'Илми», 5-е изд.

41. Мусахиб, Гулам-Хусайн (1374–1375). Даират ал-ма'ариф-и фарси. Тегеран: «Франклин», 3 т.

42. Гардизи, 'Абд ал-Хайй (1347). Зайн ал-ахбар, тасхих-и 'Абд ал-Хайй Хабиби. Тегеран: «Банйад-и фарханг-и Иран».

43. Фирузанфар, Бади' аз-Заман (1369). Сухан ва суханваран. Тегеран: «Харазми», 4-е изд., 2 т.

44. Садат-и Насири, Хасан (1353). Сарамадан-и фарханг ва та'рих-и Иран дар давра-и ислами. Тегеран: «Марказ-и мутали'ат ва хамаханги-и фарханги».

45. Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн (1363). Сайри дар ше'р-и фарси. Тегеран: «Навин».

46. Шибли Ну'мани (1335). Ше'р ал-Аджам, тарджума-и Мухаммад-Таки Фахр Да'и Гилани. Тегеран: «Ибн Сина», 2-е изд., 5 т.

Перевод Рустама Шукурова.

Мухаммад'Али Ризаи Исфахани,

ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, ИРАН

Чудеса и изумительные аспекты Корана

(продолжение, начало в № 4(20) за 2011 г., № 1(21) за 2012 г., № 2(22) за 2012 г., № 3(23) за 2012 г.)

Анализ

Хотя соответствие этих айатов обеим теориям (трансформизму и фиксизму – М.М.) вызывает сомнение, тем не менее, с учетом того, что некоторые из них ранее нами были рассмотрены, а на другие ученые при доказательстве теорий эволюции или неизменности видов вовсе не ссылались, здесь мы воздержимся от дальнейших комментариев по данному вопросу.

Итоги и окончательный анализ суждений по вопросу об эволюции и Коране

С одной стороны, научные теории в современных научных сообществах выносятся на обсуждение в качестве «возможно-опровергаемых» концепций, то есть воспринимаются в качестве «полезных мифов». Подобные теории не покинут пределы научной эксплуатации, пока им взамен не будут предложены другие, более лучшие теории. Поэтому теория эволюции, хотя она окончательно еще не доказана, все же остается на сегоднящный день одной из преемлемых для большинства представителей научного сообщества (особенно, для представителей экспериментальных наук) теорий. Хотя учение о неизменности видов в качестве предположения (гипотезы) сегодня все еще приемлемо.

С другой стороны, как мы уже заметили, айаты Корана сопоставимы, как с теорией эволюции, так и с теорией неизменности видов, и нам не известен ни один айат, в котором содержалось бы явное высказывание в пользу одной из этих теорий.

То есть нельзя говорить о предпочтении в Коране по отношению к одной из них.

Напоминания:

1 – Не обязательно, чтобы в Коране содержались высказывания, подтверждающие или опровергающие все научные теории. Ибо эта Книга наставления пользуется научными указаниями по мере необходимости и с целью наставления.

2 – Признание или опровержение теории эволюции непосредственного отношения к доказательству существования Бога или религиозности не имеет.

То есть можно не признавать теорию эволюции и быть верующим. Точно таким же образом, можно признавать данную теорию, и одновременно, доказав существование Распорядителя порядка мироздания (от одноклеточных организмов до человека), оставаться верующим.

Этот момент убедительно изложен некоторыми богобоязненными врачами.[295]

3 – Признание теории эволюции и ее сопоставление с Кораном не может быть доводом в пользу научных чудес этой Книги. Ибо, с одной стороны, айаты, на которые ссылались, обладали различными вариантами комментариев; и при этом комментарии, соответствующие теории эволюции, не были однозначными и непоколебимыми. С другой стороны, соответствие различных этапов эволюции живых организмов (от одноклеточных до человека) с рассмотренными айатами было сомнительным. (Как это наблюдалось в случае с айатом 45 суры ан-Нур («Свет»)).

3 – Парность растений и вещей – научное чудо Корана.

«Парность» означает составление пары или сочетание самца и самки. И в Священном Коране встречается немало указаний на парность растений и даже всех вещей. Об этом говорится в нижеследующих айатах:

[295] Аввалин данешгах ва ахирин пайамбар (Первый университет и последний пророк), т. 1, с. 154.

- «И взрастил [на земле] из разных плодов по паре и укрыл день ночью. Воистину, во [всем] этом - знамения для людей мыслящих»[296].

- «Неужели они не видят, сколько Мы взрастили на земле разных благородных пар?»[297]

- «Слава Тому, Кто сотворил пары из тех, что растит земля, и из людей, а также из того, чего они и не ведают».[298]

- «Мы сотворили по паре всяких тварей, - быть может, вы образумитесь».[299]

- «Именно Он сотворил вас из единой души и из нее же создал ей пару».[300]

Разъяснительные моменты:

1 – Видимо, упомянутые айаты можно классифицировать нижеследующим образом:

- Иногда в Коране говорится о парности плодов.

- Затем речь идет о парности растений.

- На следующем этапе говорится о парности вещей, которые людям неведомы.

- При последующем этапе говорится о парности всех вещей в мире.

2 – Конечной целью слов о парности является указание на Божественные знамения и активизацию мыслей у людей («Воистину, во [всем] этом - знамения для людей мыслящих»[301]).

3 – Слово заудж («пара») лексикологически означает:

а) В мире фауны каждое сочетание самки и самца называется «парой».

б) Когда речь идет не о животных, то всякое сочетание двух близких друг-другу вещей (например, сочетание двух единиц обуви) также обозначается словом «пара».

в) Всякая вещь, которая аналогична другой вещи, называется ее «парой».

г) Всякая вещь, которая близка и противоположна другой вещи, также называется ее «парой».[302]

---

[296] Коран, 13: 3 (Сура ар-Ра'д («Гром»)). Данная мысль встречается также в айатах 52 суры ар-Рахман («Милостивый») и 53 суры Та ха.

[297] Коран, 26: 7. (Сура аш-Шу'ара` («Поэты»)). Эта же мысль встречается еще и в айатах 5 суры ал-Хаджж («Паломничество»), 10 суры Луман, 7 суры Каф, 53 суры Та ха.

[298] Коран, 36: 36. (Сура Йа син).

[299] Коран, 51: 49. (Сура аз-Зариат («Рассеивающие»)).

[300] Коран, 7: 189. (Сура ал-А'раф («Ограды»)).

[301] Коран, 13: 3 (Сура ар-Ра'д («Гром»)).

[302] См: Рагиб Исфахани. Муфрадат, статья Заудж («Пара»).

Человек с древних времен считал, что такое качество, как парность и наличие мужского и женского полов свойственно только людям, животным и некоторым растениям (например, пальме).

Но знаменитый шведский ботаник Карл Линней (1707-1787) в 1731 году предложил свою идею о наличии самцов и самок среди всех видов растений,[303] что стало объектом признания всех ученых.[304]

Затем учеными было выявлено, что вещество состоит из скопления энергии бесконечно малых частиц, называемых атомами. Спустя некоторое время вопрос о парности был распространен на все вещества, ибо учеными было установлено, что единица строения всех существ, то есть атом состоит из электронов (с отрицательным зарядом) и протонов (с положительным зарядом).

Макс Планк, известный физик XX века, заявил, что «всякое материальное тело состоит из электронов и протонов».[305]

Конечно, в атоме встречается и третья частица под названием нейтрон, электрический заряд которого равен нулю.

Физики эпохи атома открыли другую фундаментальную частицу под названием «кварк», относящуюся к частицам, которые образуют электрон, нейтрон и протон, и приводят к образованию в них положительного, отрицательного и нейтрального заряда.[306]

---

[303] См: Руссо, Пьер. Та`рихи ‘улум (История наук), первод на фарси Хасана Сафаи, сс. 357 и 408.; Наджафи, Гударз. Маталебе шегфтангизе Кур`ан, с. 57.; а также Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 18, сс. 377-378.

[304] Но спустя некоторое время Линней в результате непосредственного вмешательства церковных деятелей был арестован, а его книги были объявлены «вводящими в заблуждение». (Ахмади, Зикраллах. Армогане рушанфекран (Подарок свободомыслящих), с. 73.; и Хакики, М. Форуге данеше джадид дар Кур`ан ва хадис (Восход новых знаний в Коране и хадисах), т. 2, с. 22.: а также Наджафи, Гударз. Маталебе шегефтангизе Кур`ан, с. 57).

[305] Планк, Макс. Тасвире джахан дар физике джадид (Образ мира в новой физике), перевод на фарси Муртазы Сабири, с. 95.

[306] В настоящее время известны 6 видов кварков, два из которых (U и D) играют важную роль в образовании устойчивых и обычных веществ. Кварк U обладает зарядом +2/3, а кварк D – зарядом -1/3. Протон, обладающий положительным зарядом, состоит из двух кварков U и одного кварка D. И, в итоге, он обладает положительным зарядом: 2/3 + 2/3 – 1/3 = +1. И, наоборот, нейтрон состоит из двух кварков D и одного кварка U и обладает нулевым зарядом: - 1/3 – 1/3 + 2/3 = 0.
(См: Доктор Эрик Юблейкер, Новая физика, сс. 34-35).

Многие экзегеты и ученые ссылались на высказывания вышеупомянутых айатов относительно парности растений и даже всех вещей. Здесь укажем на некоторые из них:

1 – Покойный Табарси примерно 9 веков тому назад в своих комментариях к Корану Маджма' ал-байан («Свод разъяснений») на основе явных указаний Корана затрагивает вопрос о парности растений и признает наличие подобной парности.[307]

2 – Автор Тафсире намуне при трактовке айата 36 суры Йа син пишет:

«Известно то, что парой называется соединение двух полов – женского и мужского, как в зоологии, так и в других науках. Затем данное понятие в расширенном виде охватывает двух приближенных друг к другу и даже противоположных друг другу существ. Парность в мире растений, как было отмечено, в эпоху ниспослания Корана признавалась только по отношению к отдельным моментам, например, применительно к пальме. Коран снял покровы тайны с этого вопроса, а за последние столетия, с научной точки зрения, было доказано, что вопрос о парности в мире фауны является всеобщим и универсальным положением».[308]

А при трактовке айата 49 суры аз-Зариат («Рассеивающие») автор разъясняет положение, связанное с тем, что многие экзегеты использовали слово заудж («пара») в смысле принадлежности к различным, связанным друг с другом категориям (такие, как ночь и день) и пишет:

«Слово заудж («пара»), как правило, используется по отношению к двум полам – самцу и самке, как в мире фауны, так и в мире флоры. А если используем данное слово в расширенном смысле, то оно охватывает также все положительные и отрицательные силы.

С учетом того, что в вышеупомянутом айате Корана говорится о «всяких тварях», а не только о живых существах, то это может служить указанием на истину о том, что все вещи в мире созданы из положительных и отрицательных частиц. А сегодня с научной точки зрения известно, что атомы состоят из различных частиц, в частности из частиц с отрицательным электическим зарядом, называемых электронами, а также частиц с положительным зарядом, называемых протонами. Поэтому не обязательно, чтобы парные вещи были восприняты исключительно в виде животных и растений, или считать пару эквивалентом парно связанных понятийных категорий».[309]

---

[307] См: Табарси, Маджма' ал-байан, т. 8, с. 424.

[308] Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 18, сс. 377-378.

[309] Там же, т. 22, с. 376.

3 - В предисловии к книге ‘Алламы Табатабаи И’джази Кур`ан («Чудеса Корана») говорится:

«Когда мир пребывал в состоянии мрака невежества, в более десяти айатах Корана рассуждалось о парности растений, и разъяснялось, что Господь создал растения парами (айаты 3 суры ар-Ра’д («Гром») и 7 суры аш-Шу’ара` («Поэты»))».[310]

4 – Некоторые авторы при рассмотрении айата 36 суры Йасин делают такие выводы:

«Совершенно понятно, что в данном айате указывается на наличие пары растений. А также по содержанию айата, в котором говорится о наличии парности среди еще неопознанных существ, можно делать выводы о положительном и отрицательном электрическом заряде, а также о среде микробов, вирусов или о частицах атома».[311]

5 – Некоторые другие авторы, также со ссылкой на обсуждаемые айаты, пришли к выводу о парности растений и даже о наличии парности внутри атома – между электроном и протоном.[312]

6 – Ахмад Мухаммад Сулайман в одном из своих рассуждений, изложенных в форме вопросов и ответов, по айату 49 суры аз-Зариат также делает вывод о наличии парности веществ.[313]

7 – Инженер Мухаммад ‘Али Садат в ходе пространного предисловия, в котором комментирует строение атома и излагает историческое развитие теории о нем, также указывает на айат 49 суры аз-Зариат.[314]

8 – Один из современных авторов при обосновании вопроса о парности веществ (Pualitu of Matter) также ссылался на айаты 49 суры аз-Зариат («Рассеивающие»), 53 суры Та ха и 52 суры ар-Рахман («Милостивый»).[315]

9 – Автор Тафсире навин («Новый комментарий») (Мухаммад Таки Шари’ати – М.М.), говоря об обсуждаемых айатах, признал их в качестве довода в пользу научного чуда Корана, после чего предложил по этому вопросу подробные разъяснения.[316]

---

[310] Табатабаи. И’джази Кур`ан, с. 15.

[311] Сарфарази, ‘Аббас’али. Рабитейе ‘илм ва дин, сс. 35-36.

[312] Наджафи, Гударз. Маталебе шегифтангезе Кур`ан, с. 57- 60.

[313] Сулайман, Ахмад Мухаммад. Ал-Кур`ан ва-т-тиб (Коран и медицина), сс. 27-28.

[314] Он пишет: «Следовательно, можно признать атом парным существом, а по наличию парности внутри атома можно судить о том, что мир веществ создан на основе парности, и никакое материальное существо не является исключением из этого правила. (Садат, Мухаммад ‘Али. Зиндейе джавид ва и’джазе джавидан, сс. 39 – 43).

[315] См: Рашиди, Латиф. Негареши ба ‘улуме таби’и дар Кур`ан («Взгляд на естественные науки в Коране) , с. 24.

[316] Шари’ати, Мухаммад Таки. Тафсире навин, с. 11.

10 - ʻАбд ар-Раззак Науфал относительно айата 189 суры ал-А'раф («Ограды») - «Именно Он сотворил вас из единой души и из нее же создал пару, чтобы он находил покой у нее».[317] – после предисловия под названием «Единство творений» и признания того, что частицы, из которых созданы все существа, одинаковы, пишет: «Данная научная истина, открытая в современную эпоху, 1400 лет тому назад была изложена Кораном, в котором утверждается, что все творения Господа созданы из единой души».

Затем он приводит вышеупомянутый айат и говорит:

«Разве эта [единая душа] не является парой электорона и протона,... единым электрическим явлением с положительным и отрицательным зарядами, то есть единой душой?»

Он даже относительно выражения «находил покой у нее» говорит:

«Причиной покоя единой души может быть только пара. А это аспект, который изложен наукой, согласно которой покой электрона и протона связан с их разницой и равенством по электрическому заряду».[318]

11 – Тантави в своих комментариях ал-Джауахир приводит пространные рассуждения о парности растений на основе айата 49 суры аз-Зариат («Рассеивающие»). Он, рассматривая классификацию растений и животных, приводит различные примеры, которые с трактовкой айата ничего общего не имеют. Данному айату соответствуют только названные им научные вопросы.[319]

Анализ:

Здесь необходимо отметить несколько моментов:

Выводы ʻАбд ар-Раззака Науфала относительно 189 айата суры ал-А'раф («Ограды») по нескольким аспектам вызывают сомнение:

Во-первых, слова «душа» (нафс) и «пара» (заудж), как в лексическом, так и в идиоматическом смысле не могут служить указанием на то, что в айате имеются в виду именно электрон и протон. Да и автор также в этом плане никаких подтверждающих доводов не приводит.

Во-вторых, с научной точки зрения, будет неправильным утверждать, что протон образовался из электрона («из нее же создал пару»), ибо, как было отмечено, как электроны, так и протоны образуются из определенного количества кварков U и D.

[317] Коран, 7: 189. (Сура ал-А'раф («Ограды»)).

[318] См: Науфал, ʻАбд ар-Раззак. Ал-Кур'ан ва-л-ʻилм ал-хадис, сс. 154 – 157.

[319] Тантави Джаухари. Ал-Джауахир фи тафсир ал-Кур'ан, т. 12, с. 17 - 210.

В-третьих, само содержание айата не соответствует трактовке Нуфала. Ибо в айате сказано:

«Именно Он сотворил вас из единой души и из нее же создал супругу, чтобы он (т. е. Адам) находил покой у нее. Когда же [Адам] сошелся с ней, она понесла легкое бремя и стала ходить с ним. А когда она отяжелела от бремени, они обратились к Аллаху, своему Господу: «Если Ты пожалуешь нам благочестивого [сына], то лишь к Тебе [устремится] наша благодарность».

Содержание айата свидетельствует о беременности женщины от мужчины (Евы от Адама) и о появлении ребенка. Следовательно, под «единой душой» имеются в виду мужчина и женщина, а не электрон и протон.

2 – Из других упомянутых выше айатов (3 суры ар-Ра'д, 7 суры аш-Шу'ара` и 36 суры Йа син) напрашивается вывод о парности фруктов и растений, и как было отмечено, данный аспект был открыт в XVIII веке. А до этого парность была известна только по отношению к пальме. Следовательно, данные айаты являются своего рода изложением научной тайны и научным чудом Корана.

3 – Общий принцип парности, присущей всем вещам, прослеживается по айату 49 суры аз-Зариат достаточно четко. Но парность по отношению к электронам и протонам не выглядит достаточно убедительным.[320]

4 – Хотя точный объект понятия зауджайн («пара») в айате 49 суры аз-Зариат («Рассеивающие») недостаточно конкретизирован, тем не менее, наличие общей парности во всех вещах является одним из научных указаний Корана и изложением научной тайны, о которой на заре ислама никто не знал.

Следовательно, этот вопрос также может быть причислен к научным чудесам Корана.

5 – Возможно, кто-либо заявляет, что общее положение о парности противоречит принципу бесполого размножения (продолжение рода некоторых одноклеточных организмов без участия противоположного пола).

Данный вопрос нами будет рассмотрен в следующем разделе, где мы будем доказать, что здесь никаких противоречий с вопросом о парности не существует.

---

[320] Ибо, как было сказано, сегодня открыты другие фундаментальные частицы под названием кварков, которые являются носителями, как положительного, так и отрицательного зарядов. Тем не менее, все еще нельзя однозначно утверждать, что под словом «пары» (зауджайн) имеются в виду кварки U и D. Просто слово «пары» по отношению к электронам и протонам можно пока применять предположительно. Так же как не исключено, что такие аспекты, как день и ночь также могут считаться подобными парами.

4 – Высказывание об оплодотворении (плодоношении растений и облаков) – научное чудо Корана

Каждое существо мужского или женского пола способно на продолжение рода, когда оно является репродуктивным. А их репродуктивность (плодоношение) зависит от спаривания (или совокупления) двух полов.[321] В Священном Коране относительно вопроса о совокуплении и плодоношении облаков и растений говорится:

«Мы послали ветры, оплодотворяющие [облака дождем], а потом низвели с неба воду и напоили ею вас, но не вам ее оберегать».[322]

В другом месте Корана встречается указание на роль ветров в формировании облаков:

«Это Аллах нагоняет ветры, а они гонят тучи. Он простирает их по небу, как Ему заблагорассудится, и разрывает в клочья. А потом ты видишь, как из них льется дождь. А когда Он изливает дождь на Своих рабов - из тех, кого изберет, - то они ликуют».[323]

Краткая история:

Здесь укажем на две кратких истории:

а) Человечество с древних времен, еще до возникновения ислама имело представление о том, что, если не использовать процесс опыления деревьев, то практически их продуктивность будет минимальной.[324] Например, в Аравии была распространена традиция опыления цветущих ветвей пальмы посредством других ее ветвей, называемых ветвями-самцами.

Но в конце XVIII или начале XIX вв. с появлением новых средств исследования, таких как микроскоп, и возникновением крупных ученых, было выявлено, что без составления пары и совершения оплодотворения продолжение рода у животных и растений невозможно.[325] (За исключени-

[321] Но в плане спаривания (или совокупления) каждый вид отличается от другого. Спаривание растений происходит путем опыления, облаков – посредством их сталкивания с положительными и отрицательными зарядами. А спаривание людей и животных осуществляется посредством передачи спермы особым способом.

[322] Коран, 15: 22. (Сура ал-Хиджр).

[323] Коран, 30: 48 (Сура ар-Рум). Данная мысль встречается также в айате 9 суры Фатир («Творец»).

[324] Имеется в виду перенос пыльцы с пыльника на рыльце пестика цветов деревьев (При этом тычинки — мужские органы, а пестик (семяпочка) — женский, и из него при удачном оплодотворении может появиться семя) (Прим. переводчика).

[325] Затем выяснилось, что продожение рода у растений происходит посредством оплодотворения очень мелких и микроскопических частиц, называемых пыльцой (Polin). А факторами переноса этих пылинок являются различные средства, такие как насекомые и сильные потоки воздуха. (См: Сулайман, Ахмад Мухаммад. Ал-Кур'ан ва-т-тиб (Коран и медицина), сс.

ем некоторых животных и растений, продолжение рода у которых происходит через деление клеток и другими путями).

б) Человечество в течение многих веков не имело о причинах осадков и появления облаков никакого четкого представления. Но в последнее время в результате заметного прогресса в области физики и в результате появления новых научных дисциплин, таких как метеорология, людям стали известны вопросы «оплодотворения» облаков, и они даже стали рассуждать об искусственных дождях.

И здесь они догадались, что ветры играют весьма интересную роль в плодоношении облаков, то есть, с одной стороны, они приводят к образованию дождевых капель и частиц снега, а с другой, - становятся причиной наделения облаков электрическим зарядом и их освобождения от этого заряда.[326] (В последующей главе по этому поводу будут даны более подробные разъяснения).

Научные тайны:

Относительно обсуждаемых айатов и, особенно, айата 22 суры ал-Хиджр существуют весьма обширные высказывания экзегетов. По данному айату предложены три взгляда, каждый из которых указывает на оплодотворение как на научный вопрос. Рассмотрим эти взгляды:

а) Оплодотворение растений.

Один из современных авторов пишет:

«Мы послали ветры, которые оплодотворяют растения. В этом айате вопрос об оплодотворении растений посредством ветра изложен достаточно ясно. Отсюда напрашивается также вывод о наличии самцов и самок среди растений».[327]

Мулла Фатхаллах Кашани (ум. в 1581 г.) в своей книге комментариев Минхадж ас-садикин («Прямой путь правдивых»), указывая на растения, рассматривает их оплодотворение в качестве одного из двух вероятных смыслов данного айата. Он пишет:

«Послали ветры, чтобы оплодотворить облака. То есть речь идет о движении облаков или оплодотворении деревьев, чтобы они дали плоды. До чего же необходимы и закономерны оба смысла!»[328]

Некоторые другие авторы, также считая данный айат посвященным

23 – 26.; а также Садат, Мухаммад ʻАли. Зиндейе джавид ва и'джазе джавидан, с. 31.)

[326] См: Базарган. Бад ва баран дар Кур'ан (Ветер и дожди в Коране), с 59.; а так же Садат, Мухаммад ʻАли. Зендейе джавид ва и'джази джавидан (Вечно Живое и вечное чудо Корана), с. 31

[327] Сарфарази, ʻАббас ʻАли. Рабитейе ʻилм ба дин (Связь науки с религией»), с. 36.

[328] Кашани, Мулла Фатхаллах. Минхадж ас-садикин, т. 5, с. 158.

растениям, утверждают, что, так как растения и цветы не совершают никаких движений для соединения друг с другом, то фактором их соединения выступают некоторые виды насекомых, и главным образом ветры.[329]

Эти авторы на основе этого айата утверждают, что Коран предназначил закон парного соединения не только людям и животным.[330]

Ахмад Мухаммад Сулайман в своей книге Ал-Кур`ан ва-т-тиб («Коран и медицина») считает, что обсуждаемый нами айат (айат 22 суры ал-Хиджр) указывает на оплодотворение растений и разделяет факторы оплодотворения на главные (такие, как насекомые) и второстепенные (такие, как вода и человек). Затем, признавая важную роль ветров в этом процессе, указывает на научное открытие, на основе которого важнейшие растения на суше и в воде оплодотворяются посредством ветра. Именно поэтому в Коране в качестве фактора оплодотворения назван ветер. Он считает данное высказывание кораническим чудом. Ибо человечество догадалось о вопросе оплодотворения лишь в конце XVIII или начале XIX веков, тогда как этот вопрос был выдвинут Кораном за много веков до этого периода.[331]

Некоторые другие арабские мыслители без всякого разъяснения соотнесли айат 22 суры ал-Хиджр исключительно к оплодотворению деревьев.[332]

б) Оплодотворение облаков.

Покойный Табарси (да смилостивится над ним Аллах!) был первым, кто считал плодоношение беременностью облаков. Он пишет: «Мы ниспослали ветры для оплодотворения. То есть они становятся средством для того, чтобы облака оплодотворялись и «забеременели». Затем мы ниспослали воду из небес, то есть ниспослали дожди».[333]

Мохандес Базарган, соглашаясь с подобным разъяснением, говорит:

«Айат является доводом в пользу оплодотворения и беременности облаков, в результате которого образуются дожди».

В другом месте он пишет:

«Однако следует знать, что этих двух условий (наличие водяных пар в воздухе, их насыщенность и дистилляция в атмосфере) для образования облаков и дождей недостаточно. Необходимо третье условие или

[329] См: Хашиминежад, ‘Абд ал-Карим. Рахбарани растин (Истинные лидеры), сс. 259, 263.; и Хакики, М. Форуге данеше джадид дар Кур`ан ва хадис (Сияние новых знаний в Коране и хадисах), т. 2, с. 23.

[330] См: Базарган. Бад ва баран дар Кур`ан (Ветер и дожди в Коране), сс. 59, 162.

[331] См: Сулайман, Ахмад Мухаммад. Ал-Кур`ан ва-т-тиб (Коран и медицина), сс. 24-26.

[332] См: Ал-‘Ак, Халид ‘Абд ар-Рахман. Ал-Фуркан ва-л-Кур`ан (Различение и Коран), с. 511.

[333] Табарси, Маджма’ ал-байан, т. 3, с. 334.

действие, а именно – «плодоношение» или оплодотворение (Germination Stimulation). Возможно, что водяные пары, даже достигая состояния насыщенности, не дистиллируются, а если и дистиллируются, то капли, будучи мелкими, остаются в висячем состоянии и не падают на землю, пока они не перемешаются с невидимыми частицами соли, носимые ветром из морей. В результате образуется притягивающая и более объемная смесь. Или, что более важно, влажность воздуха концентрируется вокруг кристаллизованных снежных частиц, которые сгущаются на более высоких просторах и покрываются посредством ветра. И в результате, первые мелкие капли дождя под воздействием смешения, столкновения и волнения ветров соединяются, постепенно становятся более крупными и под тяжестью своей массы сквозь скопления облаков движутся в сторону земли.

Освобождение от электрической силы, которая образуется в результате трения противоположно заряженных облачных скоплений и земли, сопряжено с молнией и раскатом грома, в результате которого происходит ионизация воздуха и образуется озон. Данное явление в значительной степени способствует соединению, образованию и конденсации дождевых капель.

В итоге следует сказать, что образование и сгущение облаков, и особенно падение дождевых капель или снега без оплодотворения, которое происходит под вмешательством и при стимулировании ветра, не осуществимо».[334]

Затем автор обвиняет других экзегетов в ошибке, заявляя, что их слова лишены ясности, ибо они не осведомлены о принципиальных основах вопроса.[335]

Ахмад Амин также пишет:

«Имеется в виду (в айате) то влияние, которое оказывает ветер на образование положительных и отрицательных зарядов в двух частях облаков, а затем и на их смешение и оплодотворение. Поэтому данный благословенный айат является вечным чудом, ибо примерно тысяча триста девяносто лет тому назад был изложен вопрос, который стал экстрактом и выводом современных научных исследований.[336]

[334] Образование искусственного дождя похоже на искусственное осеменение животных, ибо при ясной погоде на разрозненные части облаков (которые пока еще не собрались в форме дождевых туч) из самолетов брызгают ангидрид карбоната или холодные и притягивающие соляные растворы, тем самым вызывая дождь.

[335] См: Базарган. Бад ва баран дар Кур'ан (Ветер и дожди в Коране), сс. 59, 162.

[336] Имин, Ахмад. Рахе такамул (Путь эволюции, с 57).

Устод Макарим Ширази также признает подобную трактовку слова ликах («оплодотворение» или «плодоношение»). Вместе с тем, он опровергает трактовку оплодотворения растений.[337]

Ахмад ʻУмар Абу Хиджр также трактует айат 22 суры ал-Хиджр в смысле плодоношения облаков и приводит в этом плане достаточно подробное разъяснение.[338]

в) Плодоношение облаков и растений

Некоторые авторы считают 22 айат суры ал-Хиджр указанием на оплодотворение путем прививки в ботанике и движения в мире облаков.[339]

Еще один из авторов, рассматривая два обсуждаемых нами айата (22 суры ал-Хиджр и 47 суры ар-Рум), считает их указанием на «ветры-самцы», которые приводят облака в движение, распространяя их на другие страны, и превращают их в дожди.

Затем этот автор, комментируя данные айаты, указывает на роль ветров при опылении цветов и в земледелии. Он характеризует данные айаты как научные предсказания Корана.[340]

Мохандес Мухаммад ʻАли Садат, рассматривая айат 22 суры ал-Хаджар, пишет:

«С учетом новых достижений и информаций современной науки, предоставленных до сегодняшнего дня в распоряжение человечества, отчетливо выявляется, что вышеупомянутый айат, указывая на ветер, как на средство оплодотворения, снимает завесу с двух великих тайн творения (оплодотворение растений и оплодотворение облаков). Таким образом, человечество уведомляется о наличии этих принципов за много веков до того, как узнает о них с опорой на собственные знания. Одним из этих принципов является роль ветров в оплодотворении растений, а вторым – вопрос об оплодотворении облаков».[341]

---

[337] Он пишет: «Слово лаваких является множественным числом от слова лаких, которое означает «оплодотворяющий». Здесь указывается на ветры, которые соединяют отдельные части облаков друг с другом, подготавливая их к дождям». Затем он приступает к опровержению трактовки об оплодотворении растений и пишет: «Нельзя считать данный айат указанием на оплодотворение растений, ибо после этого слова непосредственно последует выражение, указывающее на ниспослание дождей из небес. А это свидетельствует, о том, что плодоношение облаков является предпосылкой для ниспослания дождя». При этом, конечно, он отмечает, что оплодотворение растений некоторыми авторами признано в качестве научного чуда Корана. (Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 11, с. 61.).

[338] См: Абу Хиджр, Ахмад ʻУмар. Ат-Тафиср ал-ʻилмий ли-л-мизан (Научная трактовка относительно весов), сс. 461-463.

[339] Наджафи, Гударз. Маталебе шегефтангизе Кур'ан (Изумительные моменты Корана), с. 62.

[340] См: Замани, Мустафа. Пишгуйихайе ʻилмийе Кур'ан (Научные предсказания Корана), сс. 91-93.

[341] Садат, Мухаммад ʻАли. Зендейе джавид ва и'джази джавидан (Вечно Живое и вечное

Затем он, опровергая исключительное понимание айата в смысле оплодотворения растений из-за приставки фа («потом» или «затем») в словосочетании фаанзална мин ас-сама` («потом низвели с неба»), пишет:

«При некотором размышлении над смыслом айата и при его сравнении со сходными айатами отчетливо выявляется, что первая его часть имеет общий характер, а частный случай в нем исключается». В качестве примера приводятся свидетельства из самого Корана:

«Он - Тот, кто ниспослал с неба дождь; благодаря дождю Мы взращиваем [на земле] всякие растения».[342]

Таким же образом в айате 57 суры ал-А'раф («Ограды») говорится:

«Он – Тот, Кто направляет ветры добрыми вестниками Своей милости. Когда же они приносят тяжелые облака, Мы пригоняем их к мертвой земле, проливаем воду и посредством этого взращиваем всевозможные плоды».[343]

В каждом из этих айатов упоминается только одна функция воды, и только одно следствие ее ниспослания, а именно, взращивание растений. Тогда, как нам известно, что это далеко не единственное последствие влияния воды. (При этом в обоих случаях приставка фа («затем» или «потом») добавлена к слову ахраджна («[затем] взращиваем»)).

Следовательно, если будем считать ниспослание дождя с неба лишь одним из последствий оплодотворения посредством ветра, то это будет приемлемым, и, более того, мы можем избежать неуместного ограничения смысла айатов».[344]

Анализ:

Здесь необходимо упомянуть несколько моментов:

1 – Слово лаваких («оплодотворяющий») в айате Арсална ар-рийаха лавакиха («Мы послали ветры, оплодотворяющие»)[345] может быть воспринят в четырех значениях:

а) Мы ниспослали ветры оплодотворенными (содержащими зародыш).

б) Мы ниспослали ветры зачатыми (опылением растений).

чудо Корана), сс. 35-36 (сокращенно).

[342] Коран, 6: 99.

[343] Коран, 7: 57.

[344] Садат, Мухаммад 'Али. Зендейе джавид ва и'джази джавидан (Вечно Живое и вечное чудо Корана), с. 39.

[345] Коран, 15: 22.

в) Мы ниспослали ветры оплодотворяющими облака.

г) Мы ниспослали ветры оплодотворяющими растения.

Здесь слово лаваких в айате встречается в абсолютной форме. И с учетом того, что не установлено, является ли оно непереходной или переходной формой глагола, и неизвестно, в случае переходной формы его объектом являются облака или растения, мы не можем исключить ни одну из вышеупомянутых вероятностей.

Далее в айате говорится, что «а потом низвели с неба воду».[346] То есть низведение дождя рассматривается в качестве следствия ниспослания ветра, что может быть подтверждением верности предположений а) или в).

Но с другой стороны, можно утверждать, что в начале айата говорится об общем случае (оплодотворение ветров), который включает как оплодотворение облаков (второе предположение), так и оплодотворение растений. Затем в айате упоминается об одном из результатов этого оплодотворения: подчеркивается общий или частный смысл айата или упоминается о таком его смысле, о котором человечество ранее не имело представления и который считается кораническим чудом.

Как уже было заявлено, данный вопрос затрагивается и в других айатах Корана.[347] Следовательно, ограничение смысла айата только оплодотворением облаков (второе предположение) или оплодотворением растений (первое предположение) не является окончательным. То есть айат имеет обобщенный смысл.

2 – Слово ликах («оплодотворение») в обсуждаемом айате может означать нечто более общее, чем оплодотворение облаков или растений. А оплодотворение облаков и растений здесь служит в качестве подтверждения оплодотворяющего свойства ветра. И возможно, что в будущем по мере развития человеческих знаний будут открыты другие аспекты влияния облаков.

3 – Указание на оплодотворение облаков в 22 айате суры ал-Хиджр может считаться своего рода научным чудом Корана, ибо данный вопрос до последних лет продолжался оставаться для человечества неясным. Но указание Корана на оплодотворение растений, несмотря на свою изумительность, не может быть причислено к научным чудесам, так как люди еще до возникновения ислама в общих чертах имели представления об опылении некоторых растений.

---

[346] Коран, 15: 22.

[347] В айате 29 суры ал-Ан'ам («Скот»), а также аналогичным образом в айате 57 суры ал-А'раф («Ограды»).

Часть: Коран и медицинские науки

Раздел первый: Коран и гигиена

Введение

В Священном Коране упоминается о некоторых культовых и религиозных делах, которые имеют санитарно-гигиенический аспект. То есть некоторые религиозные установки, разъясненные в Коране, полезные с медицинской и санитарно-гигиенической точки зрения, наделены такими выгодами и мудрыми аспектами, которые стали нам известны благодаря развитию медицинских знаний. Другими словами, в Коране указывается на некоторые моменты, которые на заре ислама людям были неизвестны и, следовательно, считаются кораническими научными чудесами.

Здесь вкратце укажем на некоторые айаты и последующие на их основе суждения и мудрые установки.

а) Гигиена пищи

1 – Призыв к употреблению чистой и гигиеничной пищи[348]

Господь в Коране велит:

1 – «О те, которые уверовали! Вкушайте дозволенные блага, которыми Мы наделили вас».[349]

2 – «О люди! Вкушайте на земле то, что дозволено и чисто, и не следуйте по стопам дьявола».[350]

3 – «Скажи: «Кто наложил запрет / На те прекрасные дары Аллаха, / Что Он низвел для тех, кто в услужении Ему, / И ту благую снедь, которой Он вас питает?».[351]

---

[348] Гигиеничной пищей называются чистые и безупречные пищевые продукты, употребление которых доставляет человеку удовольствие. (Рагиб Исфахани в своей книге Муфрадат («Отдельные пояснения») говорит: «Основой чистой пищи является то, что доставляет удовольствие чувствам и душе».)

[349] Коран, 2: 172. (Сура ал-Бакара («Корова»). Данный смысл встречается также в айатах: 75 суры ал-Бакара, 4-5 суры ал-Ма`ида («Трапеза»), 157-160 суры ал-А`раф («Ограды») и 51 суры ал-Му`минун («Верующие»).

[350] Коран, 2: 168. (Сура ал-Бакара). Этот же смысл содержится также в айатах 88 суры ал-Ма`ида, 69 суры ал-Анфал («Трофеи») и 114 суры ан-Нахл «пчелы»).

[351] Коран, 7: 32 (Сура ал-А`раф («Ограды»)) (перев. Пороховой В.). Данный смысл наблюдается также в айате 87 суры ал-Ма`ида («Трапеза»).

Режим питания в Коране

В Священном Коране посредством нескольких айатов устанавливается порядок питания для человечества. Этот вопрос изложен в несколько этапов:

1.Чистую пищу употребляйте в дозволенном порядке.

2.Не употребляйте нечистую пищу.

3.Запрещайте себе употребление нечистой пищи.

1.Определяется перечень чистой и дозволенной пищи (например, мясо, молоко, мед и тому подобное, о которых мы будем рассуждать при рассмотрении соответствующих айатов).

2.Налагается запрет на употребление скверной пищи.[352]

3.Называются и запрещаются отдельные примеры скверной и нечистой пищи (такие, как кровь, мертвечина и др.)

Человек, естественно, наслаждается употреблением некоторых пищевых продуктов. И в связи с тем, что ислам основан с учетом природы человека, он предписывает нам употреблять чистую пищу (которая соответствуют природе человека и от которой человек испытывает удовольствие).

Но некоторые идейные школы под воздействием уклонения от этого верного пути иногда объявляют запрет на употребление чистой и дозволенной пищи.[353]

Предписания

Относительно пищи человека в исламе существует несколько основных предписаний:

1 – Пища должна быть гигиеничной и чистой, то есть она не должна быть осквернённой.

2 – Пища должно быть опрятной, то есть нескверной.

3 – Пища должна быть дозволенной, то есть незапрещенной.

4 – Два вида пищи являются недозволенными:

а) Пища, употребление которой запрещено в Коране или преданиях членов Семейства (мир им!).

---

[352] См: Коран, 7: 157. (Сура ал-А'раф («Ограды»)).

[353] «Буддизм категорически запрещает своим последователям употребление мяса; а индуисты, считая корову священным животным, также не употребляют говядину. Есть и другие религиозные учения, которые предостерегают своих последователей от употребления мяса и продуктов животного происхождения (такие, как яйцо, молоко, сыр и тому подобное) в течение от сорока до девяноста дней в году. (Каркуз, Ахмад и Дайаб, 'Абдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), перевод на фарси 'Али Чараги, с. 163.

б) Пища, добытая недозволенным путем, которой человек не владеет или которую он не вправе употреблять.[354]

Мудрые аспекты и научная тайна

Здесь речь идет о мудрых аспектах запрета на употребление оскверненной пищи и пищевых продуктов, употребление которых в Коране особым образом запрещено (такие, как кровь, мертвечина и т. д.). Теперь об остальных случаях приводим высказывания некоторых мыслителей:

Священный Коран, с одной стороны, предостерегает человека от употребления вредной и скверной пищи. А с другой стороны, рекомендует ему употреблять чистую и полезную пищу (таййиб). Эти две рекомендации в исламе способствуют соблюдению личной гигиены человека. Ровно как установлением принципа дозволенности (халал) обеспечивается соблюдение общественной гигиены. Ибо, когда человек питается пищей, добытой своим трудом, наряду с удовольствием от пищи, он испытывает великое счастье, то есть в противоположность душевному состоянию алчного человека, который различными хитрыми уловками присваивает пищу других.[355]

Анализ:

Здесь необходимо отметить несколько моментов:

1 – Рекомендации Корана относительно употребления чистой и дозволенной пищи оказывают полезное воздействие на телесное и духовное здоровье человека, и этот вопрос является одной из великих услуг ислама человечеству.

2 – С учетом того, что склонность к употреблению чистой и гигиеничной пищи имеет корни в природе человека и является потребностью его внутреннего мира, то установки ислама об употреблении дозволенной пищи представляют собой своего рода наставления, а не установленные предписания. Следовательно, нельзя отнести их к научным чудесам Корана.

---

[354] См: Научные трактаты авторитетных личностей для подражания (мараджи' ат-таклид) относительно вопросов о еде и питье; а также монографии по фикху такие, как произведение Шайха Мухаммада Хусайна (ум. в 1850 г.) под названием Джавахир ал-калам («Сокровища слова»).

[355] Каркуз, Ахмад и Дайаб, 'Абдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), сс. 163-164 (сокращенно).

Конечно, относительно предписания дозволенности пищи и отдельных ее деталей существуют установки, которые не доступны человеческому разуму без Божественного наставления.

3 – Перечисленные аспекты относительно «чистого» и «дозволенного» могут представлять собой (часть) философии и мудрых основ предписаний, но они не могут служить исключительной причиной этих предписаний. Существует вероятность того, что при установлении легитимности этих предписаний учтены так же и другие выгодные и вредные аспекты.

2 – Запрет на употребление скверной (негигиеничной) пищи (хабис)

Скверными называются вещи, которые являются нечистыми, то есть относятся к низким, порочным и разлагающим началам, которые природа человека не воспринимает. В Священном Коране сказано: «[Посланник] разрешает им благую снедь / И запрещает всякую мерзость».[356]

Причина ниспослания:

В айате изложена одна из обязанностей пророков. Ибо они пришли объявить чистые вещи дозволенными, а скверные вещи – недозволенными.

Вопрос о разрешении чистых и запрещении скверных вещей является одним из природных начал, который признается всеми божественными (небесными) религиями.[357]

Краткая история

Человек, естественным образом питает отвращение к некоторым видам пищи. И ислам, находясь в полном соответствии с природой человека, объявил подобные пищевые продукты запрещенными и недозволенными.[358] Некоторые небесные религии еще до возникновения ислама наложили запрет на употребление в пищу мертвечины, крови и свинины, которые представляют собой примеры скверной пищи.

---

[356] Коран, 7: 157. (сура ал-А'раф («Ограды»)). (Перев. Пороховой В.).

[357] См: 'Аллама Табатабаи. Ал-Мизан, т. 8, с. 294; а также Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 6, с. 359.

[358] В Торе говорится: «Не употребляй недозволенную пищу». Затем перечисляются дозволенные для пищи животные (такие как овца и т. д.), после чего говорится: «Ешь все виды чистых птиц». Второзаконие, 3: 20.

Предписания:

На основе вышеизложенных айатов и преданий от членов Семейства (мир им!) некоторые виды скверной пищи объявлены недозволенными. В связи с этим важна концентрация внимания на объявленных запретах:

1 – Не дозволено употребление в пищу скверных вещей, к которым природа человека питает отвращение (такие, как испорченные фрукты).

2 – Не дозволено употребление в пищу нечистот.

3 – Не дозволено употребление мокрот из носа.

4 – Не дозволено глотание мокрот из носа и мокрот, появившихся во рту при харкании.

5 – Не дозволено употребление глины (за исключением особых случаев).

6 – Не дозволено употребление вещей, которые становятся причиной смерти.

7 – Не дозволено употребление вещей, которые наносят человеку общий вред.

8 – Не дозволено употребление в пищу мяса или молока нечистых животных (животных, с недозволенным мясом, которые по своей привычке питаются экскрементами человека).

9 – Не дозволено употребление некоторых органов животных с дозволенным для пищи мясом, такие как кровь, экскременты, гениталии, яйца, мочевой пузырь и т. д.[359]

10-13 – Не дозволено употребление в пищу крови, мертвечины (падали), свинины, вина, на которые наложен прямой запрет в других айатах Корна, и которые могут также быть примерами скверной пищи.[360]

Мудрые аспекты и тайны

Один из ученых пишет:

«Скверными являются вещи, которые на персидском языке называют словом палид («нечистый», «поганый») и которые на взгляд людей являются испорченными, гнилыми, разлагающимися и неприятными.

Испорченность еды, ее гниение и заплесневение происходит под воз-

[359] См: Имам Хомейни. Тахрир ал-васила и другие трактаты, посвященные вопросам еды и питья.

[360] Пояснение: В этом плане существуют некоторые незначительные разногласия в вердиктах. Например, недозволенность некоторых из этих вещей предписана частично посредством вердикта, а в некоторых других случаях по соображениям осторожности.

действием микробов и ядовитых грибов, которые проникая в пищу, отравляют и оскверняют ее. Известно, что такие пищевые продукты приводят к различным инфекционным заболеваниям. Пища в организме превращается в живые клетки. Из оскверненной пищи появляются скверные клетки, и, несмотря на то, что продолжительность жизни клеток коротка (от 7 до 40 дней), иногда некоторые клетки могут сохраняться в организме до семи лет».[361]

Анализ:

1 – Запрет на употребление скверной (негигиеничной) и неприятной пищи является одной из заслуг небесных религий перед человечеством. Ибо эти запреты были наложены в тех условиях, когда микробы еще не были открыты, и влияние негигиеничной пищи на возникновение различных болезней было неизвестно, что является огромной заслугой в деле обеспечения физического здоровья людей.

2 – Данное положение свойственно не только Священному Корану и, как было отмечено, подобные аналоги существовали и в прежних религиях.

3 – В связи с тем, что отвращение человека к негигиеничной пище является естественным явлением, то данное предписание ислама и прежних небесных религий находится в соответствии с природой человека и является своего рода наставляющим предписанием. Поэтому нельзя данное предписание отнести к категории научных чудес Корана.[362]

4 – Это верно, что негигиеничные и неприятные пищевые продукты вредны с медицинской точки зрения, что может быть одним из мудрых аспектов и секретов наложения запрета на их употребление. Но невозможно доказать, что это является исключительной причиной подобного запрета. Ибо возможно, что существуют и другие факторы (такие, как духовные, нравственные и социальные последствия употребления подобной пищи), имеющие влияние на наложение запрета.

[361] Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), с. 319 (с незначительным сокращением некоторых выражений).

[362] Конечно, некоторые детали и примеры, относящиеся к скверной пище, и их различение иногда не доступны человеческому разуму и природе, и в подобных случаях определяющим являются религиозно-правовые предписания. Но предметом наших рассуждений здесь является общее предписание о запрете на употребление скверной пищи.

3 - Запрещение излишества в употреблении пищи

Излишество (исраф) означает переступить границы чего-либо,[363] и данный аспект по отношению к еде означает «прожорливость», которая стала предметом упреков в Коране. Господь в Коране говорит: «Ешьте и пейте, но не излишествуйте, ибо Он не любит тех, кто излишествует».[364]

Причина ниспослания айата:

Слово исраф («излишество») является очень емким, и означает всякую неумеренность в качестве и количестве, склонность к бесполезным занятиям, расточительность и тому подобное.

А метод Корана в этом плане состоит в том, что при поощрении использования благами творения, немедленно предотвращает всякие злоупотребления и призывает к справедливости.[365]

По мнению некоторых экзегетов, здесь наблюдаются четыре аспекта:

а) Скупость (тактир) (то есть когда кто-либо упорно воздерживается от траты жизненно необходимых средств; подобное поведение считается ненавистным).

б) Транжирство (табзир) (когда, кто-либо растрачивает имущество на нерациональные и незаконные дела, что является запрещенным).

в) Целевое и экономное расходование (касд ва иктисад) (умеренность, то есть когда средства расходуются экономно и для рациональных целей, что считается похвальным).

г) Излишество – злоупотребление при расходовании средств. Ниспосланы айаты, в которых данное поведение осуждается, примером которых является обсуждаемый айат – «Он не любит тех, кто излишествует». Ибо отсутствие Божьей любви связано с наличием предосудительных аспектов, которые служат причиной для запрета.[366]

В книге комментарий Маджма' ал-байан («Свод изложений») отсутствие Божьей любви трактуется как впадение в немилость.[367]

А некоторые экзегеты отнесли его к категории великих грехов.[368]

Изложение темы:

---

[363] Рагиб Исфахани. Муфрадат (Отдельные пояснения), статья «Переступить границы».

[364] Коран, 7: 31.

[365] Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 6, с. 147.

[366] Тайиб, Сайид 'Абд ал-Хусайн. Атйаб ал-байан, т. 5, с 306. (с незначительным сокращением).

[367] Табарси. Маджма' ал-байан, т. 2, с. 412.

[368] Дастгайб, 'Абд ал-Хусайн. Гонахане кабира (Великие грехи), т. 2, с. 75 и далее.

Естественные потребности человеческого организма в основных элементах пищевых продуктов (сахароза, жиры, протеины, витамины и минеральные вещества) в зависимости от возраста, пола, формы деятельности и инстинктивного состояния индивидов бывают разными. И если питание окажется не в пределах нормы, то это наносит вред человеческому организму. То есть «питание сверх меры и меньше нормы одинаково вредно, и желательно наличие умеренности».[369]

Излишество проявляется в различных формах.[370]

Пояснение:

1) Излишество в зависимости от индивидов, личностей и времени бывает различным и имеет различные проявления. Иногда то, что для одного индивида и при определенных условиях считается излишеством, для другого лица и при иных условиях таковым не является.

2) О нежелательности излишества по своей природе и на основе доводов своего разума знают все, следовательно, предписания шариата в этом плане могут иметь характер наставления.

Предписания:

1 – Принимать пищу в состоянии сытости – неодобряемо (шариатом).

2 – Обжорство является неодобряемым качеством.

3 – Обильное питье – неодобряемо.

4 – Три вида излишества всегда являются недозволенными:

а) растрачивание имущества попусту и его обесценивание;

б) расходование имущества на то, что наносит вред организму;

в) расходование имущества на пути, который является недозволенным по шариату.

---

[369] Амин, Ахмад Ислам пезешке бидару (Ислам – врач без лекарства), с. 307.

[370] Некоторые врачи характеризуют различные формы излишества нижеследующим образом:

[а)] Обильное употребление пищи и напитков (есть больше потребности организма).

[б)] Быстрое поглощение пищи без должного ее разжевывания.

[в)] Излишество при употреблении одной и той же пищи.

[г)] Излишество при удовлетворении всех требований организма.

[д)] Отказ от дозволенной пищи и употребление недозволенной еды и питья. (Каркуз, Ахмад и Дайаб, ʻАбдаллах. Тиб дар Курʾан (Медицина в Коране), с. 137.). Конечно, излишество может проявиться так же и в других аспектах жизни (такие, как прощение, наказание и т. д.). Но темой нашей беседы здесь является излишество в пище.Порою излишество в пище проявляется в других формах, таких как необоснованная порча пищи и ее уничтожение, неполное употребление еды и выбрасывание пригодных для употребления ее остатков.

Мудрые аспекты и научные тайны:

Умеренность в любом деле – желательна, а умеренность в пище имеет особое значение. Коран указывает на общее правило умеренности в еде и питье, которое сегодня в области профилактической медицины занимает особое положение.

Пища является средством для удовлетворения потребностей человеческого организма, без нее невозможно сохранить здоровье человека. Но если при употреблении пищи будет допущено излишество, то есть если кто-либо проявляет прожорливость, то его здоровье будет подвергаться опасности, и за этим могут последовать различные заболевания.

Некоторые ученые характеризовали вред прожорливости нижеследующим образом:

1 – Ухудшение состояния переваривания пищи и расширение (деформация) желудка, что приводит к укрупнению объема живота.

2 – Чрезмерное расширение желудка, что является опасным симптомом, и если не будут приняты своевременные профилактические меры, может привести к смерти.

3 – Рези в желудке под влиянием чрезмерного приема пищи, что представляет собой серьезную опасность.

4 – Появление симптомов дифтерии; ибо употребление пищи, превышающее потребности организма, является подобием тяжелого груза, который возлагается на сердце, и вызывает такую же усталость, как в результате тяжелой физической нагрузки.

5 – Чрезмерное употребление пищи становится причиной проникновения из желудка в другие органы различных микробов и болезнетворных вирусов, что могут привести к таким болезням как холера, тиф и т. п. Так как не вся обильно употребленная пища синтезируются кислотами в желудке (секрециями), и она переваривается недостаточно. А, как правило, ответственность за уничтожение этих микробов и вирусов лежит на выделяемых в желудке секрециях.

6 – Возрастание вероятности разрыва желудка под воздействием внезапного удара или давления.

7 – Ожирение, которое является опасной болезнью и возникает под воздействием чрезмерного употребления пищи, и злоупотребление одной и той же пищей, особенно, обильное употребление в пищу жиров и сладостей. (Конечно, иногда данная болезнь – наследственная).

8 – Испорченность зубов, которая вызвана чрезмерным употреблением сахара и других сладостей.

9 - Атеросклероз, который в большей степени встречается у лиц, обильно употребляющих жиросодержащие продукты, что приводит к сгущению крови.

10 – Подагра (Gout), особый род болезни суставов, связанной с острыми болями; данная болезнь в большей степени угрожает тем, у кого основу рациона составляют мясные продукты. (Излишество в употреблении одной и той же пищи, то есть мяса).

11 – Почечный камень. Данная болезнь угрожает в большей степени лицам, в рационе у которых преобладают мясные и молочные изделия. (Излишество в употреблении одной и той же пищи, то есть мяса).

12 – Излишество в употреблении пищи чревато также и психическими последствиями, такими как слабоволие, тупость, сонливость, что приводит к лености индивида и возрастанию половых влечений, что постепенно превращают человека в подобие животного.

13 – Прожорливость в сочетании с жадностью в большинстве случаев имеет психические корни и является результатом лишения. Но она может быть также результатом подавленного состояния или связана со страстным увлечением каким-либо делом или подражанием другим лицам.[371]

14 – Излишество при употреблении мяса приводит к нижеследующим последствиям: сахарный диабет, аппендицит, воспаление кишки, рак, формирование предпосылок для инфаркта, атеросклероз, увеличение уровня холестерина в крови, что приводит к преждевременному старению, подагра.[372]

По мнению некоторых экзегетов:

«Одним из важных гигиенических предписаний является указание аята – «Ешьте и пейте, но не излишествуйте».[373] Данное предписание кажется очень простым, но сегодня доказано, что оно является одним из самых важных гигиенических рекомендаций. Ибо в результате исследований ученых выяснилось, что причиной большинства болезней является именно излишняя пища, которая остается в организме человека в неусвоенной форме». (Затем автор перечисляет медицинские эффекты умеренности в пище и отрицательные стороны обжорства).[374]

---

[371] Каркуз, Ахмад и Дайаб, ʻАбдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), перевод на фарси ʻАли Чараги, сс. 137-140.

[372] См: Джазаири, Гийас ад-дин. Асраре хуракиха (Секрет пищевых продуктов), сс. 24-65; а так же Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), с. 318.

[373] Коран, 7: 31.

[374] См: Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 6, с. 152.

Доктор Сайид ал-Джамили, указывая на айат «Ешьте и пейте, но не излишествуйте», утверждает, что данное кораническое откровение влечет за собой своего рода лечение рака. Он пишет, что ежедневное выкуривание более 35 сигарет приводит к раку легких, в то время как Коран запрещает подобную чрезмерность.[375]

Доктор Садик ʻАбд ар-Рида ʻАли также, рассматривая айат 31 суры ал-Аʼраф («Ограды»), приступает к рассмотрению болезней, причиной возникновения которых является неумеренность в пище, а затем анализирует факторы ожирения. Он по данному вопросу приводит многочисленные предания[376] и одним из последствий неумеренности называет послабление в вопросах богослужения.[377]

А ʻАбд ар-Раззак Науфал при рассмотрении данного айата отмечает, что айат содержит выводы изначальной и современной медицинской науки. Затем, он рассматривает другие посвященные данному вопросу айаты, после чего характеризует запрещение излишества, как в еде, так и питье, приводя высказывания мыслителей о предосудительности излишества.[378]

Анализ:

1 – Предложение общего правила питания (нормальное употребление еды и питья и недопущение излишества) суть одной из высших целей Священного Корана, которая играет заметную роль в охране здоровья человека, и может считаться одним из научных чудес Корана. Ибо данный айат был ниспослан в условиях, когда каждый человек был склонен употреблять большее количество пищи, не имея достаточное представление о вредных последствиях этого вопроса. Данный вопрос стал известен по мере последующего развития медицинских наук.[379]

2 – Упоминание об отрицательных санитарно-гигиенических последствиях является частью философии и мудрости этого божественного предписания. Но оно не может служить единственной причиной установ-

[375] Ал-Джамили, ас-Сайид. Ал-иʼджаз ат-тиббий фи-л-Курʼан (Медицинские чудеса в Коране), с. 146.

[376] Садик, ʻАбд ар-Рида ʻАли. Ал-Курʼан ва-т-тиб ал-хадис (Коран и предания по медицине), сс. 110-115.

[377] Там же.

[378] Науфал, ʻАбд ар-Раззак. Ал-Курʼан ва-л-ʻилм ал-хадис (Коран и наука о хадисах), сс 67-72.

[379] Исключением является то, что люди с прежних эпох догадались о необходимости соблюдения умеренности в пище. А данное явление для медиков не являлось чем-то секретным. Следовательно, упомянутое предписание Корана в определенной степени имеет характер наставления и, следовательно, не может быть причислено к научным чудесам этой книги.

ления этого предписания, ибо, к религиозно-правовому разъяснению данного предписания могут иметь отношение и другие отрицательные последствия (такие, как вредные психические и духовные влияния).

3 – Говоря о некоторых отрицательных медицинских последствиях данного явления (такие как почечные камни и т. п.) следует отметить, что неумеренность в пище может быть не исключительной, а одной из их причин. Следовательно, признание излишества в пище в качестве единственной причины этих болезней является преувеличением. И это подтверждается высказываниями некоторых сведующих авторов, указывающих на данный вопрос.

4 - Запрет на употребление мертвечины

Мертвечиной является безжизненное тело человека или труп животного. А в шариате мертвечиной называется труп животного, павшего естественной смертью или умерщвленного не в соответствии с предписаниями шариата.[380]

Господь в Коране говорит: «Нахожу запрещенным употреблять в пищу мертвечину».[381]

Причина ниспослания

Содержание данного айата различными способами отражено в сурах ал-Ан`ам («Скот»), ан-Нахл («Пчелы»), ал-Бакара («Корова») и ал-Ма`ида («Трапеза»). Относительно не имеющего аналога повторения данного айата высказаны различные причины, в частности:

а) Важность вопроса, то есть наличие опасности для тела и жизни.

б) Склонность людей той эпохи к подобным занятиям (употребление мертвечины).[382]

---

[380] По установкам шариата для использования человеком мяса животных установлены определенные требования, в частности, обезглавливание животного (зибх) и забой верблюда (нахр), при котором путем перерезания вен способствуют оттоку крови из тела. (Для более подробной информации см: Рисалехайе ‘амалийеи ахкаме мараджи’е таклид (Практические послания (трактаты) относительно предписания лиц, достойных подражания), рассуждения об обезглавливании животных).

[381] Коран, 6: 145 (сура ал-Ан’ам («Скот»)). То же самое сказано и в айатах 115 суры ан-Нахл («Пчелы»), 173 суры ал-Бакара («Корова») и 3 суры ал-Ма`ида («Трапеза»).

[382] См: Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 1, с. 588.

Краткая история

Вопрос о признании скверности мертвечины имеет аналоги и в доисламских религиях. В Торе также данное положение подтверждается, и вопрос об осквернении затрагивается чрезмерно строго.[383]

Зороастрийцы относительно мертвецов также придерживались достаточно жестких правил.[384]

Предписания:

В исламе относительно мертвечины существует несколько отдельных предписаний:

1 – Мертвечина запрещена в качестве пищи; съедание мертвечины объявлено недозволенным и считается грехом.

2 – Мясо мертвого животного, кровь которого бьет струей, объявлено оскверненным.[385]

3 – Погребение тела усопшего человека относится к категории обязательных достаточностей (ваджиб ал-кафи), и каждый мусульманин обязан произвести погребение усопшего под землей таким образом, чтобы его запах не вышел наружу, и звери не могли выкопать его тело.[386] Необходимо также закапывание трупов животных, ибо они могут стать причиной загрязнения окружающей среды и распространения болезней.

4 – Ритуальное омовение для тех, кто притрагивался к трупу усопшего, является обязательным, и для этого установлены особые требования.[387]

---

[383] И до такой степени, что в современной Торе говорится: «Кто присутствует при смерти какого-либо человека, будет осквернен, даже если он и не притронулся к мертвецу». Кроме того, в Торе говорится: «И когда умрет какой-либо скот, который употребляется вами в пищу, то прикоснувшийся к трупу его нечист будет до вечера. И тот, кто будет есть мертвечину, должен омыть одежды свои и нечист будет до вечера; и тот, кто понесет труп его, должен омыть одежды свои и нечист будет до вечера» (Левит, 11: 39-40). «Не ешьте никакой мертвечины». (Второзаконие, 14: 21).

[384] В частности, говорится, что окунуть мертвеца в реку - великий грех, ибо вода в реке является священной, а мертвец оскверняет ее. Человека, осмелившегося на такой шаг, казнили. После смерти каждого человека его труп, все что принадлежало ему, и даже его близкие люди считались оскверненными, если даже они жили в другом городе. (см: Авеста, т. 2, Вендидад, глава 12, с 795; а также книгу Мутаххарат дар ислам («Все чистое в исламе»), с. 120 со ссылкой на Ихтимам, Ахмад, Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), с. 153).

[385] См: Рисалехайе ʻамалийеи ахкаме мараджиʼе таклид (Практические послания (трактаты) относительно предписания лиц, достойных подражания), рассуждения по обсуждаемому вопросу.

[386] Там же.

[387] См: Рисалехайе ʻамалийеи ахкаме мараджиʼе таклид (Практические послания (трактаты) относительно предписания лиц, достойных подражания), рассуждения по обсуждае-

5 – Глумиться над могилой мусульманина, даже если он сумасшедший или ребенок, запрещено.[388]

Некоторые из вышеупомянутых предписаний, как, например, первое из них (употребление в пищу мертвечины), являются следствием айата 147 суры ал-Ан'ам, а другие основаны на хадисах Пророка (да благословит Аллах его и его род!) и членов его Семейства (мир им!).[389]

Мудрые аспекты и научные тайны

В некоторых преданиях от членов Семейства (мир им!) встречаются указания на мудрости, скрытые в этом айате, и часть экзегетов и знатоков медицины, высказавшись по поводу данного айата, перечислили его научные аспекты, которые состоят из нижеследующего:

1 – Предания:

Имам Джа'фар Садик (мир ему!) изрек:

«У каждого, кто будет употреблять в пищу мертвечину, тело становится слабым и больным, силы покидают его, и его род прекращается. А тот, кто будет упорствовать в этом, покинет этот мир в результате внезапной смерти (например, инфаркта)».[390]

Имам Реза (мир ему!) изрек:

«Запрещение мертвечины связано с тем, что она становится причиной порчи тела, а также в связи с тем, что приводит к образованию желчи. Употребление в пищу падали (мита), принципиально вызывает в теле зловоние, становится причиной злонравия, раздражительности, жестокости, уничтожения доброты и симпатии. Нельзя быть уверенным, что человек, употребляющий в пищу мертвечину, может воздержаться даже от убийства своих детей, отца и товарища».[391]

А в другом предании от Имама Джа'фара Садика говорится:

«Кровь у мертвечины бывает застывшей, и она, не найдя выхода, полностью остается в теле падали. Поэтому мясо падали бывает неудобоваримым и неприятным, ибо его съедают вместе с ее кровью».[392]

мому вопросу.

[388] Там же.

[389] Шайх Мухаммад Хусайн. Джавахир ал-калам («Сокровища слова»), Китаб ат-Тахарат (Книга об омовении).

[390] Шайх Хурр 'Амули. Васаил аш-ши'а, т. 16, с. 310.

[391] 'Аллама Маджлиси. Бихар ал-анвар («Моря света»), т. 65, с. 165.

[392] Там же, с. 162.

Напоминание:

В этих преданиях наряду с вредным физическим влиянием применения в пищу мертвечины говорится также о его вредных психических и духовных последствиях (такие, как жестокость и отсутствие добронравия). Современная медицина также смотрит на применение в пищу мертвечины именно с этих позиций.

2 – В книге Тафсире намуне читаем:

«Органы пищеварения не в состоянии выработать из мертвечины живой и здоровой крови. К тому же мертвечина представляет собой вотчину различных микробов. Ислам, запрещая применение в пищу мертвечины, считает ее осквернённой, чтобы мусульмане полностью отказались от нее».[393]

3 – Некоторые врачи придерживаются нижеследующего мнения:

«Кровь, после смерти живого существа, с учетом ее состава, становится подходящей средой для развития микробов (несмотря на то, что до смерти своего владельца она была лучшим средством защиты организма).

В трупе падали час спустя после наступления смерти кровь оседает, а по истечении 3-4 часов мышцы сокращаются и по причине наличия в нем различных кислот (фосфористых, пировиноградных и молочных) труп начинает терять жидкость, после чего он переходит в состояние окоченения и попадает под власть микробов. Вначале начинают размножаться микробы, которые наличествуют в воздухе и в самой крови, в результате чего труп начинает вонять и разлагаться. Кровь, находясь в заточенном состоянии, способствует усилению зловония и размножению микробов.

Но при забое животных на основе требований шариата (обезглавливание животных) путем отсечения крупных кровеносных сосудов из тела животного выводится вся кровь,[394] а конвульсивные движения животного своими конечностями будут способствовать этому процессу».[395]

4 – Один из ученых говорит:

«Труп любого животного представляет собой скоропортящееся и опасное средство. Он быстро начинает вонять, и чем теплее воздух, тем скорее наступает процесс гниения и зловония. Труп становится удобной во-

[393] Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 1, с. 585.

[394] Конечно, это становится возможным только в том случае, когда животное умирает не в результате болезни, при которой употребление в пищу его мяса представляет собой большую опасность. Ибо не исключено наличие у него инфекционных заболеваний (таких, как туберкулез, сибирская язва и сальмонеллез), при которых рекомендуется сожжение трупа животного. (Каркуз, Ахмад и Дайаб, ʻАбдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), сс. 141-142)

[395] Там же, сс. 142-143.

тиной для микробов холеры. Микробы, ранее находившиеся в теле человека или животных, под воздействием защитных средств организма (таких, как лейкоциты, защищающие организм от внешних микробов) при их жизни имеют гораздо меньше влияния или вовсе не имеют. А после покидания души живого тела, микробы освобождаются от всяких ограничений и начинают действовать, распространяясь по всем территориям владения тела. Именно поэтому мертвое тело считается осквернённым, и притрагивающийся к нему человек должен пройти специальную процедуру ритуального омовения».[396]

5 – Другие ученые такие, как доктор Пакнежад,[397] Ахмад Амин Ширази,[398] Сайид Джавад Ифтихарийан,[399] доктор ʻАднан Шариф,[400] Сa'ид Насир ал-Бурхан[401] и Хасан Йасин ʻАбд ал-Кадир[402] приводили относительно вредных последствий приема в пищу мертвечины другие аналогичные примеры.

Анализ:

1 – Одна из заслуг небесных религий перед человечеством в области санитарии и гигиены заключается в борьбе против употребления в пищу мертвечины, а также в обязательном погребении усопших людей и трупов животных, и защите окружающей среды от загрязнений. Данный вопрос предложен в исламе в рациональной форме и без всякой предвзятости. Поэтому запрет на употребление мертвечины является одним из научных откровений Корана, высказанным в полной языческими представлениями аравийской среде; научный секрет этого высказывания не был известен ученым в течение многих столетий.

2 – Коранические айаты, в которых излагается запрет на употребление в пищу мертвечины, являются научным чудом, принадлежащим не только Корану. Ибо данное предписание до Корана было изложено в других небесных книгах. Хотя этот вопрос (запрет на употребление в пищу

[396] Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), сс. 151-153.

[397] Пакнежад. Аввалин данешгах ва ахирин пайамбар (Первый университет и последний пророк), т. 8, с. 210.

[398] Амин Ширази, Ахмад. Бехдаште иджтима'и дар ислам (Общественная санитария в исламе), с. 38.

[399] Ифтихарийан, Сайид Джавад. Кур'ан ва ʻулуме руз (Коран и сегодняшние науки), сс. 76-78.

[400] Шариф, ʻАднан. Мин ʻилм ат-тиб ал-кур'ани (Из коранической медицины), с. 211.

[401] Насир ал-Бурхан, Сa'ид. Ал-Кур'ан ва-л-ʻилм (Коран и наука), с. 157.

[402] Хасан Йасин, ʻАбд ал-Кадир. Ал-и'джаз ат-тибби фи-л-Кур'ан ва-с-Сунна (Медицинские чудеса в Коране и Сунне), с. 64.

мертвечины, с учетом ее гигиенической тайны, которая в те далекие эпохи не была людям известна) можно рассматривать как научное чудо Божьих пророков и доводом в пользу истинности Божественных религий (не только ислама и Корана).

3 – В связи с тем, что в Священном Коране причина объявления запрета на употребление в пищу мертвечины не излагается, нельзя утверждать, что причиной этого запрета является исключительно вредность мертвечины, с точки зрения гигиены. Тем не менее, этот аспект можно считать частью мудрой философии запрещения мертвечины и объявления ее оскверненной. И не исключено, что запрет на употребление в пищу мертвечины, ее скверность, необходимость ритуального омовения после прикосновения к телу усопшего, а также необходимость его погребения могут иметь и другие тайные и мудрые аспекты (кроме гигиенических вопросов), которые с течением времени и в результате новых научных открытий станут известны. Например, не исключено, что будут открыты вредные психические и духовные аспекты употребления мертвечины.

А относительно погребения тела усопшего мусульманина мудрость, связанная с необходимостью уважительного отношения к нему, заслуживает внимания и нуждается в рассмотрении. Следовательно, нельзя связать мудрые аспекты этих предписаний исключительно только с вредностью с санитарно-гигиенической точки зрения, или рассмотреть подобную вредность в качестве преобладающей причины.

4 – Мертвечина сама по себе не порождает микробы холеры, она может служить подходящей средой для размножения микробов, существующих в теле и в окружающей среде, в частности и для вирусов холеры.

Запрет на употребление в пищу свинины

Свинья – живущее на суше млекопитающее, мясо и молоко которого употребляются людьми в пищу. Но с точки зрения ислама мясо этого животного занесено в список запретных продуктов питания. Господь в Коране говорит:

«Воистину, [Аллах] запретил Вам [есть] мертвечину, кровь, мясо свиньи и то, что заколото без произнесения имени Аллаха».[403]

[403] Коран, 2: 172 (Сура ал-Бакара («Корова»)); а также см: айаты 3 суры ал-Ма'ида («Трапеза»), 145 суры ал-Ан'ам («Скот») и 115 суры ан-Нахл («Пчелы»).

Причина ниспослания:

Как было заявлено относительно крови и мертвечины, смысл данного айата также встречается в четырех сурах Корана (ал-Ан'ам, ал-Ма`ида, ан-Нахл и ал-Бакара), две из которых ниспосланы в Мекке, а две других – в Медине.[404]

Причина упоминания Кораном этого вопроса заключается в степени его важности, в физических и духовных опасностях, связанных с употреблением в пищу свинины. Тем не менее, данный пищевой продукт достаточно широко распространен в человеческом обществе, да таким образом, что до сих пор в некоторых странах мира, особенно, в Европе и Америке свинина считается одним из самых популярных пищевых продуктов.

Краткая история

История употребления свинины в качестве пищи насчитывает несколько тысяч лет. Среди иудеев употребление свинины в пищу запрещено; она является одним из запрещенных в религиозном законе Мусы (Моисея) (мир ему!) пищевых продуктов.[405] В Евангелии Его Светлости 'Исы (мир ему!) грешники уподобляются свиньям.[406] Во многих сказаниях свинья представляется в качестве олицетворения сатаны.[407]

Несмотря на все эти настойчивые упоминания со стороны небесных религий, употребление этого пищевого продукта в некоторых регионах мира (при наличии доказательств его вредности для тела и психики) все еще продолжается.[408]

Предписания:

В исламском шариате относительно свиньи существует несколько вердиктов:

---

[404] См: Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 1, с. 586.

[405] Левиты, 11: 7. (И свинью, потому что копыта у нее раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жует жвачки, нечиста она для вас).

[406] Новый Завет. Второе послание Петра (или Книга 2-е Петра), 2: 22. («Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается к своей блевотине, и: вымытая свинья идет валяться в грязи»).

[407] См: Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 1, с. 586.

[408] В исламских странах вследствии серьезной борьбы со стороны ислама мясо этого животного вовсе не употребляется, что благоприятно сказывается на общем санитарно-гигиеническом состоянии этих стран. Но на Западе (в странах Европы и Америки) подобного запрета не существует. Тем не менее, многие граждане этих стран предпочитают отказаться от употребления свинины. (Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам, с. 164).

1 – Употребление в пищу ее мяса считается предосудительным и запрещенным.[409]

2 – Употребление ее молока в пищу запрещено.[410]

3 – Свинья, обитающая на суше, - это осквернённое животное, которое никогда не очистится.[411]

4 – Если свинья что-либо ест из посуды или ее облизывает, то данную посуду следует вымыть водой семь раз.[412]

5 – Купля и продажа свиньи не дозволена (ибо она является осквернённой).[413]

Мудрые аспекты и научные тайны

Относительно философии запрета на употребление в пищу свинины и скверности свиньи можно рассуждать с двух позиций:

Первая: отрицательное психическое, духовное и нравственное влияние. По свидетельству некоторых экзегетов:

«Свинья даже у европейцев, многие из которых употребляют ее мясо в пищу, считается символом малодушия и неблагородства. Это – грязное животное. Свинья в половых вопросах является чрезмерно безразличным и беспечным животным. И наряду с отрицательным воздействием через пищу на состояние духа, которое с научной точки зрения доказано, влияние подобной пищи в плане безразличия к половым вопросам также является очевидным».[414]

Вторая: вредность с точки зрения гигиены. Болезни, передающиеся человеку посредством свиньи, подразделяются на две группы:

а) Болезни, одной из причин которых является свинина:[415]

---

[409] Имам Хомейни. Тахрир ал-васила, рассуждение о съестных припасах.

[410] Там же.

[411] Там же, рассуждение о скверне.

[412] Там же.

[413] Там же. Рассуждение о запрещенных торгах.

[414] Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 1, с. 586. Ахмад Ихтимам пишет: «Свинье неведомы честь и ревность (в отличие от петуха). Самец у этих животных поступает как рогоносец и сводник. Он предоставляет свою пару для использования другому самцу, и вместе того, чтобы ревновать, наоборот, испытывает наслаждение. Подобные качества и особенности оказывают воздействие и на его мясо. Поэтому люди, питающиеся его мясом, приобретают такие же низкие качества. А чувство чести и достоинства является одним из компонентов Божественного совершенства, и ислам указывает на подобные качества с особым акцентом. Ревностное отношение к религии и к собственной чести является примером качества пророков, пречистых Имамов (мир им!) и правоверных людей. (Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), с. 162, с незначительным сокращением).

[415] Для более подробной информации см: Пажухиши дар и'джазе 'илмийе Кур'ан («Иссле-

1 – дизентерия;

2 – желтуха (инфекционное заболевание);

3 – болезнь под названием «энтамеба гистолитика» (Entameba Hiszdgtica);

4 – болезнь, похожая на рожистое воспаление (Ergpeloid);

5 – степень жиров и жирных кислот в свинине очень высока, и поэтому она способствует возникновению многих недугов, среди которых можно назвать такие болезни, как атеросклероз, боли в суставах и отравления.[416]

6 – Свинья не гнушается есть самые грязные и нечистые вещи, и даже собственные экскременты. Поэтому она превращает свой желудок во вместилище различных видов микробов – носителей многочисленных болезней, которые проникают в ее мясо, кровь и молоко.[417]

б) Болезни, единственной причиной возникновения которых является употребление в пищу свинины.

1 – Ленточный глист свиньи (Taena Solium). Длина этого глиста составляет 2-3 сантиметра, и он наделен специальными органами для присасывания и удерживания на любой поверхности внутри организма. Отложенные этими глистами яйца встречаются в мышцах и в мозге свиньи.[418]

2 – Спиральные трихины (Trichinella Spiralis) – это мелкие глисты длиной 3-5 миллиметров, которые проникают в организм человека через употребляемую им свинину. (в сыром или полусыром виде).[419]

дование по научным чудесам Корана»), т. 2, с. 321.

[416] Каркуз, Ахмад и Дайаб, ʻАбдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), сс. 164-167.

[417] См: Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), сс. 161-162. Наверное, в этом и заключается секрет того, что, согласно исламским предписаниям, если свинья что-либо есть из посуды или ее облизывает, то данную посуду следует вымыть водой семь раз. То есть тому причина постоянный и неограниченный контакт свиньи с нечистотами. Поэтому посуду, к которой она прикасается, следует вымыть тщательно.

[418] Человек подвергается этой болезни в результате употребления в пищу мяса или мозга свиньи в сыром виде. Болезнь сопровождается недостатками и расстройствами в пищеварительной системе (отсутствие аппетита, ощущение болей, понос или запоры). Данная болезнь, широко распространенная по всему миру, в исламских странах, где свинина вовсе не употребляется, встречается очень редко. (Каркуз, Ахмад и Дайаб, ʻАбдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), сс. 146-147).

Один из недугов, которому человек подвергается посредством употребления в пищу свинины, является болезнь «ладрери» (Ladrerie). Данная болезнь в городах с христианским населением встречается достаточно часто. Но в городах с мусульманским и иудейским населением, в которых свинина объявлена запретной, она вовсе не встречается. (Ихтимам, Ахмад. Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), сс. 162-163; и Амин, Ахмад. Ислам пезешке бидару (Ислам – врач без лекарства), с. 55).

[419] Симптомы этой болезни у человека проявляются в виде: воспаление тонких кишок (энтерит); появление царапин и гематом по всему телу; откладывание яиц (глистов) в мышечных тканях человека, что сопровождается отдышкой и нарушением речи; а иногда в результате паралича дыхательных мышц или сердца может наступить смерть. Пока еще никаких препара-

Некоторые авторы упоминают об этом глисте персидским словом торшин или торкин.[420]

Когда глист (торкин) окажется в желудке, то никакой препарат не в состоянии уничтожить его. Этот глист в течение месяца откладывает 15 тысяч мелких яиц, количество которых в одном килограмме свинины может достигать 400 миллионов.[421] Упомянутый глист впервые был обнаружен английским ученым сэром Джеймсом Партом в 1835 году.[422] Данная болезнь широко распространена по всему миру и, особенно, в Соединенных Штатах Америки, Канаде и Европе; но в исламских странах в связи с объявленным запретом на употребление в пищу свинины она встречается крайне редко.[423]

3 – Свинина - неудобоваримая пища, она подвергает желудок огромной нагрузке. Под воздействием употребления свинины зачастую происходит отравление, которое научным языком называют «ботулизм».[424]

Доктор Сайид ал-Джамили,[425] доктор Садик ʻАбд ар-Рида,[426] доктор Хамид ан-Наджди,[427] Мухаммад Камил ʻАбд ас-Самад,[428] ал-ʼАмид ас-

тов для лечения этой болезни не изобретено. Последствиями этой болезни могут быть еще и анемия, головокружение и высокая температура. (Каркуз, Ахмад и Дайаб, ʻАбдаллах. Тиб дар Кур'ан (Медицина в Коране), сс. 146-147).

[420] По утверждению этих авторов, упомянутые глисты в процессе варения не уничтожаются, ибо, когда начинают термическую обработку свинины, белковые компоненты мяса сгущаются, и глист посредине этой сгущенной массы будет защищен от высокой температуры. Эти сгущенные частицы, которые служат прибежищем глиста, находясь в желудке, не перевариваются и передаются в кишки». (Асраре хуракиха («Тайны пищевых продуктов»), с. 74, со ссылкой на книгу Амин, Ахмад. Ислам пезешке бидару (Ислам – врач без лекарства), сс. 52-53).

[421] Макарим Ширази. Тафсире намуне, т. 1, с. 587 (сокращенно); а также Ихтимам, Ахмад, Фалсафейе ахкам (Философия предписаний), с. 164.

[422] Там же.

[423] Там же, с. 56.

[424] Ботулизм—заболевание, вызванное употреблением в пищу недоброкачественных продуктов и характеризующееся поражением центральной нервной системы. Возбудитель ботулизма чрезвычайно устойчив к воздействию внешних факторов. Он обитает в кишечнике животных. С выделениями животных он попадает в почву, водоёмы, на огороды, а затем и в пищевые продукты. Микроб развивается в условиях недостатка кислорода. Отравление человека чаще всего наступает при употреблении в пищу копчёностей, рыбы, консервов, мяса, особенно приготовленных в домашних условиях без соблюдения определённых гигиенических требований. Возбудители ботулизма в пищевых продуктах, консервах вырабатывают токсин, по силе действия превосходящий другие бактерийные и химические яды. (Прим. переводчика).

[425] Ал-Джамили, ас-Сайид. Ал-и'джаз ат-тиббий фи-л-хадис (Медицинские чудеса в хадисах), с 115.

[426] Садик, ʻАбд ар-Рида ʻАли. Ал-Кур'ан ва-т-тиб ал-хадис (Коран и предания по медицине), сс. 119 и 121.

[427] Ан-Наджди, Хамид. Ал-и'джаз ал-ʻилмий фи-л-Кур'ан ал-карим (Научные чудеса в священном Коране), сс. 32-44.

[428] Камил ʻАбд ас-Самад, Мухаммад. Ал-и'джаз ал-ʻилмий фи-л-ислам (Научные чудеса в исламе), сс. 231-135.

Сидли ʻУмар Махмуд ʻАбдаллах[429] и Сайид Джавад Ифтихарийан[430] также в своих книгах указали на подобные медицинские последствия свинины.

Анализ:

1 – Одно из благ небесных религий для человечества заключается в предотвращении угрозы различных заболеваний, физических и духовных недугов.

Запрет на употребление в пищу свинины, наложенный небесными религиями, является одним из их научных чудес. Ибо данное предписание было вынесено еще тогда, когда человечество не знало о научных тайнах и санитарно-гигиенических последствиях, связанных со свининой. И только последователи небесных религий (как ислам и иудаизм) признали данное предписание в культовом порядке и соблюдают его. Они защищены от вреда, связанного с применением в пищу свинины.

2 – Запрет на применение в пищу свинины, который предложен Священным Кораном, исключительным научным чудом этой книги не является, ибо данный вопрос ранее был выдвинут прежними небесными книгами. Действительно, данный вопрос характеризуется как научное чудо Божьих пророков, так как они объявили о запрете на применение в пищу свинины в тот период, когда человечество еще не открыло все вредные санитарно-гигиенические и духовные последствия этого вопроса.

3 – Как было высказано относительно мертвечины, данные вредные гигиенические и духовные последствия применения свинины в пищу могут отражать только мудрые аспекты и философию предписания об ее запрете, но не могут открыть исключительную причину этого запрета. Ибо в Священном Коране подобная причина отчетливо не названа. С другой стороны, может быть, по мере развития медицинской науки будут открыты новые тайны, которые проливают свет на доселе неизвестные аспекты этих предписаний.

4 – Некоторые из названных вредных аспектов применения свинины в пищу заслуживают критики. Так как в ответ нам могут возразить и сказать, что мы будем откармливать свинью в подходящих санитарно-гигиенических условиях, защищая ее от микробов и болезнетворных факторов. А затем будем изолировать ее мясо от всяких загрязнений (различ-

[429] Ал-ʾАмид ас-Сидли ,ʻУмар Махмуд ʻАбдаллах. Ат-тиб ал-вакаʾи фи-л-ислам (Ал-Курʾан ал-Карим), сс. 231-235.

[430] Ифтихарийан, Сайид Джавад. Курʾан ва ʻулуме руз (Коран и современные науки), сс. 80-86.

ными методами, например, путем термообработки); тогда никаких причин для запрета на ее применение в пищу не остается. Исключением может стать случай, когда окончательно будет доказано, что спиральные трихины при любых условиях сохраняются.

5 – Относительно влияния свинины на психические и духовные аспекты также следует отметить, что это всего лишь предположение, пока не подтвержденное никакими независимыми научными источниками, ибо оно пока не подвергалось контролируемым научным экспериментам.

Вывод: Упомянутые санитарно-гигиенические и нравственные отрицательные последствия могут быть рассмотрены только в качестве философских и мудрых аспектов предписания, а не в качестве его исключительных причин. А пока следует ждать новых научных открытий в этом направлении.

Перевод М.Махшулова

ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ В ИСЛАМЕ

(продолжение, начало в № 4(20) за 2011 г., в № 1(21) за 2012 г., № 2(22) за 2012 г., № 3(23) за 2012 г.))

Различные формы общества

Хваджа, рассматривая социальные вопросы в рамках своей «гражданской философии» (хикамати мадани), стремится к представлению такого образа жизни, который приведет к счастью и реальному совершенству и, подобно многим другим философам-социологам, по-своему изображает идеальное общество. Но данное изображение имеет не только утопический характер. Ибо ученый, кроме упоминания о добродетельном городе, занимался еще и изложением различных видов недобродетельных обществ, а также присущих населению и правителям этих обществ ценностей и убеждений. Недобродетельные общества фактически являются отражением реального положения существующих в его эпоху обществ. Другими словами, в каждом обществе одна из особенностей достигла очень высокой степени и может быть полезной в определении реального положения и особенностей данного общества. Таким образом, достигается объективное познание каждого общества, определяется его положение среди других представленных обществ и интервал, отделяющий его от идеального общества; и все это становится основой для движения в сторону создания добродетельного общества:

«Цель при рассмотрении этих городов (обществ) заключается в познании добродетельного города, чтобы можно было стараниями довести эти города до его уровня».[431]

Хваджа во многих случаях человека, обладающего компетенцией правителя, уподоблял врачевателю, который хорошо осведомлен о болезнях общества и способен охранять его здоровье. Это означает, что Хваджа никогда не пренебрегал реальным положением в обществе, и считал осведомленность о господствующих в обществе законах необходимым качеством лица, которое берется за управлением делами общества.

«И воистину, достойным управлять страной является тот, кто способен лечить мир от болезни, и может обеспечить охрану его здоровья. Ибо правитель является ученым-врачевателем».[432]

[431] Там же, с. 280.

[432] Там же, с. 302, а также см: сс. 256 и 307.

Конечно, в результате сравнения воззрения Хваджы с идеями Фараби выясняется, что Хваджа в этом плане находился под большим влиянием мыслей Фараби, и виды общества, которые он представляет, полностью совпадают с воззрением Фараби по данному вопросу.

Прежде чем упомянуть о высказываниях Хваджы по этому вопросу, достоин упоминания тот момент, что мерилом разделения обществ являются общие ценности, убеждения и правила, другими словами, культура членов общества. Хваджа разделяет общества в целом на два вида – добродетельные и недобродетельные, в качестве недобродетельных называет такие общества как невежественное (джахила), безнравственное (фасика) и заблудшее (далла). Кроме того, он называет еще один вид недобродетельного общества под названием общества «сорняков» (навабат),[433] которое возникает в недрах добродетельного общества. Таким образом, он признает наличие пяти общих видов общества.

Хваджа также разделяет невежественное и безнравственное общества каждого с учетом ранее упомянутого мерила на шесть видов, которые состоят из обществ, основанных на необходимости (зарурийа), подлости (наззала), низости (хасса), достоинстве (карама), преобладании (тагаллубийа) и на свободе (хуррийа). С учетом полного сходства мнений Хваджи с воззрением Фараби в этом плане, мы здесь воздерживаемся от подробного рассмотрения этих видов обществ. Напоминаем лишь то, что Хваджа в этой части в краткой форме перечисляет особенности главы или правителя соответствующего вида общества, и каждый раз при рассмотрении каждого другого сообщества людей придерживается этого подхода. Общим аспектом для всех этих случаев является то, что, по мнению Хваджы, между культурой народа и культурой правящего состава должна присутствовать общность и сочетаемость. Другими словами, могущество правителей в обществе зависит от степени их популярности среди людей. Поэтому, в любых рассматриваемых им обществах Хваджа в качестве главы подразумевает лицо, которое с точки зрения господствующих в этом обществе ценностей является наилучшим среди всех его членов. Он даже в одном месте разъясняет, что глава добродетельного города не может быть главой других недобродетельных обществ, а это связано с несовпадением приемлемых для правителя и народа ценностей, а также отсутствием необходимого могущества и легитимности для правления недобродетельным городом.

[433] С учетом того, что люди, причисленные к этому обществу, подобны паразитам в теле добродетельного общества, Хваджа (вслед за Фараби) уподобляет их сорнякам, которые являются вредителями пашен (*Прим. переводчика*).

Социальная жизнь и необходимость Божественного откровения (вахй)

Из высказываний некоторых философов и знатоков калама и ученых в области этики, рассматривающих общественную жизнь сквозь призму принципа пророчества, явствует, что они считают социальную жизнь и возникновение противоречий между людьми в качестве довода в пользу необходимости ниспослания пророков.[434] Поэтому некоторые ученые, в том числе Ибн Халдун, спорили по этому вопросу, утверждая, что данные доводы недостаточны для доказательства необходимости ниспослания пророков для жизни человека в дольнем мире. Ибо в социальной жизни необходимым является наличие компетентного правителя (будь он божественным, или нет), свидетельством которого является наличие режимов небожественного характера, находящихся в состоянии относительного благополучия и отличающихся наличием власти закона.[435] Действительно, если устремим взоры на счастье человека в загробном мире, то необходимость Божественного откровения становится очевидной. Ибо никто другой, кроме Господа и Пророка, ничего не ведает о нашей связи с загробной жизнью.[436] Хваджа Насир ад-дин, защищая взгляд на этот вопрос Ибн Сины и разъясняя его довод по данному вопросу, напоминает, что Шайх ар-Ра`ис (Ибн Сина) этим доводом подразумевает не исключительно земную жизнь, а полное счастье человека в дольнем и горнем мирах. Он по этому поводу пишет:

«Знай, все то, о чем Шейх ар-Ра`ис говорит по поводу шариата и пророчества, относится не к тем делам, без которых социальная жизнь человека была бы невозможной, а к тому, без чего жизненный порядок, регулирующий счастье в дольнем и горнем мире, был бы неполным. Для человека, чтобы прожить свою жизнь, достаточно наличие какой-либо политики, которая бы выступила стражем ее социальной жизни, если даже при этом власть основана на покорении и подчинении. Доводом в пользу этого утверждения могут служить множество обществ с подобными правительствами в разных точках мира».[437]

---

[434] Для примера см: *Ибн Сина*. Китаб аш-шифа (Книга исцеления): Илахийат (Теология), сс. 422 и 441.; *Ибн Сина*. Китаб ан-наджат (Книга спасения), сс. 303 и 304.; *Рази, Фахр ад-дин*. Ал-Мабахис ал-машрикий (Восточные вопросы), т. 2, с. 523.

[435] Ибн Халдун, ʻАбд ар-Рахман бин Мухаммад. Мукаддима (Введение), сс. 33 и 34.

[436] *Мисбах Йазди, Мухаммад Таки* Рах ва рахнамайишенаси (Метод и методология), сс. 37 и 38.

[437] *Шархе «Ишарат» (Комментарии к «Указаниям»)*, т. 3, с. 374.

Явным свидетельством того, что Хваджа намерен комментировать взгляд Ибн Сины, является то, что он сам в своей книге Шархи «Таджрид» («Комментарии к «Изложениям»») приводит доводы в пользу необходимости пророческой миссии.

Раздел 6: Социальные воззрения Ибн Халдуна

В последние годы мы часто становимся свидетелями хвалебных отзывов исследователей о книге Ибн Халдуна Мукаддима («Введение»), сопровождаемые все возрастающим изумлением и восхищением. Несмотря на значимость и содержательность произведения и наших стремлений к его рассмотрению, объем настоящей книги ограничивает нас в этом.

Многие авторы стремились объяснить научные достижения ученых прежних поколений, в том числе Ибн Халдуна, на основе их жизненного пути и личного опыта. Данный подход нашел много сторонников, но нам не кажется, что этим способом можно было бы полностью комментировать ту или иную мысль. Поэтому вначале будет нами дано краткое жизнеописание Ибн Халдуна, после чего последуют разъяснения о том, насколько личный опыт Ибн Халдуна может оказаться результативным в этом плане.

Краткая биография Ибн Халдуна

‘Абд ар-Рахман бин Халдун Хадрами родился в месяце рамадан 732 года хиджри лунный (в мае 1332 г.) в Тунисе в семье мусульман - выходцев из Андалусии (Испании). Исследователи относят его предков к одному из йеменских племен, которое жило в центральной части южной окраины Аравийского полуострова, и которые на заре ислама были известны как сторонники Омейядов. Предки Ибн Халдуна вместе с исламскими воинами вошли в Испанию, и в середине VII века хиджри (XIII век н. э.), опасаясь угрозы христиан, приблизительно за одно столетие до рождения ученого переселились в Тунис.[438]

Ибн Халдун и его семья были последователями маликитского толка (мазхаба) ислама. Маликитский мазхаб относится к духовным школам, склонным к толкованию социально-политических событий, происходивших после кончины досточтимого Пророка (да благословит Аллах его и

[438] *Мехди, Мухсин.* Фалсафайи та`рихи Ибн Халдун (Философия истории Ибн Халдуна), с. 31.

его род!). Но рамки политических и религиозных основ этой школы в ту эпоху были узки для толкования новой ситуации на западной окраине исламского мира (Магриб).

Ибн Халдун с подобным культурным и религиозным прошлым с самого раннего периода своей молодости вступил на бурную стезю политической жизни и смог занять разные политические посты. Однажды он по обвинению в участии в антиправительственных движениях был арестован, но после освобождения из темницы продолжил свою политическую деятельность. В период между 776-779 (1374-1377) годами уединился в крепости Ибн Салама около алжирского города Талмасан, где и написал свою книгу Мукаддима («Введение»). Затем он вернулся в Тунис и оттуда отправился в Египет, где был назначен главным кадием египетских последователей маликитского мазхаба. В период, когда Дамаск был осажден Тамерланом, он вступил с ним в переговоры и сумел для себя и нескольких своих друзей получить письменную гарантию безопасности, после чего вернулся в Египет и до 808 / 1405 года жил в Каире. Там же и умер.

Ибн Халдун в различные периоды своей жизни по политическим, культурным и религиозным мотивам совершил многочисленные путешествия в различные уголки исламского мира, в ходе которых накопил ценный практический опыт.[439]

Изучение арабской литературы, Корана, рациональных наук, калама, преданий и фикха	749/1348 г.	Чума 749/1348 года, смерть родителей и нескольких его учителей
	755/1354 г.	
Присоединение к научному сообществу при дворе султана Феса, пользование благами этого сообщества и написание книги *Лубаб ал-Мухассал* («Сердцевина Мухассала») по указанию своего учителя Абели.	763/1362 г.	Путешествие в Фес и другие города Магриба, арест и заточение.

[439] Сати' ал-Хасри в своей книге *Дарасат 'ан «Мукаддима» Ибн Халдун* («Исследования по книге Ибн Халдуна «Мукаддима»») приводит подробное изложение о времени его жизни, его семье, его биографии, а также о его путешествиях, а Парвин Гунабади в первом томе (персидского) перевода *Мукаддимы* Ибн Халдуна приводит эти изложения с незначительными изменениями (для более подробной информации См: ал-Хасри, Сати'. *Дарасат 'ан «Мукаддима» Ибн Халдун*, сс. 43 – 95; Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахман бин Мухаммад, *Мукаддима,* сс. 29-70).

Написание *Мукаддимы* («Введения»)	776-779 / 1374-1377 г.	Уединение в крепости Ибн Салама
Исследование и совершенствование книги *Китаб ал-‘ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабар* («Книга поучительных примеров и диван сообщений»)	780-783/ 1378-1381 г.	Возвращение
Преподавание, судейство и написание книг, в частности, книги *Шифа` ас-са`ил* («Исцеление вопрошающего»)	808/1405 г.	Жизнь в Египте

Произведения Ибн Халдуна

Количество произведений, которые исследователи приписывают Ибн Халдуну, равняется тринадцати. К ним относятся нижеследующие труды:

1 – Трактат о логике (логика).

2 – Трактат об арифметике (хисаб).

3 – Стихотворное изложение по фикху.

4 – Комментарии к оде «Бурда» Шараф ад-дина Абу ‘Абдаллаха Бусайри.

5 – Краткое изложение некоторых книг Ибн Рушда.

6 – Комментирование одной из версий стихотворного изложения фикха.

7 – Краткое изложение некоторых книг Фахра Рази.

8 – Лубаб ал-Мухассал фи усул ад-дин («Сердцевина «Сущности принципов религии»»).

9 – Шифа` ас-са`ил ли-тазхиб ал-масаил («Исцеление вопрошающего от прояснения вопросов»).

10 – Ат-Та’риф би Ибн Халдун ва рихлатуху гарбан ва шаркан («Описание Ибн Халдуна и его путешествий на запад и восток»).

11 – Китаб ал-‘ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабар («Книга поучительных примеров и диван сообщений»)

12 – Введение в Китаб ал-‘ибар, известное как Мукаддима («Введение»).

13 – Разъяснение оды (касыды) Ибн ‘Халдуна.

Некоторые авторы утверждают, что из общего количества упомянутых трудов сохранились только Мукаддима и Китаб ал-‘ибар, а некоторые другие авторы добавляют к сохранившимся его книгам еще и Лубаб ал-Мухассал. Но ‘Азиз ал-‘Азамат к сохранившимся произведениям Ибн Халдуна относит нижеследующие пять изданных книг:

1 – Мукаддимат Ибн Халдун (««Введение» Ибн Халдуна») (в 1 томе, вместе с рисунками), Бейрут, 1900; а также Мукаддимат Ибн Халдун (в 3 томах), вместе с материалами исследований Катермера, Париж, 1952 г.

2 – Та’рихи Ибн Халдун (««История» Ибн Халдуна») (8 томов), Бейрут, 1956 г.

3 – Лубаб ал-Мухассал («Сердцевина «Мухассала»»), вместе с исследованием Ал. Робино, Катван, 1952 г.

4 – Шифа` ас-са`ил ли-тазхиб ал-масаил («Исцеление вопрошающего от прояснения вопросов»), вместе с исследованием Мухаммада Тависа ат-Тинджи, Стамбул, 1957.

5 – Ат-Та’риф би Ибн Халдун ва рихлатуху гарбан ва шаркан («Описание Ибн Халдуна и его путешествия на запад и восток»), вместе с исследованием Мухаммада Тависа ат-Тинджи, Стамбул, 1951.[440]

Факторы, влияющие на формирование социальной мысли Ибн Халдуна

Франц Розенталь - один из выдающихся исследователей, занимавшийся изучением социальных мыслей Ибн Халдуна, сосредоточив внимание на личном опыте мыслителя на этом поприще, ссылается на одного автора из его современников по имени Сахави, который в своей книге Ад-Ду` ал-лами’ ли ахл ал-карн ат-таси’ («Яркие сияния для людей 9 века») передает, что Ибн Халдун написал Мукаддима в связи со своим пристрастием выступать против всех вещей.[441] Тот факт, что Ибн Халдун в египетском обществе постоянно появлялся в магрибской[442] одежде, что казалось в то время удивительным делом, преподносится Розенталем как признак особого мышления «представителей периферийных обществ». Розенталь, считая мыслителя в целом соответствующим сложившейся в ту эпоху ситуации, тем не менее, в связи с его испанским происхождением

[440] *‘Ал-‘Азамат, ‘Азиз.* Ибн Халдун ва та`рихийатуху (Ибн Халдун и его время), с. 5.

[441] Rosenthal, Franz; *Ibn Khaldun in His Time, Ibn Khaldun and Islamic Ideology, p. 16.*

[442] Магриб – территория, включающая в себя нынешние страны Тунис, Алжир и Марокко.

представляет его принадлежащим к отдельному социальному меньшинству. Он в пользу «социальной периферийности» Ибн Халдуна приводит также и другие доводы.[443]

Достижение различных высоких политических постов, выступление в защиту государственного строя и религиозность Ибн Халдуна, а также проживание его предков в тунисском обществе более ста лет, его рождение и жизнь в этом обществе сводили его «периферийность» до минимума. С учетом его позиции относительно арабов, кочевников и жителей городов, а также его ссылок на айаты и религиозные установки можно сказать, что упомянутая «периферийность» находится не на том уровне, чтобы могла считаться основным фактором его новаторских идей.

Некоторые другие авторы источником научных и политических стремлений Ибн Халдуна считают его гениальность, честолюбие и надменность.[444] Но сторонники подобного подхода, основанного на приоритетности личного опыта и воспитания в формировании мыслей ученого, пренебрегают тем положением, что посредством событий и процессов в личной жизни можно объяснить лишь ничтожные произведения некоторых авторов. Но глубокие мысли ученого не должны быть снижены до подобного положения. Например, анализ книги Эмиля Дюркгейма под названием «Суицид» посредством психологических последствий самоубийства одного из его друзей был бы очень поверхностным. Поэтому надобно, чтобы деятельность Ибн Халдуна в области социологии была рассмотрена на более высоком уровне и не была ограничена лишь его индивидуальными качествами и личной жизнью.

Часть авторов объясняют новаторские мысли Ибн Халдуна его секуляристским способом мышления и его приверженностью к относительному подходу.[445] Но подобный анализ также является беспочвенным и, ни в коем случае, не соответствует содержанию книги ученого Мукаддима («Введение»). Вызывает удивление тот факт, что, несмотря на религиозность Ибн Халдуна, на его многочисленные ссылки на айаты Корана и на предания в некоторых местах Мукаддимы, на заимствования им из Корана названия новой науки ʻилм ал-ʻумран («наука об обустроенности» = социология), на его слова о господстве метафизических факторов над мировыми явлениями и, в частности, на социальные процессы, эти авторы считают источником его мыслей нерелигиозную форму мышления.

---

[443] *Ibid; pp. 14-16.*
[444] *Ibid; p. 23.*
[445] Faghirzadeh, Saleh; Sociology of Knowledge; p. 270.

Ибн Халдун и новые научные теории

Ибн Халдун явно претендует на основание новой науки под названием ʻилм ал-ʻумран («наука об обустроенности»). По этому поводу он пишет:

«И, будто, подобная форма видения и исследования представляет собой новое знание. Ибо данное видение обладает предметом, который состоит из обустроенности (ʻумран) человека и человеческого сообщества. Данная форма видения включает в себя также вопросы, которые состоят из изложения состояний и видов обустроенности, каждый из которых соединяется с сущностью и природой обустроенности. И данное обстоятельство, то есть обладание предметом, особыми вопросами и новым видением, является [достаточным] условием для того, чтобы данная система знаний представляла собой науку, независимо от того, практическая она или рассудочная».[446]

Ибн Халдун хорошо осознает, что, хотя наличие отдельного предмета (отдельной темы) является признаком самостоятельности науки и ее отличия от других наук, тем не менее, рассуждения по конкретной теме еще не могут служить мерилом науки и научности.[447] На этой основе он видит границу между наукой и тем, что не является наукой, в применяемом методе исследования и доказательства. Поэтому он произведения тех авторов, которые высказались по социальным явлениям (на конкретной теме), по причине их неаргументированности и отсутствия правильного метода исследования, считает ненаучными.[448] Он считает себя первым, кто определил метод данной науки, и пишет:

«Я определил среди знаний ее метод и стиль и расширил ее горизонты в просторах человеческих знаний, возведя вокруг нее стену (то есть, определив ее границы)».[449]

---

[446] *Мукаддима,* с. 80 (38). При ссылках мы обращались к арабскому тексту. Но с учетом относительно хорошего перевода (на фарси) Парвина Гунабади, который не лишен некоторых недостатков, при цитировании мы воспользовались его переводом. И при необходимости внесли в текст перевода некоторые поправки. Поэтому в сносках даются номера страницы перевода, а в скобках – арабского текста.

[447] С точки зрения Ибн Халдуна средством отличия наук друг от друга являются их предметы, и утверждения некоторых авторов о том, что «при определении любых наук он считал важным цель, а не предмет (или тему)» (*Мехди, Мухсин.* Фалсафайи таʼрихи Ибн Халдун (Философия истории Ибн Халдуна)) не соответствует утверждениям самого Ибн Халдуна в *Мукаддиме*. (См: *Мукаддима*; с. 70 (38)).

[448] См: *Мукаддима,* с. 83 (40).

[449] Там же, 9 (7).

Он, говоря об отличии подразумеваемой им новой науки от того, что было предложено историками до того периода и, признавая наличие некоторых общностей, отмечает отсутствие у них (прежних историков) аргументированного подхода к рассмотрению соответствующих вопросов.[450]

Кроме того, он для новой науки признает необходимость наличия возможности предвидения и говорит:

«Относительно того, что появляется в обществе… относительно того, что происходило и того, что ожидается, я изложил все, что нужно было. Более того, я перечислил их полностью, открывая соответствующие им аргументы и причины».[451]

В истории науки, может быть, многие из ученых открыто не приписывали себе заслугу основания какого-либо научного направления, тем не менее, их считали основоположниками этих наук. Исключением является Ибн Халдун, заслуги которого официально не признаны. Как будто он сам предвидел подобное обстоятельство, и клятвенно заверяя о своем новаторстве, говорит:

«[Если в моей работе будут какие-либо недостатки, то их исправление является делом будущего исследователя; вместе с тем,] первенство в этом деле принадлежит мне. Ибо я ему открыл методы и способы исследования, четко изложив их для него: «Аллах направляет к Своему свету того, кого пожелает[452]»».

Сущность новых научных теорий

Несмотря на четкое заявление Самого Ибн Халдуна о том, что он является основоположником новой науки, некоторые лица отказываются признать его в качестве первого социолога и убеждены, что он открыл новый метод в науке историографии, а не науку об обществе.

Наряду со пересказанными нами высказываниями Ибн Халдуна, свидетельствами того, что его теория, действительно, является новой наукой, может служить также анализ вопросов, рассмотренных в Мукаддиме. Ибо многие темы, рассмотренные в данной книге, по своему характеру отличаются от тех тем, которые изложены в книгах по истории, являясь более близкими к социологическим вопросам или, будучи аналогичные им. Взгляд Ибн Халдуна на эти вопросы также является, скорее всего, социологическим, нежели историческим.

---

[450] Там же, сс. 13 и 73 (9 и 40).
[451] Там же, сс. 8 и 9 (7).
[452] Коран, 24: 35.

А некоторые другие авторы утверждают, что книга Ибн Халдуна Мукаддима («Введение») посвящена философии истории, а не вопросам социологии. Но данное утверждение также не соответствует действительности. И такие моменты как: взгляд Ибн Халдуна на общество и на общественные явления, как на объективные процессы; социологический анализ общественных явлений, которые отличаются от анализов, свойственных философии истории; настойчивое упоминание об обустроенности (‘умран), в качестве темы новой науки, и ее рассмотрение в связи со словом «человеческое сообщество» и его разновидностей; использование экспериментального метода для доказательства своих утверждений и аргументирование при помощи этого метода, все это говорит в пользу того новая наука Ибн Халдуна является социологией, а не философией истории.

С учетом вышеизложенного выявляется, что Ибн Халдун был первым, кто назвал социологию новой и самостоятельной наукой, и стремился к определению темы и области изучения этой науки, анализируя на ее основе общественные явления.[453]

Тем не менее, нельзя считать аналогичными утверждения о том, что Ибн Халдун является первым социологом и одновременно основоположником нынешней науки социологии. То, над чем настаивают многие авторы, состоит в подтверждении того, что Ибн Халдун является первым социологом, предваряющим на этом поприще Огюста Конта, Сен-Симона, Вико или Монтескье в плане осознанного внимания к этой новой науке. Но утверждение о том, что новая наука социология берет свое начало именно от него, недостаточно аргументировано и логически необосновано, хотя некоторые арабские ученые упорно настаивают на этом.[454]

---

[453] Определенная группа западных ученых также выступила с признанием роли Ибн Халдуна в вопросах социологии. Первыми признали положение Ибн Халдуна в социологии и ценности его мыслей такие ученые, как Гумплович, затем – Ратценхофер, Лестерверд и Оппенгеймер.

[454] Цель заключается в том, что хотя Ибн Халдун и предложил социологию под названием *‘илм ал-‘умран* («наука обустроенности») в качестве самостоятельной науки и приступил к рассмотрению ее вопросов, тем не менее, нельзя утверждать, что другие последовали его примеру, и его исследование было продолжено непосредственно и последовательно, и что нынешняя социология является непосредственным продолжением Ибн Халдуна. Или нельзя согласиться с утверждениями доктора Лутфи Джум’а, доктора ‘Абд ал-‘Азиза ‘Иззата и доктора Хушаба о том, что якобы Огюст Конт каким-то образом, например, чтением сокращенного перевода *Мукаддимы*, который был издан в 1824 году в Париже, узнав о содержании этой книги, под впечатлением от нее обосновал социологию; и якобы, мысли Ибн Халдуна являются первым камнем в строительстве здания современной социологии. (См: *Ал-Хушаб, Ахмад.* Ат-Такфир ал-иджтима’и, с. 318.; *Сати’ ал-Хасри.* Дарасат ‘ан «Мукаддима» Ибн Халдун («Исследования по книге Ибн Халдуна «Мукаддима»»), с. 601).

И наконец, важным моментом является взаимосвязь ʻилм ал-ʻумран с историей. Многие исследователи проявили к этому вопросу нерадивость, объясняя наличие связи между социологией (ʻилм ал-ʻумран) их единством.

Ибн Халдун излагает основы новой науки в предисловии к своей книге Китаб ал-ʻибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабар («Книга поучительных примеров и диван сообщений»), считая, что одна из функций данной науки состоит в оценке исторических событий и суждении о них. Этого положения вполне достаточно для доказательства разницы между «наукой об обустроенности» (социологии) и историей. В нескольких местах Мукаддимы он повторяет высказывания подобного содержания, и в частности говорит:

«И лицо, критикующее какое-либо изложение, может согласно способностям своего ума проверить верность или неверность этих высказываний. Ибо обустроенность обладает своеобразными свойствами, на которые можно ссылаться при оценке сообщений, и при помощи которых можно оценить предания и хадисы».[455]

Некоторые другие авторы думают, что Ибн Халдун, хотя и предложил новую науку, но она является своего рода инструментом для исторической науки, а не самостоятельной наукой под названием социология. [456] Данная позиция также кажется неверной, ибо Ибн Халдун в качестве причины отсутствия внимания со стороны ученых прежних времен к социологии (ʻилм ал-ʻумран) указывает на то, что ученые прежних поколений считали данную науку средством или инструментом, результатом которого является поправка полученных сообщений; они не придавали должного значения сущностному превосходству этих вопросов.[457] На

[455] *Мукаддима,* сс. 4 и 5.

[456] См: *Мехди, Мухсин.* Фалсафайи таʼрихи Ибн Халдун (Философия истории Ибн Халдуна), с. 201.

[457] *Мукаддима*, с. 73 (38). Подобное высказывание свидетельствует о том, что Ибн Халдун считал науку обустроенности *(ʻилм ал-ʻумран*), так же как историю, наделенной своего рода сущностной желательностью; и наряду с этим научным выводом, он стремился к тому, чтобы рекомендовать данную науку, как полезную для общества. Ибн Халдун, заявляя о науке обустроенности во введении к книге об истории (что является поводом для другой цели), видимо хорошо знал, что необходимо придание официального статуса новой науке. И при условиях, когда научные круги не заинтересованы в подобных вопросах, нельзя быть уверенным в сохранности какого-либо произведения по неизвестной теме. Наоборот, с большой долей вероятности можно сказать, что из-за беспечности и незаинтересованности ученых и ответственных работников библиотек в скором времени от подобных произведений и следа не останется. Поэтому единственный выход видится в том, чтобы она была причислена к какой-либо признанной науке (в данном случае – к истории); и следует особо заявить о незначительной связи между ними, чтобы после некоторого времени, она отделилась от истории, и *Мукаддима*

этой основе подразумеваемая Ибн Халдуном новая наука не является ни историей, ни ее инструментом, а представляет собой самостоятельную и, вместе с тем, весьма полезную для истории науку.

Предмет новой науки

Предметом или темой новой науки Ибн Халдуна является человеческая обустроенность, то есть его социальная жизнь. Большинство исламских философов «природную социальность» человека интерпретировали как взаимопомощь и сотрудничество для лучшей жизни. Ибн Халдун, который предметом своей науки обустроенности (‘илм ал-‘умран) считает социальную жизнь человека, также приняв данную интерпретацию возникновения социальной жизни, определяет обустроенность (‘умран) общества как сосуществование на основе сотрудничества и взаимопомощи в свете распределения общественного труда.[458]

Секрет того, что Ибн Халдун считает человеческое общество предметом своей новой науки, но называет ее ‘илм ал-‘умран («наукой обустроенности») кроется в двух моментах: во-первых, Ибн Халдун выбрал слово ‘умран путем размышления над айатами Корана, считая данное слово самым подходящим для обозначения своей цели;[459] во-вторых, данный выбор в большей степени связан с тем, что обустроенность (‘умран) является особенностью совместной жизни индивидов, которая стоит выше механического скопления людей. И как заявляет сам Ибн Халдун, данное слово может быть выразителем взаимоотношения между индивидами и результатом этих взаимоотношений, то есть человеческой цивилизации.

была признана в качестве самостоятельной науки. Это - реальность, свидетелями которой мы ныне становимся, и даже благодаря славе и популярности *Мукаддимы* иногда вспоминают и о *Китаб ал-‘ибар* («Книге поучительных примеров»). Таким образом, вначале Ибн Халдун смешивает социологию и историю, но в ходе своих рассуждений заявляет об их самостоятельности и раздельности. Примечательно, что сам Ибн Халдун не дал четкое определение науки обустроенности (социологии). Но посредством своих определений относительно обустроенности (*‘умран*) и разъяснений относительно предмета, метода и вопросов этой науки он достиг уровня определения науки обустроенности (*‘илм ал-‘умран*). Поэтому мы не будем заниматься определением данной науки.

[458] См: *Мукаддима*, сс. 77-79 (41-43).

[459] В благословенном айате 61 суры *Худ* (Коран, 11: 61) Его Светлость Салих (мир ему!) обращаясь к своему народу, говорит: «О, мой народ, Аллаху поклоняйтесь! / Кроме Него, у вас иного Бога нет. / Он — Тот, Кто произвел вас из земли / И вас *обосновал на ней* (курсив наш – М.М.) , А потому просите о прощеньи вашего Владыку, / Потом к Нему с раскаянием обратитесь, - / Поистине, Господь мой близок и отзывчив!» (перевод В. Пороховой). Ибн Халдун в *Мукаддиме* пишет: «Облагораживание земли посредством человека по требованию Господа и то, что человек является наместником Бога на земле, осуществимы только благодаря социальной жизни». (*Мукаддима, с. 79 (43)).*

Методология новой науки

В некоторых местах Мукаддимы Ибн Халдун предложил моменты, связанные с методологией, которые определяют как его метод в целом, так и метод новой науки в частности. Он выдвижение любого научного закона считает зависимым от признания причинных связей между явлениями, и почти всегда при выдвижении какой-либо теории стремится к изложению ее причины.

Закономерность и упорядоченность мира и социальных явлений

Ибн Халдун считает, что мир, и в частности общественные явления обладают определенным порядком. Он убежден, что принцип причинности признан в качестве неоспоримого аспекта порядка бытия и цепь причин завершается Всевышним Господом:

«Все явления в мире бытия, будь то человеческие или животные сущности или действия, неизбежно должны обладать предваряющими их причинами. Благодаря этим причинам данные явления происходят, и их бытие завершается на основе этих же причин. И каждая из этих причин является сотворенной и неизбежно зависит от других причин. И эти причины постоянно продолжаются, пока не завершаются Причиной Всех причин и его Создателем и Творцом – Всевышним Господом, кроме которого нет другого Бога».[460]

Данный взгляд был высказан Ибн Халдуном в ходе одного схоластического аргументирования с целью доказательства существования Бога. Но наряду с общемировым масштабом данной аргументации, Ибн Халдун каждый раз в Мукаддиме, стремясь к разъяснению общественных явлений, рассуждает на основе этого принципа, объяснив причины данных явлений. Как и многие другие знатоки философии общественных наук, он считает выдвижение любого социального закона зависимым от его причинной обоснованности (детерминированности).

Ибн Халдун, наряду с «продольным» причинно-следственным порядком, который завершается Богом, признает наличие «поперечного» причинно-следственного порядка; и, в свою очередь, эти поперечные и продольные причинно-следственные системы, на его взгляд, содержат в себя бесконечное количество других причин и следствий. Он пишет:

[460] *Мукаддима,* с. 933 (458).

«Эти причины, находящиеся в состоянии восхождения, одновременно расширяются вдоль и поперек и удваиваются, и человеку будет трудно пересчитать и понять их».[461]

Использование эксперимента и рациональных аргументаций

Ибн Халдун во многих случаях указывает на необходимость использования опыта и рационального аргументирования и сам подает в этом пример. Он считает рассуждения Ибн Рушда относительно знатности происхождения в аграрно-кочевых обществах неверными, обвиняя его в отсутствии опыта и неиспользовании результатов коллективного наблюдения в этом плане.[462] В частности при критическом подходе ко многим изложениям историков Ибн Халдун считает отсутствие внимания с их стороны к рациональности, несложности и доступности изложений причиной признания и передачи неверных и переплетенных с суевериями сведений. Затем он, указывая на несостоятельность подобных сведений с точки зрения разума, доказывает их невозможность рациональным методом. Далее он напоминает, что те или иные предания могут быть приемлемы в рамках рассуждений с точки зрения фикха и повествовательности; а при онтологических рассуждениях, когда речь идет об открытии реальностей, изложения должны быть рассмотрены сквозь призму рациональных доводов.[463]

Иногда при анализе одного и того же вопроса Ибн Халдун пользуется как экспериментальным, так и рациональным методами. Например, говоря о первенстве кочевого образа жизни перед городским, пишет:

«Кочевой образ жизни является основой городов и цивилизаций и обладает главенством над ними, ибо человек, в первую очередь, нуждается в предметах первой необходимости, и он не может достичь совершенства и благоденствия, пока не созданы все средства для его жизни».[464]

«И в качестве другого свидетельства того, что кочевой образ жизни является основой и корнем городской жизни и первенствует по отношению к ней, может служить то, что, углубляясь в генеалогию горожан, обнаружим, что большинство из них происходят из рода кочевников или жителей окрестных сел».[465]

---

[461] Там же.
[462] Там же, с. 254 (135).
[463] Там же, сс. 68-69 (37).
[464] Там же, сс. 229-230 (112).
[465] Там же, с. 220 (112).

Здесь в первом случае Ибн Халдун вовсе не обращает внимания на результаты эксперимента (опыта), и рассуждает на основе рациональных необходимостей; а во втором случае он призывает читателя к экспериментальному анализу вопроса, на основе которого делает вывод о первенстве кочевой жизни над городской.

Потенциал эксперимента и экспериментальных наук

Хотя Ибн Халдун признает наличие в мире и, в том числе в социальных явлениях, закономерности и порядка, считая данное положение основой для своих научных разъяснений, тем не менее, он считает человеческие знания, особенно гуманитарные науки, бессильными для полного познания всех причин этих закономерностей, и по двум причинам: во-первых, поле факторов, влияющих на возникновение явлений, очень обширное, и охват всех этих факторов познавательными средствами человека невозможен. И как отмечает сам Ибн Халдун:

«Ни что, кроме Всеохватывающего знания [Господа], не может полностью перечислить все эти причины, и особенно причины человеческих действий и действий животных».[466]

Вторая причина связана с наличием в действиях человека компонента воли (иарада) и намерения (нийа). Ибн Халдун, как и современные прагматики, обращает внимание на активные представления и намерения в действиях людей и, как результат, в общественных явлениях; но он считает, что доступ к основам и источникам духовных и психических аспектов в рамках человеческого опыта представляется невозможным. И напоминает, что человеческому пониманию доступны только причины, которые относятся к «явным субстанциям». А аспекты воздействия причин на многие, вытекающие из них, следствия останутся неизвестными. Ибо познание этих причин зависит от привычки соединять их друг с другом (их мысленного объединения) с учетом внешних аспектов (то есть на основе опыта); при этом присущие им истинные аспекты и качественные компоненты останутся неизвестными:[467] «вам [об этом] дано знать очень мало».[468]

Отсюда выясняются причины недостаточности опыта (эксперимента) для постижения причин и причинного объяснения явлений (особенно причин гуманитарного характера) с точки зрения Ибн Халдуна. Хотя

[466] Там же, 933 (458).
[467] Там же.
[468] Коран, 17: 85.

нельзя игнорировать этот метод (метод опыта). Ибн Халдун о своих сомнениях относительно пригодности опыта (эксперимента) говорит также и в заключительной части своих рассуждений об ощущениях.

Компаративный метод

Другой особенностью методологии Ибн Халдуна является его использование компаративным (сравнительно-историческим) методом, который не лишен связи с его критическим подходом. Использование этого метода в истории общественных наук имеет не так уж много прецедентов. Большинство древних авторов пользовались компаративным подходом только в отдельных случаях, а не в качестве общего метода. А Ибн Халдун относится к той немногочисленной группе мыслителей, которые пользовались им к качестве самостоятельного метода.[469]

Сравнение социальных и исторических событий эффективно лишь в том случае, если мы признаем эти события наделенными единой сущностью и единой природой, признавая также повторяемость этой единой природы в различных временных интервалах. Согласно точке зрения Ибн Халдуна, основанной на айатах Корана, природа представляет собой единую обустроенность (‘умран), и указание Священного Корана об извлечении назидания из истории жизни других народов, основывается именно на этом понимании. Исламские ученые использовали этот термин (то есть ‘умарн) в глубоком его значении, которое повествует об упомянутом сходстве и повторяемости исторических явлений. И как было отмечено, Ибн Халдун так же, следуя данному принципу, назвал свою историческую книгу Ал-‘Ибар («Назидательные примеры»). Но преимущество Ибн Халдуна в области методологии заключалось в сосредоточенности на сравнении и испытании, как на методе исследования. Он об этом пишет:

«Кроме того [по данным вопросам], необходимо располагать исчерпывающими знаниями обо всех происходящих и существующих событиях, [и сравнить существующие события с теми событиями, которые пока еще не произошли] или найти аналогичные или противоположные случаи, занимаясь поиском причин, анализом и синтезом этих случаев».[470]

Внимание к истории событий относится к другим особенностям метода Ибн Халдуна. С его точки зрения, то положение, что конкретно взятое явление с течением времени не может обладать устойчивым положением,

[469] Abdol-Malek, Anovar; *Social Dialectics, Civilization and Social Theory; Vol. 1, pp. 45-46.*
[470] *Мукаддима,* с. 51 (27).

историками не учитывалось, что привело к множеству ошибок в их произведениях. Он напоминает, что иногда интенсивность этих изменений такова, будто возник новый процесс Творения, а мы оцениваем эти изменения все еще старыми мерками. Он рассматривает происходящие в его эпохе социальные изменения в качестве довода в пользу необходимости формирования новой исторической науки.[471]

Научность и наукоподобие изложений

Ибн Халдун, говоря об отличии своих исследований от исследований прежних ученых (включая историков, знатоков политики и общественных наук), напоминает, что некоторые из рассматриваемых им вопросов встречаются и в произведениях авторов прежних времен, но они изложены не в аргументированной и обоснованной форме. А слово, изложенное не в аргументированной форме, научной ценностью не обладает, и не может быть причислено к научным изложениям. Говоря относительно заметок Аристотеля и Мас'уди[472] о мубедах (зороастрийских жрецах) и об Ануширване,[473] и также относительно заметок кадия Абу Бакра Тартуси в книге Сирадж ал-Мулук («Светильник царей»), Ибн Халдун напоминает о совпадении некоторых, затронутых им вопросов, с материалами упомянутых авторов. Но отмечает, что они не стремились доказать верность своих суждений соответствующими доводами, и именно поэтому их слова не пользуются научной ценностью.[474]

---

[471] Там же, с. 60 (33).

[472] Абу-ль-Хасан Али ибн аль-Хусейн аль-Мас'уди (ок. 896, Багдад, - сентябрь 956, Фустат, современный Каир) — арабский историк, географ и путешественник. Известен как «Арабский Геродот», так как являлся первым арабским историком, объединившим исторические и географические наблюдения в крупномасштабную общую работу. Происходил из рода потомков Абдаллаха ибн аль-Мас'уда — сподвижника пророка Мухаммеда. Он известен исторической работой в тридцати томах под названием *Мурудж аззахаб ва ма'адин алджавахир* («Золотые копи и россыпи самоцветов»). Незадолго до смерти он закончил второе, дошедшее до нас сочинение, *Китаб ат-танбих ва-л-ишраф* («Книга указания и наблюдения»), где исправил и уточнил информацию, изложенную ранее. Оба произведения отличаются как наличием важных исторических подробностей, так и изложением фантастических легенд и преданий.

[473] Хосров I Ануширван (от пехлевийского *анушаг раван* — «с бессмертной душой») (0501) - шахиншах из династии Сасанидов, правивший Ираном с 531 до 579 года. Правление Хосрова характеризуется продолжением преобразований, направленных на усиление центральной власти, масштабными строительными работами, развитием наук и искусств, а также частыми военными столкновениями с Византией и завоевательной политикой на юге (Йемен) и востоке (государство эфталитов). При Хосрове I государство Сасанидов достигло наибольшего уровня развития и могущества. Время правления Хосрова часто именуют «золотой эпохой» в истории Ирана.

[474] Там же, сс. 72 и 73 (40).

Так, относительно трактатов Ибн Мукаффа'[475] он пишет:

«Кроме того, в словах Ибн Мукаффа', посвященных политическим вопросам, можно найти много вопросов, затронутых нами в нашей книге. Но не так аргументированно и обоснованно, как это сделано нами. Ибо он демонстрирует свое слово в виде обращений, используя эпистолярный жанр и риторику».[476]

Примечательным является то, что здесь термины «аргументированно» и «обоснованно», используются в их словарном значении, то есть в смысле «говорить на основе доводов» и «соответственно документам», а не в смысле рациональных выводов, основанных на каких-либо предпосылках. Поэтому утверждения некоторых авторов о том, что Ибн Халдун мерилом достоверности изложений считал доводы в аристотелевском логическом смысле, но сам практически опирался на диалектический (джадали) метод,[477] безосновательны.

Научный нейтралитет

Ибн Халдун, призывая нас к научному нейтралитету, предостерегает:

«Проникновение лжи в сообщении является естественным делом. Но для этого нужны определенные предпосылки и условия. Ибо если дух человека к восприятию какого-либо сообщения настроен уравновешенно, то он может оценить данное сообщение по достоинству, определив верные и неверные его стороны. Но если он является увлеченным при-

[475] Абу Мухаммад Абдаллах, более известный как Ибн аль-Мукаффа (араб. *ибн ал-мукаффа'* — букв. «сын человека с отсохшей рукой»; ок. 721, 723 или 724, Гур, — 757, 759 или 760, Басра) — арабский писатель персидского происхождения. Принадлежал к знатному персидскому роду; при рождении получил древнее иранское имя Рузбих, которое при обращении в ислам, уже в зрелом возрасте, сменил на Абдаллах. Его отец Дадое служил Омейядам в качестве сборщика податей; будучи подвергнут проверке, сопровождавшейся пыткой, потерял возможность владеть левой рукой и получил прозвище аль-Мукаффа («человек с отсохшей или скрюченной рукой»). Дадое готовил своего сына к государственной службе, для которой было обязательным владение арабским языком. В Басре, куда переехала семья, Ибн аль-Мукаффа под руководством известных наставников освоил язык и грамматику. Занимая должность секретаря у Исы ибн Али, дяди халифа аль-Мансура, Ибн аль-Мукаффа вмешался в аббасидские интриги и был казнён. Переводил на арабский язык «Категории» Аристотеля, «Худай-наме» (источник для «Шахнаме» Фирдоуси) и «Калилу и Димну» (иначе — басни Бидпая); последнее сочинение, в его версии, было переведено по несколько раз на все языки, как восточные, так и европейские, и оказало громадное влияние на народную словесность.

[476] *Мукаддима,* с. 73 (40).

[477] *Мехди, Мухсин.* Фалсафайи та`рихи Ибн Халдун (Философия истории Ибн Халдуна), сс. 208, 220.

верженцем какого-либо убеждения или религиозного учения, то, неукоснительно воспринимает все, что соответствует данному убеждению или учению. Подобная приверженность прикрывает его взоры пеленой, что мешает ему заниматься анализом, оценкой и очищением ото лжи соответствующего сообщения. В результате, он окажется в пропасти принятия и передачи лжи».[478]

В этом плане возникает два основных вопроса: а) придерживался ли Ибн Халдун этого метода в своих трудах? б) верно ли мнение некоторых авторов о том, что Ибн Халдун был сторонником секуляристкого и материалистического мышления, релятивизма и приверженцем дольнего мира, и рассматривал все вопросы именно с этой позиции, и якобы в его взглядах не наблюдается никакой симпатии к религиозным ценностям?[479]

В ответ на первый вопрос, следует сказать, что он во многих случаях занимал справедливую научную позицию; но в некоторых других случаях у него преобладает предвзятое отношение на почве национализма и сословной принадлежности, черная тень которых наблюдается в его анализах. Его доводы относительно арабов, негров и жителей Египта, хотя они изложены в форме научных анализов, из-за проявления фанатизма кажутся слабыми.

В этом плане можно привести многочисленные примеры. Но с учетом того, что некоторые его высказывания содержат оскорбительные выпады в адрес некоторых наций и народов, считаем уместным воздержаться от их перечисления.[480] Он высказался также об убеждениях приверженцев суфизма (мутасаввифа) и шиитских мыслях, но с позиции их сторонника, что умаляет значимость его научного труда. Например, мы ранее отметили, что члены семьи Ибн Халдуна принадлежали к традиционным защитникам Омейадов, и сам он также не был в этом плане исключением. Его взгляды при защите таких исторических лиц, как Му'авийа и при рассмотрении вопроса об его преемнике Йазиде служили поводом для искреннего удивления исследователей, но они игнорировали подобные взгляды только из уважения к Ибн Халдуну и из-за признания его научного положения. А та незначительная часть исследователей, которые все-таки высказались по поводу подобных взглядов, объяснили их только в рамках его теории о спаянности (‘асабиййа). Им казалось, что именно теория Ибн Халдуна о спаянности и то значение, которое он придает

[478] *Мукаддима,* сс. 64 и 65 (35).
[479] *Sociology of Knowledge; p. 270.*
[480] См: *Мукаддима,* сс. 284-290 (148-151).

этой теории, вынудили его высказать подобную точку зрения. А на наш взгляд, здесь заметно влияние не столько отдельно взятой социальной теории, вроде спаянности (‘асабиййа), сколько ревностное отношение Ибн Халдуна к вопросу о правдивости правителей после Порока (да благословит Аллах его и его род!), и особенно Омейядских халифов. Подобная ситуация привела к тому, что он, игнорируя неоспоримые исторические факты, допускал искажение реальных событий. Именно по этой причине он при суждениях о преступной банде Му’авийи и ‘Амру бин ‘Аса, невольно признавая правдивость Его Светлости ‘Али (мир ему!), придерживается мнения о том, что Му’авийа также не преследовал дурные цели; ибо он так же, как и ‘Али, был муджтахидом. Ибн Халдун был убежден, что Омейады, пользуясь большей степенью спаянности (‘асабиййа), могут организовать защиту исламской страны более успешно. Говоря о настаивании Ма’авийи на том, чтобы его преемником стал Йазид, Ибн Халдун был убежден, что Му’авийа в связи с сильной спаянностью (‘асабийййа) Омейадов счел необходимым в целях сохранения единства мусульман, передать бразды правления исламским обществом своему сыну Йазиду; при этом у него не было никакого злого умысла или цели злоупотребления властью в личных, племенных или сословных интересах.[481]

Ибн Халдун при рассмотрении вопроса о восстании Господина Шахидов[482] (мир ему!) обвиняет Имама Хусейна в том, что он ошибочно оценил силу своей спаянности (‘асабиййа). И при этом ученый игнорирует все те бесспорно исторические факты и предвидения, которые говорили об осведомленности Его Светлости о мученической своей гибели и гибели своих сподвижников.[483] Нам не кажется, что подобная позиция Ибн Халдуна основана на рациональном и научном анализе роли ‘асабиййа (спаянности) или вызвана каким-либо наивным оптимизмом. Ибо читатель, изучая его книгу Мукаддима, легко может убедиться в его проницательности и его информированности о событиях периода раннего ислама. На данном аспекте основывается также и принижение роли религии в социальных преобразованиях периода после кончины досточтимого Пророка (да благословит Аллах его и его род!) и то, что религия не названа в качестве одного из факторов, формирующих спаянность.

В ответ на второй вопрос следует напомнить, что по всему тексту Мукаддимы мы ни разу не встречаем релятивный, секулярный и материали-

[481] Там же, с. 415 (216).
[482] Титул Имама Хусайна.
[483] *Мукаддима*, с. 415 (216).

стический способ мышления, лишенный симпатии к конкретной культуре. Ибн Халдун, будучи ревностным последователем маликитского мазхаба (богословско-правовой школы), ни в коем случае не является секуляристом в полном смысле этого слова. Он открыто выступает в защиту того, чтобы религия была переплетена с политикой и с другими социальными аспектами, и считает религиозное правление, которое он называет «халифатом», лучшим способом правления.[484] Его религиозное пристрастие (по отношению к своему мазхабу) до того сильно выражено, что он не готов признать себя учеником шиитского наставника Абили. И, упоминая о болезни своего учителя в ходе путешествия в Карбала (который был из числа шиитских центров), приходит к такому выводу, что он не мог научиться чему-либо у шиитов. По мнению автора книги Фалсафайи та`рихи Ибн Халдун («Философия истории Ибн Халдуна») он, чтобы сделать вывод по данному вопросу, описал соотвествующее событие достаточно подробно.[485]

Заимствование слов из Корана, ссылки на айаты, предания и многие другие аспекты, встречающиеся в книге Ибн Халдуна, свидетельствуют о его симпатии к религиозным знаниям и ценностям.

Социологические теории и суждения Ибн Халдуна

Прежде, чем приступить к рассмотрению социальных взглядов Ибн Халдуна, необходимо внести ясность в то, что он имеет в виду, когда говорит об ‘умране («обустройстве»), что является его взглядом на социальную жизнь. С точки зрения Ибн Халдуна, обустроенность (‘умран) является одной из особенностей человека и результатом взаимных связей людей, а не самостоятельным и отдельным от них явлением. Конечно, известно, что подобное отсутствие разъединенности не означает отрицание реальности и объективности обустройства. Ибн Халдун считает социальные явления реальными и важными аспектами, которые поддаются анализу методом эксперимента.

Он выделяет людей среди других живых существ посредством таких особенностей, как мышление, правление (власть), работа (в экономическом значении этого слова) и обустроенность (‘умран). Его слова об обустроенности (как определение социальной обустроенности с его точки зрения) таковы:

---

[484] См: Там же, сс. 363-365 (190-191).

[485] *Мехди, Мухсин.* Фалсафайи та`рихи Ибн Халдун (Философия истории Ибн Халдуна), сс. 40 и 41.

«Другой отличительной чертой человека является обустроенность (‘умран) и социальность; то есть их способность жить совместно, собираясь в городах, местах кочевья или селениях для коллективного сосуществования обществами и группами, с целью удовлетворения потребностей друг друга. Ибо в природе человека заложено стремление к взаимопомощи и сотрудничеству для добывания средств к существованию».[486]

Связь социологии с антропологией

Ибн Халдун говорит: ‘умран (обустроенность) является человеческим явлением, и его особенности во многом зависят от особенностей самого человека. Во многих случаях он объясняет общественные явления в свете человеческой природы, а данное обстоятельство является свидетельством необходимости познания человека для лучшего понимания обустроенности (‘умран).

Следуя Священному Корану и исламскому учению, Ибн Халдун представляет человека в качестве существа, которое обладает двумя компонентами – добра и зла. Он относительно наличия порицаемого компонента (зла) в человеке говорит:

«Зло человеку ближе, чем все другие особенности; особенно если он будет оставлен вольным на пастбищах привычки, и не будет заниматься своим воспитанием посредством религии».[487]

Но человек является наместником Бога (на земле), лучшим из творений, и все друзья Господа вышли из среды людей. В Священном Коране говорится о природном благородстве человека, и его сущность и натура признаются священными и небесными. Ибн Халдун считает, что эти две стороны природы человека вполне совместимы. Он в своих анализах учитывает природу человека, но в этом плане не допускает излишества, и не забывает об основном социологическом принципе, согласно которому человек формируется в условиях социальности и социализации, и роль унаследованных факторов (природных и инстинктивных) проявляется на уровне способностей и дарований. В понимании этого тонкого момента он, как и во многих других случаях, пользуется бесконечным морем ниспосланных Мухаммаду (да благословит Аллах его и его род!) Божественных откровений:

[486] *Мукаддима*, с. 75 (41).
[487] Там же, с. 240 (127).

«Каждый раз, когда характер человека зиждется на его первоначальной природе, он будет готов воспринимать нахлынувшие на него добро и зло. Пророк (да благословит Аллах его и его род!) изволил изречь: «Каждое живое существо приходит в этот мир, будучи наделенным природой. Это родители делают его иудеем, христианином или зороастрийцем». И человек, по мере того, как в нем начнет преобладать одно из качеств – добро или зло, отдаляется от другого качества, приобретение которого для него становится все труднее».[488]

Затем он приходит к такому выводу:

«Суть вопроса заключается в том, что человек есть создание и дитя своих привычек и наклонностей, а не создание и дитя своей природы и своего темперамента. И то, к чему он привыкает при различных условиях и состояниях, и то, что становится для него навыком и привычкой, наконец, заменяет ему его собственную природу и врожденные качества».[489]

Таким образом, замечаем, что Ибн Халдун в своих анализах, с одной стороны, обращает внимание на природу человека, а с другой, - считает привычки и социализацию сильными факторами, которые становятся второй природой человека, затмевая собой его первоначальную природу. Одним из самых важных анализов Ибн Халдуна, с учетом природы человека, является анализ относительно возникновения власти.

Антропология и политическая теория

С точки зрения Ибн Халдуна, возникновение власти (правления) зависит от возникновения самого общества, а возникновение общества объяснимо посредством природы человека. В итоге можно сказать, что человек, согласно зову своей природы, нуждается в том, чтобы вступить во взаимопомощь с другими людьми, чтобы обеспечить себе лучшие человеческие условия быта. И так как люди собрались в общества, а «угнетение и агрессия заложены в природе человечества»,[490] то они нуждаются в правителе, который бы не допускал угнетения одних людей другими. Поэтому Ибн Халдун напоминает о падишахе, как о «запрещающем» (ради') и «распорядителе» (вази'), ибо он удерживает агрессивных людей от совершения агрессивных действий.[491]

[488] Там же, с. 231 (124).
[489] Там же, с. 236 (125).
[490] Там же, с. 79 (43).
[491] Там же, с. 240 (127).

Его политическая теория, начиная с этого момента, в последующих анализах все больше развивается и расцветает. С точки зрения Ибн Халдуна, общество не может существовать без власти. Ибо хаос, вызываемый отсутствием принудительной сдерживающей силы, становится препятствием на пути обустроенности (‘умран).[492] С другой стороны, каждая власть нуждается в обустроенности. Он об этой взаимной потребности власти и обустроенности напоминает философскими терминами «потребность формы (сурат)» в «веществе» (обустроенности).[493]

На последующем этапе Ибн Халдун говорит о потребности власти в законе для руководства обществом и в различных политических аспектах, основанных на разнообразных законах. Подчинение законам должно быть обязательным для всех. Если эти законы установлены мудрыми людьми, то политика в данном случае называется «рациональной» (‘акли), а если они установлены Господом, политика будет именоваться «религиозной» (дина). Ибн Халдун отдает предпочтение религиозной политике перед рациональной, ибо она (религиозная политика) гарантирует людям счастье в обоих мирах.[494]

Власть и спаянность (‘асабийа)

Важным является момент, связанный с тем, что Ибн Халдун считает формирование власти естественным явлением и ни в коем случае не склонен к теории догматизма. Конечно, законодательная деятельность людей – явление установленное и договорное. Но власть не может возникнуть на почве подобного законодательного договора. Ибн Халдун для подтверждения естественности данного процесса формирует свою собственную теорию спаянности (‘асабиййа). По его словам, «запрещающий (ради’) должен иметь над людьми принудительное превосходство». Подобное превосходство и подобная сила именуются царством; а царство отличается от главенства. Царство – это принудительное превосходство, а главенство – это форма превосходства, при которой индивид своими распоряжениями не насаждает свое деспотическое господство над людьми.[495] Но принудительное превосходство возможно лишь со стороны обладателя ‘асабиййа («спаянности»).[496] Обладатель ‘асабиййа, достигая любую

[492] Там же, с. 239 (187).
[493] Там же, с. 744 (376).
[494] Там же, сс. 364, 365 (190, 191).
[495] Там же, с. 265 (139).
[496] Как будет сказано при рассуждениях о рациональных и философских частях этики,

степень могущества, желает все более высокую степень, пока он не достигает царства, которое является искомой конечной целью ‘асбиййа и одновременно душевной потребностью человека, соответствуя его внутренним устремлениям.[497]

Данное соответствие между ‘асабиййа и природой человека, с одной стороны, и между ‘асабиййа, царством и господством – с другой, в направлении связей между царством и природой обустроенности (‘умран) является компонентом конкретной политической теории об источниках власти, социологии обустроенности и человеческим обществом. В этой политической теории существует подходящая атмосфера для проектирования Божественного правления и естественного порядка, но при этом не остается места для договорного компонента. Словосочетание «это Божественная традиция среди Его творений» вполне знакомо читателю Мукаддимы и говорит именно об упомянутой точке зрения.

Главный фактор в теории Ибн Халдуна

В изложениях Ибн Халдуна речь идет о роли божественных, экологических, психологических и социально-экономических факторов, и некоторые лица, с учетом каждого из перечисленных факторов, приписывают эти высказывания отдельно взятой теории. Но можно утверждать, что Ибн Халдун ни за одним из перечисленных факторов не признает исключительной роли. Его теория включает в себя все перечисленные компоненты. В любом случае в воззрении Ибн Халдуна вопрос ‘асабиййа («спаянности») при анализе и разъяснении социальных и гуманитарных явлений занимает особое место. Поэтому и приступим к его рассмотрению.

Теория ‘асабийа (спаянность).

С учетом вышесказанного все больше выявляется значимость теории ‘асабиййа (спаянности) для познания мыслей Ибн Халдуна. С терминологической точки зрения данное слово, исходящее из корня ‘асаба озна-

цель заключается в утверждении того, что конечная цель (‘илати гайи) с точки зрения представления (мотивации) является первичной, но с точки зрения бытийности – вторичной. То есть заинтересованность в царстве служит причиной для движения по пути *‘асабийа* («спаянности»), и при движении по пути *‘асабийа* царство практически реализуется во внешнем аспекте.

[497] *Мукаддима.* С. 265 (139).

чает родственников по отцовской линии. А фактически обладателем ʻасабиййа считается тот, кто защищает честь своих предков.[498] Ибн Халдун использует слово ʻасабиййа в смысле, который очень близок к его терминологическому значению.

Ибн Халдун не дал точное определение понятия ʻасабиййа, но рассматривал и анализировал различные моменты, по которым можно достигнуть его определения. Поэтому вначале необходимо изложить его взгляды на источник ʻасабиййа и ее различные формы.

Источник ʻасабийа

Фундаментом ʻасабиййа Ибн Халдун считает родственные связи и убежден, что если установлены близкие связи, то благодаря создавшемуся в результате тесного единства и сплоченности положению источник ʻасабиййа усиливается; но если родственные связи дальние, и основаны они только на преданиях и сообщениях, то чувство родства, которое является источником ʻасабиййа, становится слабым и малоэффективным, хотя эти чувства также сопряжены с определенной долей ʻасабийа. Он пишет:

«Поэтому всякий раз, когда родственные связи видны и явны, как нами было сказано, они возбуждают в человеке чувство гордости, которое является необходимым требованием человеческой природы. Но если родственная связь между людьми существует только на основе смутных преданий (ривайа) и сообщений (ахбар), то чувство ее восприятия становится слабым; и стремление к ней будет пустой затеей и относится к тем забавам, которые шариатом запрещены».[499]

Перевод М.Махшулова

[498] Словарь Деххуда, статья по букве *ʻайн.* А также См: ал-Хасри, Сати'. *Дарасат ʻан «Мукаддима» Ибн Халдун*, сс. 245-248.

[499] *Мукаддима,* с. 243 (128 и 129).

А.Ш. Кадырбаев,
д-р истор.н., ИВ РАН, г.Москва

О БОРЬБЕ ТУРАРА РЫСКУЛОВА С ДАШНАКЦУТЮН И «КОЛОНИЗАТОРСКИМ УКЛОНОМ» РУССКИХ КОММУНИСТОВ В ТУРКЕСТАНЕ. (1917-1922)

Жизнь и деятельность видного деятеля казахского национально-освободительного движения, лидера мусульманских коммунистов Туркестана в годы гражданской войны, заместителя председателя Совнаркома РСФСР Турара Рыскулова, казалось бы, достаточно хорошо известны. Вместе с тем, некоторые страницы его биографии, о которых пойдет речь в данной статье, до настоящего времени не были объектом внимания. Это касается его борьбы с «колонизаторским уклоном» русских коммунистов в Туркестане и с их временным союзником - организацией Дашнакцутюн, в определенной степени, олицетворявшей армянскую диаспору в Центральной Азии.

Со второй половины XIX века в Центральной Азии, тогда известной как Русский или Западный Туркестан, в ходе процесса ее завоевания и присоединения к Российской империи, появились армянские общины выходцев из Карабаха, Зангезура и Западной Армении. Двигаясь через Каспийское море, они осваивали первоначально Закаспийскую область, работали главным образом на строительстве Закаспийской железной дороги. Но, довольно быстро их сменили на тяжелой работе по строительству железной дороги персы - выходцы из Персии, как тогда назывался Иран. Основная масса армян направлялась в городские поселения и постепенно осела, как в старых - Самарканд, Коканд, Андижан, так и новых городах Туркестана – Ашгабаде, Скобелеве (ныне Фергана) компактно: поч-

ти в каждом из них были армянские кварталы. Так, по первой Всероссийской переписи 1897 года, общее число армян в трех областях – Закаспийской, Самаркандской и Ферганской насчитывало до пяти тысяч человек. (1) Как свидетельствует в составленном в память о российском генерал-губернаторе Туркестанского края К. Кауфмане «Кауфманском сборнике» в 1910 году генерал-майор русской армии Б. Литвинов, когда в Туркестан «пришли русские войска, за ними потянулись армяне... открылись лавчонки; прибыли еще войска... выросли транспортные конторы, заводы, церковь, школа и... армяне, армяне и армяне. Армяне-торговцы вытеснили торговцев татар, армяне-портные выгнали портных евреев, армяне - скупщики, перекупщики... содержатели пивных, словом, образовался особый армянский квартал, очень ловко расположившийся между русским и сартовским (сарты – оазисное мусульманское тюркоязычное население Туркестана, ныне известные как узбеки.-Авт.) городом, как бы показав этим цель своего существования». (2) «В 1913 г. армянское население Ферганской области... составило 3292 чел. Армянская диаспора становится все более устойчивой в хозяйственном отношении и ее благосостояние неуклонно растет... Учреждаются армяно-григорианские приходские школы. В городах (Туркестанского края) появились доходные дома и рестораны, магазины, основанные ими. Немало армян находилось на государственной и военной службе». (3) Как свидетельствует современник той эпохи российский академик В.В.Бартольд, знаток Туркестана, «выгодами торговли, кроме русских, пользовались армяне, особенно в Чарджуе и Керки; в Чарджуе ими содержались европейские гостиницы», а также «для скупки продуктов сельскохозяйственной культуры в Ширабадское бекство приезжали армяне из Закаспийской области». (4) К 1917 году их число в Туркестане заметно возросло. Поселенцы осваивали ремесленные профессии, открывали лавки, работали в строительстве. Армянские купцы осуществляли товарообмен с Россией, состоятельные армяне владели многими хлопкоочистительными, маслобойными, кожевенными и иными предприятиями. (5) В годы гражданской войны обострились отношения армянских общин с окружающим мусульманским населением Туркестана, что было вызвано, как деятельностью филиалов армянской организации «Дашнакцутюн», так и басмачей – мусульманских повстанцев, боровшихся с советской властью.

Дашнакцутюн – армянское национальное движение, чьи организации действовали в Туркестане в союзе с русскими коммунистами региона в среде армянских общин. Большевики в Туркестане захватили власть в его центре Ташкенте в 1917 году в сентябре, раньше, чем в Петрогра-

де, и после своего прихода к власти выступили против участия коренного мусульманского населения в управлении на родной для него земле. Игнорирование прав мусульман настраивало последних враждебно к советской власти, что вынуждало ее искать новых союзников, так как опоры на пробольшевистски настроенных русских солдат гарнизонов Туркестана и железнодорожных рабочих, отчасти русских переселенцев-колонистов, было явно недостаточно, чтобы удержать власть в крае. Поэтому советская власть пошла на союз с дашнаками, тем более, последние позиционировали себя как социалистическое движение, чтобы, хотя бы немного, упрочить свое влияние. Напряженные отношения советской власти с мусульманским населением в известной степени послужили стимулом активной деятельности дашнаков, настраивавших армянскую общину Туркестана на конфронтацию с его коренными народами. Известны эксцессы в Ферганской долине, когда отряды дашнаков устраивали «зачистки» и погромы мусульманских селений, что вызывало аналогичную реакцию басмачей в отношении армянских общин. После разгрома Кокандской автономии и взятия Коканда русскими частями Красной гвардии в 1917 году, в составе которых было заметное число обладавших боевым опытом военнопленных первой мировой войны – венгров, австрийцев, немцев, (6) к ним примкнули вооруженные представители армянской общины – «все бакалейщики, виноторговцы, парикмахеры, мясники и другие торговые слои», (7) в одночасье тоже ставшие «революционерами», которые приступили к погрому города. Они в течение трех дней убивали всех мусульман, имевших несчастье встретиться им на пути, грабили их дома и лавки. Мусульманские кварталы были подожжены, а огромная добыча свалена на вокзале, чтобы ее было удобней отвозить в качестве трофеев. Не только местные персы, составлявшие заметную часть защитников Кокандской автономии, были перебиты, но и вся их немногочисленная община в городе Коканде, невзирая на пол и возраст. Главная инициатива исходила от армян, ожесточившихся на персидскую общину. Позже, в свое оправдание представители армянской общины Коканда, наиболее активной в этой резне, говорили, что их подталкивал к насилию страх перед объявлением мусульманами «джихада». (8) После взятия Коканда Красной гвардией первое время там оставался немногочисленный гарнизон – чуть более 200 солдат, половина из которых были иностранцами - бывшими военнопленными. Кроме того, там находилась армянская дружина. (9) Затем все основные посты в гражданской и военной администрации города были заняты армянами, которые были объединены

Дашнакцутюн и защищали свои групповые интересы, не гнушаясь самоуправством и фаворитизмом. Властные отношения были построены на силе оружия, дашнаки раздавали оружие своим соплеменникам, формируя своего рода касту «новых преторианцев» именем революции. С 1918 до середины 1919 года революционная диктатура и Советы в Андижане также находились под контролем дашнаков. Используя властный ресурс, в условиях экономического кризиса и угрозы голода в Русском Туркестане, красноармейские отряды, сформированные из армян, под предлогом борьбы с басмачами осуществляли налеты на кишлаки мусульманского населения с целью реквизиции или грабежа. (10) Революционная диктатура, установленная в Андижане, где до середины 1919 года доминировали дашнаки, открывала им доступ к ресурсам в окрестностях города, что давало возможность отбирать у мусульманских крестьян остатки хлопка и продовольствия. Первые меры советского правительства Туркестана касались национализации хлопкового хозяйства – главной отрасли края, экспроприации фабрик и смены их прежних владельцев и хозяев на людей, принадлежащих к новому правящему классу, выдвинутому революцией. Была отобрана под видом национализации собственность мусульманских религиозных учреждений – вакфы. «Буржуазия», в первую очередь из мусульман, а также русских, была лишена собственности и изгнана. На ее место пришли «пролетарские» чиновники, далекие от знаний и умения руководить предприятиями по возделыванию и переработке хлопка, но жаждущих материального обогащения. Хлопок стал ценной ставкой в политической игре, источником личного соперничества, коррупции и милитаризации власти. Новые хозяева установили свой контроль, но из-за их некомпетентности экономика края рушилась, наступал хаос и желаемое богатство исчезало. Кризис в экономике оставлял пространство для прямого насилия. Обнищание мусульманского населения привело к тому, что дашнаки не брезговали ничем, не только конфискацией скота и продовольствия, но и одеялами, одеждой. Лошади, реквизируемые для нужд Красной армии, затем перепродавались обратно их прежним владельцам. Существовала тайная продажа оружия и боеприпасов, которой занимались армянские солдаты Красной Армии с хорошей прибылью, без всякого смущения продавая его своим врагам - басмачам. Вместе с тем, хотя власть в Андижане была тогда в руках Дашнакцутюн, уже в конце 1918 года там была создана местная структура компартии по инициативе Ташкента, стремившегося заставить дашнаков поделиться властью с русскими коммунистами. Русские коммунисты Туркестана вели завуалирован-

ную полемику с дашнаками, но не ставили задачу поглощения их организации.

Интересно, что действия против мусульманского населения в Туркестане происходили почти синхронно с аналогичными акциями дашнаков на южном Кавказе, где был центр их движения, также в союзе с местными большевиками, возглавлявшими Бакинский совет или Бакинскую коммуну, против мусульманского населения Азербайджана и его национальной партии «Мусават», которые пришлись на март-апрель 1918 года, когда 6 тысяч бойцов большевистских отрядов Бакинской коммуны совместно с 4 тысячами вооруженных дашнаков приняли участие в резне местных мусульман. Глава Бакинского совета большевик С.Г.Шаумян признавал это: «У нас были вооруженные силы – около 6000 человек. У «Дашнакцутюн» имелось также 3-4 тысячи национальных частей, которые были в нашем распоряжении. Участие последних придало отчасти гражданской войне характер национальной резни, но избежать этого не было возможности. Мы сознательно шли на это. Мусульманская беднота сильно пострадала...» В цифрах это выглядит как 20 тысяч убитых мусульманских жителей Азербайджана. К сказанному остается добавить, что и большевистские части Бакинской коммуны на 70% были укомплектованы армянами, а на 30% - русскими и другими. (11)

Поэтому вполне становится понятной деятельность дашнаков в Туркестане, в меру своих возможностей поддержавших антимусульманскую политику своих единомышленников и однопартийцев на Кавказе. В начале 1918 года 150 революционных солдат, из которых 60 человек были армянами, во главе с председателем кокандского Совета армянином Сааковым, вооруженных пулеметами и артиллерийским орудием, подошли к кишлаку Бачкир, родному селению курбаши Иргаша – лидера басмачей, покинутого жителями, и сожгли его. По пути следования отряд расстреливал «невинных, беспомощных дехкан и оскорбил некоторых женщин и девиц и грабил домашнюю утварь их». (12) Сааков являлся крупным советским руководителем Туркестана и во время одного из съездов Советов Ферганской области, проходившего в Коканде, в котором участвовало около 20 представителей уездных и городских Советов, был его председателем.

В начале апреля басмачи осадили Наманган, город в Ферганской долине, его защищал гарнизон, в составе которого вместе с регулярными частями Красной армии с басмачами сражались два отряда Дашнакцутюн. (13) В июне 1918 г. дашнаки совершили налет на город Ош, в дека-

бре того же года вторглись в окрестности Джалалабада в северной части Ферганской долины. В декабре 1918 года в кишлаке Ханул-Абар отряд дашнаков похитил всех женщин-мусульманок и привез их как трофеи в Андижанскую крепость. (14) В секретном донесении из Андижана в Совнарком Туркестана в конце 1918 года говорилось, что Дашнакцутюн несет ответственность за разжигание конфликта между советской властью и мусульманским населением, а армянский руководитель, отвечающий за «национальную» политику в городе, является богачом, владельцем винодельни, кинотеатра и нескольких домов. (15) Десятки кишлаков были разрушены дашнаками, способствуя, таким образом, уходу мусульман в басмачи. После нападения басмачей в феврале 1919 на Андижан, его гарнизон, в основном состоявший из армян, возложил ответственность за этот налет на мусульманских жителей старого города. В течение недели проводились в домах мусульманских жителей обыски, сопровождавшиеся грабежами, убийствами и изнасилованиями. Молодых девушек из старого города дашнаки увозили в Андижанскую крепость телегами. Оправдывая свою жестокость, дашнаки говорили, что, даже если они убьют всех мусульман Ферганы, не будет столько погибших, сколько армян уничтожили мусульмане в 1915 году в Османской империи. (16) В это время 170 вооруженных бойцов отряда дашнаков напали на кишлак Кокан, но попали там в засаду басмачей и все погибли. (17) За это дашнаки сожгли Кокан и устроили резню местных жителей. Другой отряд дашнаков после боя с басмачами захватил селение Сузак и расстрелял там всех жителей. Третий отряд Красной армии, в составе которого была армянская дружина, вступил в бой с басмачами у Базар-Кургана и был вынужден отступить. В течение 20 дней все кишлаки в этой зоне подверглись нападению, где все мусульмане мужского пола, невзирая на возраст, были убиты. Те, кто выжили, хоронили погибших, но дашнаки появлялись вновь и убивали оставшихся, даже тех, кто молился у свежих могил. (18) Жестокость рождала жестокость и жажду мщения. Курбаши или, говоря современным языком, «военно-полевые командиры» басмаческих отрядов, призывали мусульманское население: «Мы должны последовать примеру турок, которые уничтожали армян». (19) В подтверждение своих призывов басмачи курбаши Мадамин-бека, захватив в плен бойцов Красной армии из гарнизона Намангана, среди которых было несколько русских, 49 армян и 13 мусульман, служивших советской власти, всех армян и мусульман убили на месте, а русских обезоружили и отпустили. А еще раньше, в ноябре 1918 басмачи Мадамин-бека и курбаши Хал-Ходжи после посеще-

ния святого места – мазара Хазрет-Айюба Пайгамбара на обратном пути ограбили банк Джалалабада и убили 13 сотрудников советских учреждений, в том числе 11 армян, за что дашнаками был вырезан кишлак Сузак, о чем упоминалось выше.

Поворот в политике русских коммунистов Туркестана к 1919 году, инициированный из Москвы ЦК РКП(б) и лично председателем Совнаркома РСФСР В.И.Лениным, после того, как Красная армия разбила белогвардейские войска адмирала Колчака и атамана Дутова, тем самым вырвав советский Туркестан из блокады и изоляции от решений ЦК РКП(б), требовал от них отхода от прежнего «колонизаторского» курса, когда они «варились в собственном соку» вне контроля Москвы, в отношении мусульманского населения в пользу взаимопонимания и привлечения мусульманских коммунистов на высшие посты Туркестанской АССР, а также снижения объема репрессий и приостановления активности всех вооруженных формирований, враждебно настроенных к мусульманам, что особенно касалось частей Красной армии, сформированных из армян. Первый шаг в этом направлении касался отношений между советской властью в Туркестане и Дашнакцутюн, чьи боевые дружины составляли вооруженное крыло революционной диктатуры в основных городах Ферганской области. Компромисс с мусульманскими коммунистами Туркестана был для ЦК РКП(б) вынужденной мерой и продиктован теми соображениями, что в самые тяжелые годы гражданской войны только с их поддержкой могла устоять советская власть в крае, хотя этого не хотели понимать местные русские коммунисты. Важен в этой связи был и внешнеполитический аспект, которым руководствовался ЦК РКП(б), а именно экспансия «мировой революции», где странам Востока большевиками в данной стратегии отводилась важная роль. Поэтому Русскому Туркестану и «революционным мусульманским массам» во главе с местными мусульманскими коммунистами, подконтрольными центру, отводилась своего рода роль полигона, где отрабатывались модели будущей «пролетарской революции» на зарубежном Востоке. Московские комиссары наблюдали за инициативами Мусульманского бюро компартии Туркестана во главе с Тураром Рыскуловым и в тот момент поддерживали их, хотя и не все из них уже тогда вызывали их одобрение, однако не могли им препятствовать, пока в Туркестан не прибыли части Красной армии из центра России.

На первом съезде Компартии Туркестана в июне 1918 года дашнакам была вынесена официальная благодарность за их участие в революцион-

ном движении края. В ответ представитель Дашнакцутюн выразил готовность прийти на помощь советской власти. «В трудные моменты мы можем рассчитывать на вас, а вы - на нас, как на самих себя… Армянский народ сильно пострадал от своих врагов, от турок – нас было 30 миллионов, осталось десять…» (20) Причем, в это время дашнаки пользовались поддержкой не только местных русских коммунистов Туркестана, но и центра – красной Москвы. Еще в марте 1918 г. во многих местных газетах национальных районов советской России было помещено указание за подписью народного комиссара по делам национальностей РСФСР И.В. Джугашвили-Сталина, что «армянские революционные организации имеют право свободного формирования армянско-добровольческих отрядов», чем Дашнакцутюн активно воспользовался в рамках советской «революционной законности». Хотя Сталин явно не отличался особой любовью к армянам, а тем паче к мусульманским народам, он просто отвечал на ряд запросов, декларируя допустимость национальных формирований в русле проводимой тогда большевиками во главе с В.И.Лениным национальной политики. Дашнакцутюн был готов участвовать также в формировании частей Красной армии для ведения боевых действий на Кавказе. Причем, это был вполне конкретный проект, о котором заявил перед съездом один из руководителей Совнаркома Туркестанской АССР, военный комиссар Осипов, впоследствии, в 1919 году перешедший на сторону врагов советской власти и попытавшийся свергнуть ее в Ташкенте, что стоило жизни 14 ташкентским комиссарам – высшему руководству советского Туркестана, в том числе – председателю ТуркЦИКа Войтинцеву, председателю Совнаркома Фигельскому, главе местной Чрезвычайной Комиссии по борьбе с контрреволюцией Фоменко. Согласно проекту, революционные армянские части предполагалось использовать в Красной армии, дислоцированной на Кавказе, в составе которой они обладали бы определенной автономией в вопросах организации и дисциплины. (21) Одновременно со съездом Компартии Туркестана проходил съезд Дашнакцутюн, где было объявлено, что армянам следует быть на стороне советской власти. При этом особо подчеркивалось, что только таким образом они могут защитить армянскую диаспору в Туркестане и свою родину – Армению от врагов, под которыми открыто подразумевались мусульмане, (22) где бы они не находились. Выступления дашнаков на съезде показали тесную связь между развитием конфликта на южном Кавказе, где был центр их движения, с действиями Дашнакцутюн в Туркестане. Для Дашнакцутюн поддержка советской власти в первую очередь диктовалась его

антимусульманскими настроениями, которые во многом разделяли местные русские коммунисты – руководители Туркестанской АССР, особенно проявившиеся в первые два года их правления в крае.

Но осложнение отношений между большевиками и Дашнакцутюн, вызванное падением большевистской Бакинской коммуны в конце июля 1918 года, в чем немалую негативную роль сыграла позиция дашнаков, оголивших фронт против наступавших на Баку турецких войск, а также поддержка богатой и влиятельной армянской общиной Ашгабата белогвардейского правительства Центрокаспия во главе с генералом Савицким, захватившим власть в Закаспийской области и выведшим ее из под контроля советской власти, где около Красноводска, с его подачи были казнены 26 бакинских комиссаров, способствовали укреплению отношений русских и мусульманских коммунистов Туркестана, чему в немалой мере отвечала политика Москвы, а именно ЦК РКП (б), осудившего русских коммунистов Туркестана за «колонизаторский уклон» и притеснения ими мусульманского населения. Тем не менее, в Фергане русские коммунисты и дашнаки продолжали сотрудничать, поскольку какое-то время советская власть нуждалась здесь в армянских боевых дружинах. Но ситуация постепенно менялась не в пользу Дашнакцутюн, в марте 1919 года на чрезвычайном съезде Советов Туркестана его мусульманские делегаты предложили резолюцию, в которой выдвигалось предложение «обезоружить и расформировать отряд Дашнакцутюн и очистить Красную гвардию от преступного элемента», (23) т.е. фактически объявили дашнаков преступниками. Это предложение было итогом нового союза русских коммунистов, придерживавшихся политики ЦК РКП(б), с мусульманами. Мусульманские коммунисты выдвинули свою резолюцию в знак протеста против запланированного выступления представителя Дашнакцутюн, отказавшись его слушать и настаивая на смене докладчика. В результате не была принята резолюция съезда с участием дашнаков, что было успехом мусульманских коммунистов, хотя все это сопровождалось скандалом. Но и резолюция с требованием разоружения и роспуска армянских частей тоже тогда не прошла.

Однако начало было положено и нападки на дашнаков на последующих съездах Советов и компартии Туркестана, особенно в выступлениях Т. Рыскулова – лидера мусульманских коммунистов, когда были обнародованы факты их преступлений в Фергане, усиливались и дали искомые результаты. В апреле мусульмане-коммунисты на совещании Мусульманского бюро компартии Туркестана осудили сотрудничество со-

ветской власти с Дашнакцутюн, провозгласили необходимость прекратить насилие в Фергане, привлекать на свою сторону мусульманское население и «произвести чистку рядов Красной армии от армянских провокаторов». (24) В мае комиссия ТуркЦИКа приказала армянской общине Ферганы сдать оружие, а частям Красной армии в крае – вывести из своих рядов армянских бойцов. Причем, объявление об этом было сделано 25 мая, а приказ по армии об их разоружении датирован 26 мая. Очевидно, сначала дашнаков вынудили сдать оружие, затем об этом объявили на конференции Мусульманского бюро коммунистов Туркестана и только после этого был отдан официальный приказ о разоружении, чтобы не дать времени дашнакам организовать сопротивление. Еще до выхода этого приказа Т.Рыскулов прибыл в Андижан, долгое время бывший оплотом дашнаков в Туркестане, с большими полномочиями, поскольку он являлся членом Ферганской комиссии. Он докладывал из Андижана в Ташкент о фактах насилия дашнаков над мусульманами, т. е. операция по разоружению была продуманной и готовилась заранее, что свидетельствует о ее сложности. Оказалось, что армянская община Андижана за короткое время получила от советской власти, как минимум, 800 винтовок. Помимо этого, у армянской общины, по словам ее представителей, оставалось на каждого ее члена по пять ружей, револьверы, боеприпасы к ним и даже гранаты. (25) Уже в марте, когда советская власть в Туркестане под давлением ЦК РКП(б) и мусульманских коммунистов впервые обозначила намерение о разоружении дашнакских отрядов, те сначала были настроены защищаться с оружием в руках и выразили готовность покинуть Туркестан. Как бы то ни было, приказ о разоружении дашнаков претворялся в жизнь под контролем ТуркЦИКа, где сравнивали количество сданного оружия с тем, что по достоверным агентурным данным должно было находиться у армянской общины Ферганы. Не все подчинились приказу о сдаче оружия, поэтому комиссия была вынуждена привлечь части Красной армии при проведении обысков в домах членов Дашнакцутюн и прочих сочувствующих этой организации, а если оказывалось сопротивление, то таковых отдавали под суд военного трибунала. У тех армян, кто служил в Красной армии, оружие не изымалось, а только регистрировалось на их владельцев. Опасения, что оружие, находившееся у армян-красноармейцев, попадет в руки их прочих соплеменников, оказались оправданными, что послужило основанием для приказа комиссии командованию Красной армии в Туркестане изгнать из своих рядов всех армян-красноармейцев. Через несколько дней после приказа на первом съезде

Мусульманского бюро было объявлено, что в Андижане, Коканде и Скобелеве, где в основном сконцентрировались армянские боевые дружины дашнаков, их разоружение завершено. (26) Следующим ударом по Дашнакцутюн был роспуск его филиалов в Туркестане под натиском мусульманских коммунистов, которых теперь уже поддерживали, как русские коммунисты Туркестана, так и Москва. Армянам было разрешено объединиться в организацию «Армянское братство», формально новую и другую организацию, которую нельзя было обвинить в связях с партией дашнаков, к этому времени перешедшей на Кавказе, где был центр дашнакского движения, в стан врагов советской власти. (27) Хотя пришлось пойти на компромисс, главные цели, поставленные Т.Рыскуловым, а именно, устранение армянских боевых дружин как автономных военных формирований и роспуск филиалов Дашнакцутюн в Туркестане – были достигнуты. Т.Рыскуловым для деморализации и запугивания армянской общины использовались внушительные военные силы басмача Мадамин-бека, к этому времени обозначившего намерение перейти со своими отрядами на сторону советской власти, который не мог не одобрять стремление Рыскулова разоружить дашнаков – ярых врагов мусульманского населения. При этом лидер мусульманских коммунистов с вниманием относился к действиям Мадамин-бека, так как, в первую очередь, именно для организации переговоров с басмачами ТуркЦИК и отправил его в Фергану, что в итоге обусловило переход отрядов Мадамин-бека на службу советской власти.

И после роспуска Дашнакцутюн в Туркестане мусульманские коммунисты не оставляют без внимания армянские организации. Уже через год в докладе на имя командующего Туркестанским фронтом Красной армии М.В. Фрунзе один из его командиров – заместитель 2-ой Тюркской бригады утверждал, что организация «Армянское общество» ничем не отличается от Дашнакцутюн и предлагал издать распоряжение о запрете ее деятельности. (28)

Что касается армянской диаспоры, то после роспуска Дашнакцутюн в Туркестане некоторые ее представители вступают в ряды компартии Туркестана. Среди известных коммунистов в Туркестане был А.А. Мелкумов, уроженец Нагорного Карабаха, с детства живший в Ашгабате, участник первой мировой и гражданской войн, командир кавалерийской бригады Красной армии, владевший туркменским языком, удостоенный ордена боевого Красного знамени, участвовавший в разгроме отрядов курбаши, бывшего военного министра Османской империи Энвер-паши в 1920-

1921 годах. Он был одним из немногих представителей армянской диаспоры, обладавших доверием среди мусульман – коммунистов и бойцов Красной армии, о чем свидетельствует назначение его командиром Туркменской кавалерийской бригады Туркестанского фронта. Большое влияние на политику советского Туркестана оказывал с 1919 года представитель ЦК РКП(б) в Туркестанской АССР Г.И.Сафаров, выходец из армянопольской семьи, уроженец Санкт-Петербурга, соратник В.И.Ленина, возвратившийся с ним в Россию из эмиграции. Интересно, что он был ярым противником Дашнакцутюн и «колонизаторского» уклона русских коммунистов Туркестана, допускал крайности и перегибы уже в пользу «мусульманских революционных масс», сводивших счеты с русскими переселенцами и армянской диаспорой за «старые обиды». (29) Заметным становится присутствие армян в партийных и карательных органах советского Туркестана, что стало, своего рода «традицией» в советскую эпоху в Средней Азии. Позже, в 30-40-х г.г. XX века Апресян Д.З. и Кобулов А.З. возглавляли органы госбезопасности и внутренних дел Узбекской ССР на должностях наркомов НКВД и НКГБ этой республики, а Л. И. Мирзоян стал первым лицом в Казахской ССР – секретарем ЦК ВКП(б) Казахстана. (30)

В мае 1920 года, когда Т.Рыскулов был вызван в Москву, где В.И.Ленин отверг его предложения и отстранил от власти в Туркестанской АССР, его ярый противник, занимавший пост военного и политического комиссара в Фергане, упомянутый выше Сааков, открыто заявлял, что всех басмачей, в том числе и бывших, перешедших на сторону советской власти, следует расстрелять. Ту же участь он обещал и мусульманским коммунистам Туркестана в своем приказе от 9 мая 1920 года. (31) К этому времени компромисс с мусульманскими коммунистами на прежних условиях стал центру не нужен. Соглашение с Мадамин-беком выглядело уступкой, которую следовало отменить, и последний погиб при неясных обстоятельствах. Представители ЦК РКП(б) дистанцировали мусульманских коммунистов от власти в регионе и вытеснили на периферию политики Т. Рыскулова, вообще убрав его из Туркестана. Вместе с тем, местные русские коммунисты, олицетворявшие «колонизаторский уклон», также не смогли восстановить свои властные позиции в крае, когда для баланса сил Москва привлекла к управлению новую плеяду мусульманских коммунистов – К. Атабаева, Н. Тюрякулова, А. Рахимбаева, более лояльных и подконтрольных центру, чем команда Рыскулова, ставившая целью обретение государственной независимости Туркестана, хотя и под лозунга-

ми коммунизма. Принятие решений в крае переходит к Среднеазиатскому бюро ЦК РКП(б), действовавшему по указаниям из Москвы и опираясь на части Туркестанского фронта Красной армии, во главе которых в разное время были посланцы центра – видные партийные и государственные деятели РСФСР, а затем СССР – Ш. Элиава, Я. Рудзутак, В. Куйбышев, М. Фрунзе, Ф. Голощекин, упомянутый выше Сафаров. Тем не менее, действия Т.Рыскулова по подрыву политических позиций дашнаков в Туркестане были необратимы. Роль и влияние армянской общины в революции в Туркестане как автономного политического фактора сходит на нет, и для этого были объективные причины. Когда поддержка, пусть и немногочисленной, но организованной армянской диаспоры, требовалась русским коммунистам Туркестана в первый год после взятия ими власти в крае, они тогда находились в условиях изоляции от центра и были предоставлены самим себе, при этом оказавшись в окружении враждебного мусульманского большинства в результате своей же собственной политики и не обладая достаточной опорой в крае в лице русской общины, в среде которой не было единства по отношению к власти большевиков. В это время «колонизаторский» курс руководителей советской власти региона, не допускавший к управлению вообще представителей коренного населения, даже мусульманских коммунистов, рассматривая их как врагов, не мог не найти понимания у дашнаков, ставших временными союзниками советской власти. Причем так, до поры до времени, было не только в Туркестане, но и на Кавказе. Но прорыв блокады Дутова и возвращение Туркестана под контроль красной Москвы, временно ориентировавшейся на союз с мусульманскими коммунистами во главе с Т.Рыскуловым, и разрыв ее отношений с Дашнакцутюн на Кавказе, предопределили поражение последних и в Туркестане. И даже после устранения Т.Рыскулова и его приверженцев от власти в Туркестане, на этот раз по инициативе ЦК РКП(б) и В.И.Ленина, похоронивших его «тюркский проект» реформирования Туркестана, при всем присутствии армян на службе в важнейших туркестанских советских учреждениях, возрождение филиалов Дашнакцутюн в регионе, в определенной степени обозначавшего интересы армянской диаспоры, стало невозможным. И в этом, прежде всего, заслуга Т.Рыскулова.

И последнее. Представляется, что армянская община и движение Дашнакцутюн в Туркестане в 1917-1919 годах стали заложниками и жертвами своих антимусульманских настроений, огульно считая всех мусульман повинными в той трагедии, которая произошла с армянами в восточной

Анатолии во время первой мировой войны по вине, как правящей верхушки Османской империи, так и провокаторов из той же Дашнакцутюн. Странная «логика» дашнаков, когда ответственность за страдания армянского народа была возложена на людей, не имевших никакого отношения к этому и живших за тысячи километров от южного Кавказа и Анатолии, лишь потому, что они исповедывали ислам и говорили на родственных турецкому тюркских языках, вызывает вполне понятные эмоции не только у представителей этих народов. Хотя во всех акциях дашнаков в Туркестане явно видна низменная материальная подоплека, когда вооруженное насилие имело корыстную цель наживы за счет наиболее слабых и обездоленных, несмотря на все их лозунги. Подобный курс дашнаков в Туркестане был самоубийственным и для самой армянской диаспоры края, находившейся как «капля в море» подавляющего мусульманского большинства, и привел ее на грань уничтожения. Вместе с тем, не все было однозначно, и отождествлять всю армянскую диаспору с Дашнакцутюн, было бы, не совсем верно, а деятельность А.А.Мелкумова и Г.И. Сафарова наглядно это подтверждает.

Литература:

1.Historia Rossica. Центральная Азия в составе Российской империи. Окраины Российской империи. М., 2008, с.169;

2. Кауфманский сборник. М., 1910, с. 31-45.

3. Там же.

4. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана.- Работы по истории Средней Азии. Том II, ч.1, М., 1963, с. 423, 426.

5. Амирьянц И.А., Григорьянц А.А. Армяне Средней Азии. – Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. М., 1992, ч.1, с.157-169.

6. Российский государственный военный архив (РГВА), фонд 25898, опись 1, дело 2, лл. 64-65.

7. Рыскулов Т Революция и коренное население Туркестана. Ташкент, 1925, с. 107.

8. Новый Туркестан, Ташкент, 1918, № 11, 13, 19.

9. РГВА, там же.

10. Буттино Марко. Революция наоборот. Средняя Азия между падением царской империи и образованием СССР. М., 2007, с. 281.

11. Шаумян Степан. Письма. 1896-1918. Ереван, 1959, с.63-65.

12. Буттино Марко, с. 276. Цит. по: Хасанов М. Фергана после кокандских событий, февраль 1918 г. – март 1919 г. Машинописный текст, 1993. Неопубликованное исследование по материалам КГБ Узбекской ССР.

13. Ферганский областной государственный архив, ф. 121, оп.1, д. 275, лл. 27-28 об.

14. Буттино Марко, с. 285.

15. Российский государственный военный архив (РГВА), фонд 25898, оп. 2, д. 11, л. 82-85 об.

16. Там же, фонд 25898, оп. 1, лл.1283; ф. 100, оп.3, д. 923, л. 158 об;

17. Буттино Марко, с.285.

18. Рыскулов Т, с. 107-109.

19. РГВА, ф. 25859, оп.2, д. 11,с.82-85 об.

20. Наша газета. (Ташкент, 1917-1919). 1918, 22 июня.

21. РГВА, ф. 25898, оп.1, д. 78, с. 207.

22. Наша газета. 1918, 12, 24 и 25 июня.

23.Назаров М.Х. Коммунистическая партия Туркестана во главе защиты Октябрьской революции. 1918-1920 гг. Ташкент, 1969, с. 123.

24. Мусбюро РКП (б) в Туркестане: 1, 2 и 3 Туркестанские краевые конференции РКП, 1919-1920 гг. Ташкент, с. 67-68.

25. РГВА, ф. 25859, оп. 2, д. 11, л. 82-85 об.

26. Мусбюро РКП(б) в Туркестане: 1, 2 и 3 Туркестанские краевые конференции РКП, 1919-1920 гг. Ташкент, с. 10.

27. РГВА, ф. 100, оп.3, д. 923, л. 158 об.

28. Там же.

29. Сафаров Г Колониальная революция. Опыт Туркестана. М., 1921.

30. Левон Мирзоян в Казахстане. Сборник документов и материалов (1933-1938 гг.). Алматы, 2001, с.3-9.

31. РГВА, ф. 1075, оп.2, д. 29, с. 21.

Почекаев Р. Ю.,

к. юрид. наук, доцент, зав. кафедрой теории и истории права и государства Санкт-Петербургского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Санкт-Петербург, Россия

О СООТНОШЕНИИ «ЧИНГИЗИДСКОГО» И МУСУЛЬМАНСКОГО ПРАВА В ХАНСТВАХ СРЕДНЕЙ АЗИИ XVI – НАЧАЛА XX ВВ.

(к постановке проблемы)

В результате монгольских завоеваний возникли Великая Монгольская империя и выделившиеся из ее состава государства имперского типа (Золотая Орда, Чагатайский улус, позднее – империя Тимуридов), в которых сложилось своеобразное «чингизидское» право. Эту правовую систему, существовавшую в упомянутых государствах в XIII-XV вв., можно охарактеризовать как имперскую: Великая Яса Чингисхана играла в них роль юридического акта высшей юридической силы, и все остальное законодательство не должно было противоречить ей, а также ханским указам – ярлыкам. Мусульманское право (шариат) в этот период играло роль «локального» законодательства, поскольку, в отличие от Ясы, имевшей общегосударственное значение, применялось лишь в тех районах тюрко-монгольских государств, в которых преобладало мусульманское население. Даже после того, как ислам был объявлен и в Золотой Орде, и в Чагатайском улусе государственной религией, позиции имперского законодательства были поколеблены лишь отчасти.[500]

Однако с распадом государств имперского типа во второй половине XIV-XV вв. имперское законодательство утратило свою актуальность, и во многих государствах, возникших на обломках Золотой Орды и Чагатайского улуса, но издавна обладавших развитыми мусульманско-правовыми традициями, шариат вновь стал основной правовой системой, существовавшей, впрочем, параллельно с обычным правом – адатом. К числу этих государств можно отнести и среднеазиатские ханства – Бухарское и Хи-

[500] См. подробнее: Почекаев Р. Ю. Особенности формирования и эволюции правовой системы Улуса Джучи // Тюркологический сборник. 2005: Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006. С. 313-314.

винское, возникшие в начале XVI в., и Кокандское, ставшее ханством в начале XVIII в.

Правовые аспекты истории этих государств до сих пор изучались весьма неравномерно. Прежде всего, следует отметить, что вопросы правового развития этих государств затронуты преимущественно в отчетах российских чиновников, либо же в общих трудах по истории, либо всего региона и отдельных его стран (например, Узбекистана). К числу таких исследований можно отнести многочисленные работы В. В. Бартольда, А. Ю. Якубовского, А. А. Семенова, Р. Г. Мукминовой (которые нередко публиковали не только исследования, но и тексты обнаруженных ими документов, в т. ч. и правового характера) и др. Из специальных же работ, посвященных комплексному анализу права ханств Средней Азии нам известны лишь монография Ю. Ф. Лунева.[501]

Однако ряд элементов прежнего чингизидского права сохранился и в этих государствах, из которых первые два являлись преемниками как Чагатайского улуса, на территории которого находились, так и Золотой Орды, выходцами из которой являлись представители их правивших династий.[502] Естественно, верховенство «чингизидского» права и его имперский характер оказались утрачены в результате распада вышеупомянутых государств – преемников Монгольской империи. Поэтому «чингизидское» право, применявшееся в среднеазиатских ханствах, можно определять уже не как имперское, но как ханское.

Насколько нам известно, до сих пор влияние «чингизидского» (ханского) права на правовое развитие ханств Средней Азии рассматривалось довольно подробно только в одном аспекте – государственно-правовом. Ряд исследователей большое внимание уделил вопросам легитимации ханской власти в Бухаре, Хиве и Коканде, выяснив, что происхождение от Чингисхана и некоторые политико-государственные традиции прежних чингизидских государств весьма широко использовались в этих ханствах. В частности, о соотношении чингизидского и мусульманского права в Бухарском ханстве писали А. фон Кюгельген,[503] О. А. Соловьева[504] и

[501] Лунев Ю. Ф. Государство и право узбекских ханств с XVI по XIX века. М., 2004. Во введении автор приводит подробный обзор работ, в которых, в той или иной степени, рассматривались правовые вопросы истории ханств Средней Азии XVI-начала XX вв. (с. 7-10).

[502] См., напр.: Почекаев Р. Ю. Держава Шайбани-хана – джучидское государство в Чагатаевом улусе? // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сборник материалов Международной научной конференции. Алматы, 23-24 апреля 2009 г. Алматы, 2010. С. 197-203.

[503] Кюгельген А. фон. Легитимация среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII-XIX вв.). Алматы, 2004.

[504] Соловьева О. А. 1) Поведенческий символ власти и политическая социализация (Бухар-

А. К. Алексеев.[505] Отдельные вопросы легитимации власти ханов Хивы рассмотрены в новой работе М. Ниязматова.[506] Соотношение «чингизидского» и мусульманского элементов в статусе ханов и государственно-правовых традициях Кокандского ханства подробно проанализировано в недавних монографиях Т. К. Бейсембиева[507] и Б. М. Бабаджанова.[508] Кроме того, следует упомянуть коллективную монографию «Россия – Средняя Азия», в которой также кратко освещены принципы легитимации власти среднеазиатских ханов в XVIII-начале XX вв.[509]

Однако «чингизидское» право сохраняло актуальность не только в государственно-правовой сфере, но и в других сферах правоотношений, которые до сих пор практически не привлекали внимания исследователей. В рамках настоящей статьи автор намерен кратко охарактеризовать соотношение «чингизидского» и мусульманского права в различных отраслях права в рассматриваемый период. Соответственно, мы не будет рассматривать государственно-правовую сферу, которая, как отмечалось выше, является, пожалуй, наиболее полно исследованной в этом отношении, а обратимся к анализу роли «чингизидского» права в других сферах.

Одной из наиболее важных была сфера государственного управления. В этой сфере «чингизидские» правовые традиции применялись весьма широко, наравне с шариатскими. Прежде всего, обратимся к органам высшей власти каждого из этих ханств. Наряду с традиционными мусульманскими должностями (визирь, диван-беги, мунши и пр.) в каждом ханстве существовали также высшие сановники, статус которых был унаследован от прежних чингизидских государств. В Бухарском ханстве такая должность называлась аталык, а в Бухарском эмирате – кушбеги;[510] в Хиве ана-

ский эмират XIX – начала XX вв.) // Журнал социологии и антропологии. 2001. Т. IV. № 4. С. 103-114; 2) Лики власти Благородной Бухары. СПб., 2002.

[505] Алексеев А. К. 1) Политическая история Тукай-Тимуридов: По материалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар. СПб., 2006; 2) Йаса и ислам: особая модель функционирования административно-правовых институтов ханств Мавераннахра // Рахмат-наме: Сб. статей к 70-летию Р. Р. Рахимова. СПб., 2008. С. 37-46.

[506] Ниязматов М. Поиск консенсуса. Российско-хивинские геополитические отношения в XVI – начале XX в. СПб., 2010.

[507] Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. Исследование по источниковедению Средней Азии XVIII-XIX веков. Алматы, 2009; см. также: Бейсембиев Т. К. Возрождение чагатайской государственной идеи в Мавераннахре (конец XVIII – начало XIX вв.) // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы Международного круглого стола. Алматы, 2004. С. 97-114.

508 Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио; Ташкент, 2010.

[509] Россия – Средняя Азия. Т. 1. Политика и ислам в конце XVIII-начале XX. М., 2011. С. 12-56.

[510] См.: Семенов А. А. Бухарский трактат о чинах и званиях и об обязанностях их носителей их в средневековой Бухаре // Советское востоковедение. Т. 5. М.; Л., 1948. С. 145; Семенов А. А. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского хан-

логичный пост занимал инак (позднее – эмир ал-умара или кушбеги),[511] а в Кокандском ханстве – амир-и лашкар.[512]

Эти должности мы не найдем в «чингизидском» праве ранее существовавших государств, однако по статусу их обладатели стали правопреемниками бекляри-беков – обладателей высшей должности в государствах Чингизидов ранее.[513] Нередко бекляри-беки фактически (а иногда даже формально) являлись соправителями ханов.[514]Система соправительства хана и бекляри-бека являлась одной из административно-правовых традиций в чингизидских государствах.[515] Аналогичным образом, обладатели высших должностей в среднеазиатских ханствах также становились фактическими соправителями или регентами (временщиками) при ханах.[516] Роль и значение этих наследников прежних чингизидских сановников лучше всего подтверждает тот факт, что в среднеазиатских ханствах эти всемогущие временщики могли по своей воле назначать и свергать ханов. Более того, в Бухаре аталык Мухаммад-Рахим Мангыт в 1756 г, а в Хиве инак Ильтузар Кунграт в 1804 г. свергли законных ханов-Чингизидов и сами приняли ханские титулы!

Следующий важный аспект административного права, в котором нашли отражение «чингизидские» правовые традиции – сочетание различных систем управления: оседлым и кочевым населением. В результате монгольского завоевания в XIII в., а затем и узбекского в начале XVI в. на территории среднеазиатских ханств (традиционно считавшихся земледельческим регионом) проживало значительное количество представителей как оседлого, так и кочевого образа жизни. Управление в оседлых

ства позднейшего времени // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. II. Сталинабад, 1954. С. 53-57.

[511] Ниязматов М. Поиск консенсуса. С. 103-104.

[512] Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 160.

[513] Отметим, что и в среднеазиатских ханствах в рассматриваемый период титул бекляри-бека существовал, но его значение сильно снизилось: по сравнению с Золотой Ордой и постордынскими государствами им обладали не высшие сановники, а наместники Ташкента (в Кокандском ханстве) или даже родовые старшины каракалпаков, туркмен и узбеков, подчиненные хакимам (в Хивинском ханстве), см.: Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 160-16, 256.

[514] См. подробнее: Трепавлов В. В. Улусный субстрат и имперский суперстрат: поиск «ядра» кочевой государственности // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 2. Улан-Удэ, 2005. С. 83; Почекаев Р. Ю. Право Золотой Орды. Казань, 2009. С. 98-99.

[515] См.: Трепавлов В. В. 1) Государственный строй Монгольской империи XIII в. (проблема исторической преемственности). М., 1993. С. 87-91; 2) История Ногайской Орды. М., 2001.

[516] См., напр.: Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 265-270, 281-287; Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 102, 116; Арапов Д. Ю., Котюкова Т. В. «Прогресс Бухарского ханства зависит исключительно от России». Докладная записка Е. К. Михайловского. 1912 г. // Исторический архив. № 3. 2006. С. 133.

областях традиционно строилось на основе мусульманского права: ими управляли чиновники, занимавшие должности в соответствии с исламской правовой традицией, которые осуществляли свои функции на основании шариата. Совершенно иначе строилось управление в кочевых областях. Несмотря на то, что кочевники также считались мусульманами, их приверженность к религии зачастую была только номинальной, а многочисленность и воинственность заставляли считаться с ними ханские власти и использовать более привычные для них традиции управления, которые издавна существовали в Великой Степи и впоследствии были включены в «чингизидское» право.

В результате, в то время как в оседлых областях управляли чиновники, назначаемые ханами, кочевыми племенами управляли собственные эмиры и беки, которые, в соответствии с «чингизидским» правом, были инкорпорированы в административную систему. Они занимали различные государственные должности (зачастую формально), а предводитель самого влиятельного, в тот или иной период, племени становился высшим сановником – вышеупомянутым аталыком, инаком, кушбеги, амир-и лашкар и пр. Не случайно племенные вожди узбеков неоднократно подчеркивали, что они являются «остатками племен Чингисхана»,[517] т. е. следуют его традициям в политической и административной сфере, а такой традицией являлся трайбализм, который характерен и для современного Востока. Не удивительно, что ханы, стремившиеся укрепить свою власть (а это можно было сделать, только опираясь на нормы шариата), нередко назначали высшими администраторами не представителей местного населения, а иностранных сановников, в т. ч. даже иранских шиитов![518]

Нормы и принципы «чингизизма» весьма ярко проявились и в сфере законотворчества.[519] В Бухаре, Хиве и Коканде широко применялись нормы шариата, сложившиеся в мусульманском мире еще в X в. В большом почете были правовые комментарии средневековых мусульманских законоведов,[520] кроме того, по различным вопросам местные авторитетные законоведы и богословы высказывали свои суждения, оформлявши-

[517] См.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 415.

[518] Россия – Средняя Азия. С. 24, 26-29.

[519] Ю. Ф. Лунев кратко отметил, что, помимо норм шариата и адата, в узбекских ханствах применялись также акты ханов и местных правителей (Лунев Ю. Ф. Государство и право узбекских ханств… С. 46-48), но далее к анализу этих источников права фактически не обращался.

[520] Вплоть до начала XX в., в частности, широко применялась т. н. «Хидоя» Бурхануддина Маргинани – комментарий мусульманского права ханифитского толка, составленный еще в XII в., но сохранявший популярность и актуальность даже столетия спустя.

еся в виде фетв, рисале, ривайятов и т. д. Однако наряду с ними сохранялась «чингизидская» традиция издания ханами ярлыков, являвшихся актами высшей юридической силы, а областными наместниками – собственных актов в пределах своей компетенции. Ханы, обладавшие реальной властью, могли издавать акты по любому поводу, в т. ч. вторгаясь в сферу, которая традиционно регламентировалась нормами шариата. Любопытно отметить, что ханские ярлыки, унаследованные от Монгольской империи, Золотой Орды, Чагатайского улуса, издавались вплоть до начала XX в., сохраняя при этом правила оформления, устойчивые формулировки и т. д.[521]

Соответственно, ханская воля нередко доминировала над нормами ислама, в т. ч. и в судебной сфере. Так, например, судебное решение, вынесенное на основе шариата по одному делу, не устроило Мухаммада Шайбани-хана, основателя Бухарского ханства, и он «велел поступать по установлению Чингисхана», по «ясе Чингизхановой». Лишь некоторое время спустя придворные правоведы сумели обнаружить мнение авторитетного факиха, которое, в принципе подтверждало это решение, принятое в соответствии с нормами «чингизидского права».[522] Ханы заставляли улемов принимать решения в своих интересах, причем нередко эти решения могли быть прямо противоположными – так, например, во время похода бухарского эмира Насруллы против Коканда в 1843 г. бухарские улемы приняли ривайат в пользу его похода, а кокандские улемы – фетву, объявляющую противостояние Насрулле газатом.[523] Нельзя не увидеть в этих примерах продолжение «чингизидских» традиций о верховенстве хана над законом и даже над религией. Кроме того, назначение на все значительные духовные должности (калан, кази, закятчи/мехремы, раисы, мухтасибы) происходило также по ханской воле – на основании соответствующих ярлыков.[524]

Впрочем, следует отметить, что подобную роль в законодательной сфере монархи играли не только в государствах Чингизидов – она вообще

[521] Известен, в частности, ярлык бухарского эмира Сейида Алим-хана от 1917 г. о назначении мухтасиба (см.: Петров Н. П. Бухарский мухтасиб в начале XX века // Проблемы востоковедения. № 1. 1959. С. 139-142), а также ярлыки хивинских ханов рубежа XIX-XX вв. о продаже государственных земель (см.: Абдурасулов У. К вопросу о безусловном частном землевладении в Хивинском ханстве XVIII-XIX вв. // Тошкент шахрининг 2200 йиллик юбилейига багишланади. Тошкент, 2009. С. 115)

[522] Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михман-наме-йи Бухара («Записки бухарского гостя»). М., 1976.. С. 59-60.

[523] См.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 405-406.

[524] См.: Логофет Д. Н. Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние. СПб. 1909. С. 33; Ниязматов М. Поиск консенсуса. С. 113.

характерна для тюркских государств Евразии, включая и те, где ислам занимал явно доминирующие позиции. Так, в знаменитой поэме «Кутадгу билик» («Благодатное знание), написанной в XI в. сановником державы Караханидов Юсуфом Баласагуни, весьма последовательно описываются законодательные прерогативы государей.[525] В Османской империи, являвшейся главным оплотом ислама, султаны весьма активно занимались правотворчеством, и их законодательство (канун) имело не меньшее значение, чем шариат и обычное право (орфи).[526] Это дает еще одно основание для вывода о том, что «чингизидское» право явилось очередным этапом в развитии правовой системы тюрко-монгольских народов Евразии, испытав значительное влияние права прежних народов и государств.

«Чингизидское» право активно задействовалось и в налоговой сфере. Формально налоги в Бухарском, Хивинском и Кокандском ханствах взимались на основе шариата. Однако весьма часто ханы своими ярлыками устанавливали дополнительные налоги, а ряд налогов могли устанавливать также и местные эмиры. При этом вид и размер налога также, по свидетельству современника, определялся ханом по собственному усмотрению.[527] Например, бухарский эмир Музаффар ввел налог на войну с русскими в размере 1,5% от стоимости товара; хотя этот налог формально являлся не систематическим, а установленным в связи с конкретными обстоятельствами, он вскоре превратился в постоянный и действовал вплоть до падения Бухарского эмирата (т. е. когда война с русскими уже давно завершилась).[528] Кокандские ханы весьма вольно обращались с суммами, поступавшими от сбора налогов, предназначенных на нужды верующих – в частности, с закятом и ушром, расходуя их по своему усмотрению.[529]

В некоторых случаях в налоговых правоотношениях наблюдалось прямое противодействие шариату с апеллированием к нормам «чингизидского права». Так, например, хивинские туркмены неоднократно восставали и отказывались платить харадж, ханам приходилось их заново завоевывать и вновь облагать мусульманскими налогами;[530] аналогичным

[525] Юсуф Баласагунский. Благодатное знание М., 1983. С. 49, 88, 141.

[526] См.: Айдын М. А. Право в Османском государстве // История Османского государства, общества и цивилизации. М., 2006. С. 325-328.

[527] Логофет Д. Н.Страна бесправия. С. 47-48.

[528] Семенов А. А. Очерк поземельно-податного и налогового устройства б. Бухарского ханства // Труды Средне-Азиатского Государственного Университета. Серия II. Orientalia. Вып. 1. Ташкент, 1929. С. 48. См. также: Лунев Ю. Ф. Государство и право узбекских ханств… С. 99.

[529] См.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 606-607.

[530] Атдаев С. Д. Туркмены Хивинского ханства в XVIII веке. Казань, 2010. С. 49.

образом в XIX в. киргизы Кокандского ханства неоднократно отказывались платить налоги в соответствии с шариатом, ссылаясь, что ни адат, ни «чингизидские» традиции не предусматривают их уплаты.[531] Кокандский хан Мадали своим указом освободил племя ногаев от уплаты хараджа;[532] другой кокандский же хан Худояр практиковал передачу права взимать шариатские налоги с населения откупщикам (также известная еще со времен Монгольской империи ханская политика). Не удивительно, что среднеазиатское духовенство старалось всячески бороться против подобных злоупотреблений, корни которых шли из чуждого ему «чингизидского» права![533]

Значительное влияние «чингизидское» право имело и в земельно-правовой сфере. Согласно принципам шариата, собственником земли является Аллах, а главным распорядителем – монарх, которому Аллах дарует власть. Этот принцип в тюрко-монгольских государствах вполне органично сочетался с «чингизидским» принципом, согласно которому все земли в государстве являлись собственностью рода Чингисхана, и монарх также являлся их верховным распорядителем. Поэтому не приходится удивляться, что монархи в среднеазиатских ханствах, опираясь на оба эти принципа, имели значительные полномочия по распоряжению земельными владениями, включая даже частные владения - мульки.

Прекрасным подтверждением сочетания мусульманских и «чингизидских» норм в земельном праве являются ханские ярлыки. Прежде всего, сам факт, что мульки (безусловная частная собственность в соответствии с нормами шариата) закреплялись на основании ханских ярлыков: например, в Хивинском ханстве имелась особая категория земель – «ярлык-и-мульк», которая приобреталась в собственность феодалами среднего уровня и продолжала оставаться под контролем ханской власти.[534] В хан-

[531] См.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 286.

[532] Семенов А. А. Очерк поземельно-податного и налогового устройства… С. 10.

[533] Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 605-609. Стоит, впрочем, отметить, что борьба мусульманского духовенства с «чингизидскими» налогами велась регулярно и с переменным успехом. Так, например, упорно боролся с «чингизовым наследием» в налоговой сфере известный среднеазиатский духовный деятель Ходжа Ахрар (см.: Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходже Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 55), однако в начале XVI в. Шайбаниды восстановили «чингизидскую» налоговую систему в Бухаре (см.: Лунев Ю. Ф. Государство и право узбекских ханств… С. 100). Крымское духовенство в середине XVII в. резко выступило против хана Бахадур-Гирея, попытавшегося восстановить тамгу – один из наиболее употребительных налогов в монгольскую имперскую эпоху (см.: Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской порты до начала XVIII в. М., 2005. С. 380, 386).

[534] См.: Ниязматов М. Поиск консенсуса. С. 82.

ских же ярлыках можно наблюдать весьма причудливое сочетание форм земельной собственности, статус которой регулировался нормами и шариата, и «чингизидского» права. Например, в ярлыке бухарского хана Убайдаллаха I от 945 г. х., в котором хан руководствуется «украшающими шариат помыслами», упоминается «чингизидское» пожалование в суюргал должности шейх-ал-ислама некоему Камалдин-шайхиму с соответствующими земельными владениями.[535] Аналогичным образом, в ярлыке бухарского же хана Абдаллаха II 980 г. х., пожалованном Калан-ходже, упоминается, что тот является обладателем и мулька (земельная собственность в мусульманском праве), и «чингизидского» суюргала (владение, даруемое за службу и снабженное различными иммунитетами – налоговым, административным, судебным).[536]

Надо сказать, что некоторые среднеазиатские государи старались всячески сократить число частных владений, статус которых определялся мусульманским правом. Наиболее часто страдали владетели мульков – особенно тех, которые обладали налоговым иммунитетом (мульк-и ху рр). Так, например, правители позднесредневековых среднеазиатских государств (особенно Бухарского эмирата) неоднократно пересматривали права владельцев мульк-и хурр, упраздняя одни владения и сокращая привилегии других.[537] Нельзя не увидеть в подобных действиях отражение «чингизидской» традиции, согласно которой каждый новый хан, вступая на престол, пересматривал пожалования своих предшественников и мог либо подтвердить, либо отменить их.[538]

Кроме того, в течение ряда веков продолжали сохранять свое значение такие специфические формы иммунитетных землевладений монгольского происхождение как тарханы и куруки. Так, известны тарханные ярлыки еще хивинских ханов XVIII в. Ильбарса (1728) и Нурали (1767), которые подтверждали налоговый иммунитет земельных владений потомков Надр-Мухаммад-шайха, возводившего свой род к пророку Мухаммаду.[539] Куруки же использовались тюрко-монгольскими правителями еще в XIX в., поскольку представляли собой весьма удобное средство для увеличе-

[535] Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Сост.: С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин. Алма-Ата, 1969. С. 488-490.

[536] Ахмедов Б. А. Роль джуйбарских ходжей в общественной жизни Средней Азии XVI-XVII веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 23-24.

[537] Лунев Ю. Ф. Государство и право узбекских ханств… С. 119-120.

[538] См. подробнее: Почекаев Р. Ю. Право Золотой Орды. С. 59

[539] Абдурасулов У. К вопросу о безусловном частном землевладении… С. 116-117.

ния земельных владений ханов. Так, например, еще кокандский хан Худояр, правивший в середине XIX в. весьма широко пользовался правом превращения тех или иных земельных участков в куруки, захватывая то острова-отмели, то общинные пастбища.[540]

Таким образом, как видим, «чингизидское» право играло значительную роль в самых различных сферах правоотношений в среднеазиатских ханствах XVI – начала XX вв. Несомненно, более подробный анализ его значения в каждой из этих сфер, равно как и соотношение его не только с мусульманским, но и с обычным правом представляется весьма перспективным направлением дальнейших исследований.

Список источников и литературы:

Арапов Д. Ю., Котюкова Т В. «Прогресс Бухарского ханства зависит исключительно от России». Докладная записка Е. К. Михайловского. 1912 г. // Исторический архив. № 3. 2006. С. 124-139.

Абдурасулов У. К вопросу о безусловном частном землевладении в Хивинском ханстве XVIII-XIX вв. // Тошкент шахрининг 2200 йиллик юбилейига багишланади. Тошкент, 2009. С. 113-118.

Айдын М. А. Право в Османском государстве // История Османского государства, общества и цивилизации. М., 2006. С. 323-370.

Алексеев А. К. Йаса и ислам: особая модель функционирования административно-правовых институтов ханств Мавераннахра // Рахмат-наме: Сб. статей к 70-летию Р. Р. Рахимова. СПб., 2008. С. 37-46.

Алексеев А. К. Политическая история Тукай-Тимуридов: По материалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар. СПб., 2006.

Атдаев С. Д. Туркмены Хивинского ханства в XVIII веке. Казань, 2010.

Ахмедов Б. А. Роль джуйбарских ходжей в общественной жизни Средней Азии XVI-XVII веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 16-31.

Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио; Ташкент, 2010.

[540] Троицкая А. Л. Материалы по истории Кокандского ханства XIX в. М., 1969. С. 7; Дробышев Ю. И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник. 2003/2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005. С. 41.

Бейсембиев Т. К. Возрождение чагатайской государственной идеи в Мавераннахре (конец XVIII – начало XIX вв.) // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы Международного круглого стола. Алматы, 2004. С. 97-114.

Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. Исследование по источниковедению Средней Азии XVIII-XIX веков. Алматы, 2009.

Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходже Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 47-63.

Дробышев Ю. И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник. 2003/2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005. С. 30-47.

Кюгельген А. фон. Легитимация среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII-XIX вв.). Алматы, 2004.

Логофет Д. Н. Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние. СПб. 1909.

Лунев Ю. Ф. Государство и право узбекских ханств с XVI по XIX века. М., 2004.

Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Сост.: С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин. Алма-Ата, 1969.

Ниязматов М. Поиск консенсуса. Российско-хивинские геополитические отношения в XVI – начале XX в. СПб., 2010.

Петров Н. П. Бухарский мухтасиб в начале XX века // Проблемы востоковедения. № 1. 1959. С. 139-142.

Почекаев Р. Ю. Держава Шайбани-хана – джучидское государство в Чагатаевом улусе? // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сборник материалов Международной научной конференции. Алматы, 23-24 апреля 2009 г. Алматы, 2010. С. 197-203.

Почекаев Р. Ю. Особенности формирования и эволюции правовой системы Улуса Джучи // Тюркологический сборник. 2005: Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006. С. 301-322.

Почекаев Р. Ю. Право Золотой Орды. Казань, 2009.

Россия – Средняя Азия. Т. 1. Политика и ислам в конце XVIII – начале XX. М., 2011.

Семенов А. А. Бухарский трактат о чинах и званиях и об обязанностях их носителей их в средневековой Бухаре // Советское востоковедение. Т. 5. М.; Л., 1948. С. 138-154.

Семенов А. А. Очерк поземельно-податного и налогового устройства б. Бухарского ханства // Труды Средне-Азиатского Государственного Университета. Серия II. Orientalia. Вып. 1. Ташкент, 1929.

Семенов А. А. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. II. Сталинабад, 1954.

Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской порты до начала XVIII в. М., 2005.

Соловьева О. А. Лики власти Благородной Бухары. СПб., 2002.

Соловьева О. А. Поведенческий символ власти и политическая социализация (Бухарский эмират XIX – начала XX вв.) // Журнал социологии и антропологии. 2001. Т IV. № 4. С. 103-114.

Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. (проблема исторической преемственности). М., 1993.

Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М., 2001.

Трепавлов В. В. Улусный субстрат и имперский суперстрат: поиск «ядра» кочевой государственности // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 2. Улан-Удэ, 2005. С.71- 84.

Троицкая А. Л. Материалы по истории Кокандского ханства XIX в. М., 1969.

Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михман-наме-йи Бухара («Записки бухарского гостя») / Пер., пред., прим. Р. П. Джалиловой. Под ред. А. К. Арендса. М., 1976.

Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Подг. изд. С. Н. Иванова. М., 1983.

Боранбаева А. Ж.,
КазНУ имени аль-Фараби, Казахстан, г.Алматы

ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА В РАСПРОСТРАНЕНИИ ИСЛАМА И ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ В КАЗАХСТАНЕ

Лингво-культурные связи ираноязычных и тюркоязычных народов имеют длительную и насыщенную событиями историю. Персидские заимствования начали проникать в казахский язык еще до исторических контактов иранских и тюркских народов, в доисламский период. Да и собственно вопрос о том, на каком языке говорили племена, населявшие в древности территорию нынешнего Казахстана, до сих пор является спорным.

Разнообразные племена, обитавшие в евразийском пространстве, вступали в разного рода взаимоотношения, имея постоянные языковые и культурные контакты. Отношения между арабскими и тюркскими народами возникают, по мнению ученых, с началом распространения ислама. Иранские же и тюркские этносы, благодаря своему многовековому соседству, имели между собой непосредственные контакты. В казахском языке отсутствуют эквиваленты некоторых персидских терминов, особенно в бытовой и хозяйственной сфере, что является свидетельством их заимствования и усвоения в древние времена. (1, 11) Подтверждает данный факт и обилие иранской лексики в таких сферах оседлого хозяйства, как земледелелие, садоводство и огородничество, прикладное искусство.

С III в.н.э. представители восточной ветви иранских языков - согды поселяются на землях Жетысу и Восточного Туркестана. В доисламский период Согд играл значительную роль в экономической и культурной жизни Средней Азии. Через Согд проходили важные торговые пути в Индию (через Балх) и Китай (через Восточный Туркестан). Наиболее значительным среди них был Великий Шелковый путь, связывавший Китай со Средиземноморьем. (2,233) Расселившись вдоль Великого Шелкового пути, согды контролировали торговлю на его караванных дорогах. Таким образом, согдийский язык становится международным языком торговли. Согдийские названия и сегодня встречаются в топонимике Южного Казахстана. (1, 18)

Как уже говорилось, вполне реальным представляется проникновение персидского языка в Среднюю Азию в доисламский период. Основанием для этого служит переселение в регион бежавших в VI-VII вв. из Ирана многочисленных последователей пророка Мани. Свои записи они вели на персидском языке, используя манихейский алфавит.

Предположительно в 71 году хиджры в местности Нахаван произошла последняя битва между иранцами и арабами, названная в арабских источниках «фотҳ-ол фотуҳ». Последний сасанидский падишах Йаздегерд III потерпел в этой битве поражение, и Иран полностью вошел в состав Арабского халифата. (3, 31) В 81 году хиджры арабский язык был объявлен государственным языком халифата и подвластных ему территорий. (3, 258) С этого времени в научных исследованиях нормой становится написание трудов именно на арабском языке.

В VII-X вв. в Арабском халифате формируется так называемая «Арабская культура» - средневековая культура, сложившаяся в процессе культурного взаимодействия арабов и завоёванных ими народов Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Юго-Западной Европы. В XII-XIII вв., во времена правления династии Аббасидов, арабская культура переживала эпоху своего расцвета, широко распространяясь на Восток и Запад. Арабская культура являлась, по сути, синтезом культур всех народов, принявших ислам: арабов, персов, тюрок, части индийцев и др. Арабский халифат породил, таким образом, общую для всех арабо-мусульманскую культуру, вобравшую в себя лучшие образцы культуры народов, населявших его.

Широкому распространению персидского языка в Мавераннахре способствовало его вхождение в состав Арабского халифата. Его жители, приняв ислам, вступили в экономические и культурные отношения с другими народами халифата. Персидский язык явился одним из важнейших посредников в распространении ислама в Мавераннахре. Выйдя за границы таких крупнейших административных, экономических и культурных центров Хорасана, как Мерв и Балх, персидский язык со временем вытесняет местные языки Мавераннахра – согдийский, бактрийский и тохарский. В IX-X вв. жители Самарканда, Бухары и других крупных городов региона уже массово говорят на персидском языке. (2, 242)

Как единое целое Арабский Халифат существовал недолго, в течение IX-X веков происходит постепенный распад его на ряд халифатов и эмиратов. Но все территории, входившие ранее в состав Халифата, продолжали оставаться мусульманскими. В IX веке местные иранские династии Тахиридов (821-873), Сафаридов (873-903) и Саманидов (875-999)

постепенно добиваются своей независимости от Халифата. В этих государствах, расположенных на землях Хорасана, Систана и Мавераннахра, персидский язык и персоязычная литература начинают вытеснять арабский язык. В государстве Саманидов персидский язык становится официальным языком. Саманиды оказывают широкую поддержку распространению ислама, персизации и развитию персидского языка и литературы на нём, изначально поэтической. В Бухаре группа поэтов во главе с Рудаки своим творчеством закладывает основы классической персидской поэзии. (2, 263) Персидский язык распространяется на всём пространстве востока иранского мира и быстро вытесняет восточно-иранские языки.

Если в исламском мире до XIII века арабский язык был общепризнанным, главенствующим языком, то во второй половине XIII века его место начинает занимать персидский язык. Он выходит на приоритетные позиции в поэзии, богословской литературе, жизнеописании правителей, становится языком делопроизводства и художественной литературы. Персидский становится, наряду с арабским, языком ислама, да и сам ислам намного перерос свою арабскую основу, превратившись в многонациональную и многоязычную культуру и религию. Особая роль в этом отводится Ирану, издревле стоявшему на перекрестке древних цивилизаций и культур. Он являлся своеобразным мостом между Римом и Византией на западе и Центральной Азией, Индией и Китаем на востоке. Иранская цивилизация сыграла огромную роль в развитии и распространении мусульманской культуры.

Влияние и авторитет персидского языка настолько сильны, что он становится популярным и за пределами Хорасана, Мавераннахра, Западного Ирана. В Афганистане, Северной Индии и Малой Азии создаются прекрасные литературные произведения на персидском языке. В некоторых мусульманских государствах Северной Индии персидский язык до середины XIX века являлся официальным и литературным языком. (2, 267) Если провести аналогии с европейскими языками, то по степени влияния в ареале исламской цивилизации арабский язык сравнивают с латинским, а персидский – с французским и итальянским. (4, 663)

Сам находившийся под сильным влиянием арабского языка, персидский язык сыграл важную посредническую роль в процессе внедрения арабских элементов в тюркские языки. Представитель тюркских языков – казахский, находящийся вне лингвогеографического ареала арабского языка, испытал не прямое его влияние, а опосредованное, через персидский язык

Таким образом, тюрки через Иран знакомятся с арабами, арабским языком и арабской культурой. И хотя тюркоязычные этносы - предшественники казахского народа не имели прямых контактов с арабами, начиная с VII века, арабская религиозная литература получает широкое распространение через произведения устного народного творчества: кисса и дастаны, оказывая тем самым сильное воздействие на формирование духовности и культуры казахов. Проповедники ислама призывали к грамотности, к чтению, к просвещению. По мнению А.Жиекбаевой, арабизмы в казахском языке, в основном, относятся именно к сфере нематериальной культуры.

Одной из характерных черт средневековой арабской культуры является исключительная любовь к книге. В арабо-мусульманском мире утвердился высокий престиж грамоты и книги. Культ знания, царивший в арабо-мусульманской культуре, способствовал развитию библиотечного дела. В VIII – IX веках основываются библиотеки, получившие название «сокровищницы мудрости». Прообразом всех библиотек стала библиотека «Дома мудрости» в Багдаде, являвшемся столицей Арабского Халифата. Библиотеки открывались и частными лицами-книголюбами: известными поэтами, придворными. Значительные личные книжные собрания были у многих философов, астрономов, врачей, законоведов-теологов. Книжные собрания образуются и при мечетях. С книгой был тесно связан характер образования в арабо-мусульманском мире: помимо овладения грамотой оно состояло в совместном с учителем чтении, разборе, толковании, заучивании наизусть книги. Наиболее распространённым местом обучения была мечеть, в свободные от молитвы часы здание мечети могло использоваться для всяких сходов, собраний. Поэтому мечеть стала почти повсеместно начальной школой. Крупные мечети при наличии достаточного количества преподавателей и книг становились местом, где получали основательное образование. В стенах мечети велось преподавание мусульманского богословия и права.

Ислам глубоко и серьезно трансформировал мировоззрение, жизненный уклад, нравственные нормы и идеалы, психологию, семейные отношения, общественные учреждения, модель поведения и менталитет народов, принявших его. Ислам породил «исламскую цивилизацию», объединил всех мусульман в «Исламский мир». Между государствами Исламского мира расширяются дипломатические, военные, торговые отношения. Немаловажную роль в расширении контактов играют хаджи и путешествия «за знаниями».

Укрепление ислама в Центральной Азии происходило в основном тремя путями: во-первых, стараниями местных правителей, особенно во время правления Тахиридов и Саманидов, во-вторых, через проповедническую деятельность суннитских улемов и священнослужителей, в-третьих, важную роль в исламизации Центральной Азии сыграла система образования при мечетях. (4,249; 5,58; 6,16; 7,18) Демократический характер мусульманского образования во многом помог в деле укрепления ислама, развития науки и образования в этом регионе. Уникальное свойство ислама адаптироваться к местным традициям, а также способность взаимодействовать с домусульманской архаикой также сыграли свою положительную роль. Таким образом, тюркские этносы в VIII-IX вв. оказываются вовлеченными в орбиту исламской цивилизации.

Ислам принес в казахскую степь образование и науку, оказал огромное влияние на просвещение, формирование идеологии и укрепление этических норм казахского социума. По мнению Н.Д.Нуртазиной, ислам сыграл две важные роли в историческом и культурном развитии казахского этноса. Во-первых, ислам явился прогрессивным учением, пришедшим на смену изжившим себя древним верованиям. Во-вторых, казахский народ получил возможность самосохранения и самоидентификации в жестких условиях нахождения между двумя крупнейшими державами – представителями восточной и христианской цивилизаций. В данном случае ислам сыграл охранную роль. (5, 7)

VIII век можно считать началом проникновения ислама на тюркские земли. Историческую роль в этом сыграла Таласская битва, которая произошла в 751 году у города Атлаха (на границе современных Казахстана и Кыргызстана). Сражение за контроль над Средней Азией состоялось между войсками Аббасидского халифата и Тюргешского каганата, с одной стороны, и армией Танского Китая, с другой стороны. Трудно переоценить всемирно-историческое значение Таласского сражения как грандиозного столкновения цивилизаций. Арабы не только разбили объединенное войско династии Тан, но и положили конец конфуцианской и буддистской экспансии в тюркские земли. Исторический выбор между китайской и арабской цивилизациями был сделан, ислам начал распространяться среди тюркских народов. В 960 году, при сыне и преемнике основателя династии Караханидов Сатука (Абд ал-Карима) Богра-кагана (920-955) - Мусе ибн Абд ал-Кариме (956-958) ислам был объявлен государственной религией каганата. (8, 43)

Возвращаясь к роли иранского фактора в эволюции тюркской культуры, подчеркнем, что именно иранцы в значительной мере способство-

вали продвижению ислама в тюркские земли. Столица Саманидов Бухара стала центром персидского языка и литературы. Так, именно при Саманидах Фирдоуси начинает работу над созданием иранского национального эпоса «Шахнаме». Интенсивное развитие получают и национальная, и общеисламская культуры. Саманидские правители способствовали строительству мечетей, переводу исламских первоисточников, развитию исламских наук. Перевод первоисточников ислама способствовал более глубокому изучению ислама широкими слоями населения, в том числе и тюркоязычного. Влияние мусульманской Средней Азии распространяется на торгово-экономическую жизнь не только территории современного Казахстана, но также Поволжья и Восточного Туркестана, что способствовало проникновению ислама на территории соседних народов. (5, 81)

Город Фараб (Отрар) с 859 года подчинялся Саманидам. В общем, практически все южно-казахстанские города либо были подвластны Саманидам, либо находились под их политическим и культурным воздействием. Литературные и культурные традиции эпохи Саманидов оказали большое влияние и на тюркскую литературу. Не избежал этого влияния в начале своего творческого пути и Абу Наср аль-Фараби.

Процесс исламизации, начавшийся в эпоху Саманидов, в X-XII веках продолжили суфийские проповедники. Суфийские школы Центральной Азии и Хорасана сыграли главную роль в принятии ислама кочевыми племенами. Убедительные речи суфийских проповедников способствовали широкому распространению ислама среди тюрок. В тюркских степях поэты-суфии не подвергались таким гонениям, как в аравийских землях. Тюркские правители оказывали им всяческую поддержку. Постепенно активная проповедническая деятельность суфиев в государствах Саманидов, Караханидов и Сельджуков приносит свои плоды. Кочевники не только принимают ислам, но и основывают тюркские школы суфизма. В развитии традиций средне-азиатских школ суфизма значительную роль сыграл Юсуф Хамадани. Само имя указывает на его персидское происхождение. Его последователи распространяли ислам среди народов, населявших территории современного Казахстана и Восточного Туркестана. Если Имам Газали прославился своими сочинениями, то Юсуф Хамадани отличался большим количеством учеников. Среди тысяч его адептов наиболее известны четверо, одним из которых является основатель первой тюркской суфийской школы Ходжа Ахмет Яссауи. История свительствует, что именно в период его жизни массовое обращение в ислам наблюдалось среди огузов, карлуков и кипчаков. (5, 115)

Пропагандируя ислам, суфии вели агитацию на местных наречиях, умело используя также национальные традиции и обряды. При общении они учитывали возраст и пол слушателей, их социальный статус и образовательный уровень. Поэтому их агитация была более эффективна по сравнению с речами мулл. Наставниками тюркских суфиев, особенно поначалу, выступали иранские суфии. Сами тюркские суфии по происхождению принадлежали к элитному роду кожа (т.е. к арабскому роду, ведущему свое происхождение от Пророка Мухаммеда), либо были персами. Таким образом, без единого выстрела, без кровопролития, суфии смогли подчинить храбрых тюрок и привести их к исламу.

Ислам принес принявшим его тюркским народам развитую культуру и достижения мусульманской цивилизации. Тюркский мир обогатился великолепными образцами исламской литературы. И в самом Иране, который являлся одним из очагов исламской цивилизации, формируется целый пласт новой литературы. Хотя исламская литература в целом базировалась поначалу на арабском языке, религиозная суфийская литература выходила в основном на персидском языке. Под влиянием арабо-персидской мусульманской литературы формируется мусульманская тюркская литература. В XII-XIV веках на тюркском языке пишутся «Кутудгу Билик» Юсуфа Баласагуни, «Дивани Хикмет» Ходжи Ахмет Яссави, Книга Сулеймена Бакыргани, «Гулистан» Сайфи Сараи, «Махаббатнама» Хорезми и другие литературные произведения. Тюркские же народы, не принявшие ислам, не могут похвастать расцветом своей литературы и культуры. Не смогли достичь они и демографического роста. (9, 4)

Средневековая тюркоязычная литература развивалась в двух направлениях. Первое – произведения в жанре назира. Этот жанр предполагает написание «ответа» на какое-то классическое произведение с теми же рифмой и размером и заданными художественными приемами. К ним относятся «Хусрав и Ширин» Кутуб-шаира и «Гулистан» Сайфи Сараи. Второе направление – оригинальная литература, образцом которой является «Махаббатнама» Хорезми. (9, 29)

Во второй половине XIX века казахские земли входят в состав Российской империи. Для облегчения управления казахами царское правительство в 1862 году приняло закон «новый низам». Этот закон был направлен на проведение политики распространения среди казахов христианства с целью их обрусения. На казахских землях начинается усиленная деятельность христианских миссионеров и проповедников. Против этой политики выступает группа поэтов-книжников, в которую входили молодые

люди, получившие духовное образование в медресе Бухары, Самарканда, Уфы и Казани, свободно владевшие арабским, персидским и чагатайским языками. В истории казахской литературы они остались под именем поэтов-книжников, так как издавали в печатном виде свои кисса, созданные на известные восточные сюжеты. Подобная литература складывалась в Казахстане во второй половине XIX – начале XX вв. Поэты-книжники призывали всех тюрок-мусульман объединиться в борьбе против политики царского правительства. В своей деятельности они опирались на духовные ценности ислама, исламскую литературу. Они призывали народ обращаться к исламу, исламской культуре. Творчество поэтов-книжников основывалось на восточных мотивах – сурах священного Корана, сказках «Тысячи и одной ночи» и «Тути-наме», поэтических произведениях Фирдоуси, Низами и других великих поэтов Востока. (10, 17)

Подытоживая вышеизложенное, можно сказать, что история и культура казахского народа находятся в тесной взаимосвязи с Ираном, персидским языком и литературой. В XV веке (1458-1462) формируется Казахское ханство. Практически все казахские ханы были людьми образованными, владели арабским, персидским и чагатайским языками. Многие из них были последователями известных суфиев Самарканда, Бухары, Хорезма. Казахи гордятся, подобно другим мусульманам Центральной Азии, своей принадлежностью к ханафитскому мазхабу ислама. Основатель этой школы Имам а'зам Абу Ханифа, был иранского происхождения, предки его были из Хорасана. Абу Ханифа был одним из первых проповедников ислама именно на персидском языке. (11, 166)

Некоторые ученые считают, что 15% лексического фонда казахского языка составляют арабизмы и иранизмы. (12, 27) За более 20 лет независимости эти показатели значительно изменились – причиной тому является интенсивный процесс замены на восточные европейских и русских терминов, употреблявшихся в средствах массовой информации.

Ученые считают, что 70% казахских имен собственных составляют арабизмы и иранизмы. (13, 18) Основные религиозные термины вошли в казахский язык не из арабского, а из персидского языка, примером чего могут послужить такие слова, как: пайгамбар, құдай, ораза, намаз, құптан намазы, ақшам намазы, жайнамаз, пейіш и др.

Литература:

1.Жиекбаева А.Б. Қазақ тіліндегі араб, парсы сөздерінің терминденуі. Филол. ғыл. канд. дисс.. Алматы, 2005.

2.Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М.: Наука, 1988.

3. دکتر رضازاده شفق. تاریخ ادبیات ایران. تهران.،انتشارات آهنگ، ۱۳۴۹ .

4.*Бартольд В.В. VI том. М.: Наука, 1966.*

5.*Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы: Фараб, 2000.*

6.*Уеллер Ч. Қазақ еліндегі діни үрдістердің мәдени-өркениеттік негіздері. Филос. ғыл. кан. дисс. Алматы, 2006.*

7.*Есімов Қ.Ғ. Парсы-араб өркениетінің қазақ ұлттық мәдени менталитетіне әсері. Филос. ғыл. кан. дисс. Алматы, 2001.*

8.*История Казахстана с древнейших времен до наших дней (очерки). Алматы: Дәуір,1994.*

9.Қыдыр Т.Е. Ортағасырдағы қазақ даласында ислами әдебиеттің тууы және қалыптасуы (XI-XII гг.). Филол. ғыл. канд. дисс., Алматы, 2005.

10.*Жұбатова Б.Н. Қазақ қисса-дастандарындағы араб, парсы сөздері. Филол. ғыл. канд. дисс., Алматы, 2001.*

11.*Мардони Т. Имам Абуханифа и язык фарси. Иран-наме. № 1 (13). 2010.*

12.*Рүстемов Л.З. Қазіргі қазақ тіліндегі араб-парсы кірме сөздері. Алматы: Ғылым, 1982.*

13.*Жанұзақов Т. Тайны имен. Алма-Ата: Наука, 1974.*

Кадырбаев А.Ш.,
д-р истор.н., в.н.с. ИВ РАН, Россия, г.Москва

ЕВГЕНИЮ ИВАНОВИЧУ КЫЧАНОВУ - 80 ЛЕТ

22 июня 2012 года исполнилось 80 лет известному российскому и советскому востоковеду-синологу, доктору исторических наук, профессору, главному научному сотруднику Санкт-Петербургского Института восточных рукописей Российской Академии наук Евгению Ивановичу Кычанову.

Он относится к числу очень немногих ученых, наряду с прекрасным знанием старокитайского тангутского языков, обладающих талантом внимательного исследования и глубокого анализа средневековых восточных источников и документов. Наконец, он является представителем не часто встречающегося типа ученых, способных воплотить все это в полное изящества и художественного вкуса научное повествование – будь то книга или монография, статья, публичное выступление или учебная лекция.

Не прост и тернист был путь юбиляра в науку. Он родился в Вятском крае и детство его пришлось на трудные военные и послевоенные годы, прошло в большой и дружной семье. Интересно его происхождение, хотя он плоть от плоти русского народа, но истоки его идут от финно-угорских народов. Юбиляр унаследовал лучшие качества своих предков, представителей разных народов, в ходе времени сплотившихся в русский народ – жажду знаний, трудолюбие, неиссякаемое чувство юмора, преданность идеалам, чувство достоинства, упорство в достижении поставленной цели, любовь к людям.

Е.И Кычанов одарен целеустремленным характером, что побуждало его находиться в поиске малоизвестных и интересных явлений, событий и фактов. В востоковедение он пришел сразу, рано определив свое при-

звание в жизни, поступив на Восточный факультет СПбГУ. Еще во время учебы в этом прославленном учебном заведении юбиляр проявил живейший интерес к науке, по окончанию университета окончательно определил свой выбор в ее пользу, хотя выпускника Восточного факультета манили и другие перспективы. Однако юбиляр становится окончательно на «каменистую тропу» науки и, как мы можем констатировать, спустя, более чем, шести десятилетий после принятия им этого решения, он достиг ее сияющих вершин, что удел немногих избранных.

После окончания аспирантуры Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, где он успешно защитил кандидатскую диссертацию, а впоследствии и докторскую, Е.И.Кычанов всецело посвятил свою жизнь служению востоковедной науке. Он становится ученым с мировым именем, чьи труды опубликованы на многих языках мира. Назову лишь некоторые из них, вне сомнения, ставшие шедеврами: «Чингиз-хан. Человек и время», «Очерки истории тангутского государства», «Вновь собранные парные изречения», «Люди и боги страны снегов» и многие другие.

Юбиляр никогда не замыкался в рамках только академических исследований. Успешно руководил научными работами молодых востоковедов и воспитал многих ученых нового поколения – представителей разных народов, в том числе из России, Казахстана, Кыргызстана, Бурятии, Монголии, Китая, Японии. Его авторитет не только в России и странах бывшего советского Востока, но и среди ведущих востоковедных научных школ Запада и Востока дальнего зарубежья, особенно в Китае, Японии и Монголии, очень высок. Вряд ли в XX веке вплоть до настоящего времени в мире есть ученый, имеющий в области изучения истории тангутов, вклад, сопоставимый с трудами нашего юбиляра. Именно ему принадлежит честь открытия истории этого средневекового народа Центральной Азии, создавшего самобытную цивилизацию и государственность, сокрушенных войсками Чингисхана, а также расшифровка до этого «мертвого» тангутского языка и его письменности, введение в научный оборот тангутских письменных источников. Но историей, культурой и литературой тангутов научные пристрастия юбиляра далеко не исчерпываются, в сфере его научных интересов история кочевых народов – монгольских и тюркских, а также памятники средневекового китайского права эпохи Тан. На иностранные восточные языки, в частности на монгольский, переведены его книги «Чингиз-хан. Человек и время» и «Сказание об ойратском Галдане Бошокту-хане», которые являются не только научными, но и художественными произведениями.

Отмечая юбилей, хочется пожелать Евгению Ивановичу здоровья, больших творческих успехов, новых интересных замыслов и поисков, как в науке, так и в педагогической и культурно-общественной жизни. Его личные качества – страсть к познанию, доброжелательность, оптимизм плюс творческий потенциал, вызывает к нему уважение и глубочайшие симпатии со стороны всех, кто знаком с ним и его трудами.

МУРАТУ МУХТАРОВИЧУ АУЭЗОВУ - 70 ЛЕТ

Первого января исполняется 70 лет Мурату Мухтаровичу АУЭЗОВУ, культурологу, члену Союза писателей Казахстана, заслуженному деятелю РК, лауреату премии «Тарлан», премии «Алтын асык» ассоциации «Золотой век».

Автор книг «Времен связующая нить», «Иппокрена», «Уйти, чтобы вернуться», документальных фильмов по истории памятников культуры. Несколько лет был автором и ведущим телепрограммы «Времен связующая нить», отмеченной премией «Алтын Жулдыз-2005». Первый посол Республики Казахстан в Китае, профессор Центральноазиатского и Семипалатинского гуманитарного имени М.О. Ауэзова университетов. М.М.Ауэзов четыре года работал генеральным директором Национальной библиотеки Республики Казахстан в г.Алматы. В настоящее время возглавляет Международный Фонд имени Мухтара Ауэзова.

ххх

Мурату Мухтаровичу Ауэзову – 70!

В это трудно поверить, особенно мне, знающему Мурата с его студенческих лет в МГУ Мы тогда учились в Литературном институте им. Горького. Мы, это – Булат Габитов-Жансугуров, с которым я дружил с первого курса геофака (вместе закончили четыре курса и приехали в 1958 году поступать в Литинститут), Мереке Майлин (сын Беимбета Майлина). Все мы – сыновья расстрелянных отцов – и это обстоятельство нас, по-особому, объединяло. Вместе с нами приехали в Москву Иван Голубев из Уральска и Кенбай Султанов. Мы все люди достаточно взрослые: у каждого за плечами какой-то технический институт. Кроме Мереке. Тот был старше всех, но без вузовского образования, прямо с карагандинской шахты приехал.

Начинались Шестидесятые, появились первые всходы послесталинского возрождения. Еще зеленые, юные побеги просыпающегося национального самосознания.

В МГУ казахов было больше. Там Мурат организовал молодежную группу «Жас тулпар», которая по сути означала «жас алаш», хотя само слово алаш было еще не совсем легально: в начале 50-х за него людей сажали, а в 30-х – просто расстреливали. Из тех, кто состоял в партии «Алаш орда» почти никто не выжил. Мухтар Ауэзов не был активистом этого движения, но состоял в нем и чудом уцелел.

В 1960-м слухи о деятельности «Жас тулпар» распространились среди студентов-казахстанцев. В некоторых вузах Москвы, как мы слышали, появились отделения, но в Литинституте, увы, нет, потому как возраст у нас был уже не тот. Хотя идеи, наполнявшие термин, нам, естественно, не были чужды. И они проявлялись в моих ранних стихах вполне отчетливо.

Мурат был младшим братом Булата Габитова, по матери. Их великая мать Фатима-ханум каждому из своих сыновей и дочерей передала то, что сделало их достойными людьми, и привлекало к ним достойных людей. В числе коих и себя полагаю.

Еще студентом геофака приходил к ним домой (на улице Мира), видел юного Мурата. Там же потом встречал Санжара Жандосова, также ставшего моим другом. И у него мать носила имя Фатима. Он тогда даже написал стихи о том, что матери нас объединяют, матери по имени Фатима. (Моя мама тоже – Фатима.)

Наше общежитие на Бутырском хуторе (улица Добролюбова, номер дома не помню), но сам дом трудно забыть. Семиэтажное светло-жёлтое новое здание. (Остановка троллейбуса № 3 так и называлась «Желтый дом».) И каждому студенту отдельная комната (18 кв. м) – письменный стол, диван, кресло, кровать.

По замыслу устроителей такие кабинеты-спальни должны были настроить будущих литераторов на творческий лад, но благородный замысел не оправдался. Слишком просторные отдельные комнаты, оказалось, мешали уединению, потому как привлекали гостей со всего студенческого городка Бутырского хутора. Там были общежития нескольких мединститутов, где не только юноши обучались.

На новогодний праздник 31 декабря 1960 г. Булат пригласил Мурата сотоварищи из «Жас тулпар». Молодежь из МГУ появилась с некоторым опозданием, когда уже была в разгаре драка литераторов с курсантами десантного училища, случайно ошибочно попавшими к нам вместо пригласившего их общежития медвуза. Девушек в Литинституте итак было всего несколько, а тут еще эти незваные «вояки». Мы очень постарались и победили. Тот боевой эпизод нашей студенческой биографии Мурат вспоминал при встречах. Мне лично этот случай должен был запомниться еще и потому, что после него я не задержался в Литинституте и уже в феврале 1961 года работал репортером в «Казправде». Потом в апреле – «Земля, поклонись Человеку!», далее – книги стихов, работа в кино, работа в Союзе писателей.

И на всем протяжении этих непростых периодов я постоянно ощущал рядом плечо и дыхание Мурата. Его пытливое, жесткое и глубоко ищущее

перо помогало и автору, и читателю. Об «АЗиЯ», например, многими написано разного – и ругательного, и хвалебного, но лучше всех в те годы об этой проблемной книге высказался Мурат Ауэзов – научно обоснованно и художественно объёмно.

Живи долго, честный воин, мой близкий друг, Мурат-жан!

Олжас Сулейменов

26.11.2012 г.
Paris – Алма-Ата

СЕЙ ОБРАЗ ЧИСТЫЙ, СВЯЩЕННЫЙ...

Доктору философских наук, профессору Альмире Бекетовне Наурзбаевой исполняется 60 лет. Уму непостижимо!..

Я уже много лет знаю Альмиру Бекетовну, как замечательного ученого и педагога, интеллектуала высшей пробы, человека, заметно отличающегося от многих других ученых своей неторопливостью, вдумчивостью и, вместе с тем, острым умом и абсолютно точным, ясным и грамотным выражением мысли.

Каждый, кто знает этого прекрасного ученого, красивую и элегантную женщину, понимает, что главным достоинством ее научного языка является ясность. Ибо хороший язык научной работы не заметен, потому что заметной должна быть мысль.

Я имел счастье несколько лет работать под ее непосредственным руководством, когда она была деканом факультета востоковедения Казахского университета международных отношений и мировых языков им. Абылай хана. Еще тогда я заметил в ней, помимо ее высокой учености и интеллигентности, выдающиеся качества организатора в научно-образовательной сфере, стремление сделать все, от нее зависящее, для улучшения качества образования и науки, умение оценить все новое в этой области, а также умение отделять по-настоящему ценные результаты от мнимых, рассчитанных только на внешний эффект.

Альмира Бекетовна, как ученый с уникальным складом ума, умением мыслить конкретно, прекрасно понимает цену живой связи наук, посвященных объекту исследования. Это может быть и анализ конкретной темы, например, проблемы билингвизма в литературе, анализ конкретного произведения, фильма, живописи или архитектуры, или же какой-нибудь конкретный вопрос из области философии.

Альмира Бекетовна Наурзбаева из той редкой породы людей, которых Всевышний одарил особым талантом и острым аналитическим умом. Я

думаю, что большими усилиями и стараниями можно получить звание доктора наук или академика, но стать настоящим ученым невозможно. Помню, как еще в советское время, на 16-й странице знаменитой «Литературной газеты» прочитал удивительное изречение: «Пора защищать науку от – докторов наук!». А сейчас количество подобных дипломированных «докторов» выросло в разы, но, по моему глубокому убеждению, многие из них не имеют никакого отношения к настоящей науке. Ведь наши предки Абу Наср Фараби, Абу Али ибн Сина и Омар Хайям не были докторами наук или членами какой-либо академии, они были просто Учеными. В наше время мы часто сталкиваемся с амбициями «ученых», которые имеют все мыслимые и немыслимые ученые степени и награды, занимают высокие посты, выдают себя за знатоков всё и вся, но, на самом деле, оказываются лишь красивой вывеской, скрывающей пустоту. Вспоминаю известную мудрость, сохранившуюся с давних времен в персидской поэзии: «Пустая фисташка опозорится, как только откроет рот».

И вот представьте себе, имея многолетний опыт работы и встреч с такими титулованными учеными, вы встречаете человека, настоящего ученого, который своим умом и ясностью мысли, с первых же минут знакомства, пленит вас, и с тех самых минут, если вы обладаете той же сущностью и умением слушать, вы никогда не сможете оставаться равнодушными к его словам и мыслям. Так случилось и со мной после первого общения с Альмирой Бекетовной Наурзбаевой.

Несомненно, она получила блестящее образование. Успешно защитила кандидатскую диссертацию по филологии в Московском Государственном университете. Это была, по признанию московских коллег, одна из лучших исследовательских работ по поэтике литературно-художественного двуязычия. До сих пор эту работу цитируют ученые из разных стран, где двуязычие и иногда трехъязычие в литературе активно используется. Она могла бы сделать блестящую карьеру литературоведа, написать много книг по исследованию творчества отдельных литераторов и т.д., но ее пытливая натура, философский склад ума и особое, требовательное отношение к себе, всегда склоняли ее в сторону глубокого изучения предмета исследования и вопросов философско-теоретического характера. Поэтика – это важнейшая часть теории литературы и искусства, тот раздел литературы, который изучает структуру литературных произведений, поэтического искусства и литературных приемов и т.д., она очень тесно связана с эстетикой и философией.

Наурзбаева А.Б. еще со студенческих лет начала изучать произведения

великих философов – Г. В. Ф. Гегеля, Ф.Ницше, А. Тойнби, М.Хайдеггера, Б. Рассела и, особенно, произведения таких великих русских специалистов, как М.М. Бахтин, Ю. Лотман, Е.М. Мелетинский, Д.С.Лихачев, а также европейских ученых таких, как Гастон Башляр, Мишель Фуко. Это та блестящая плеяда ученых, которая расширила горизонты современной мысли. Альмира Бекетовна прекрасно понимает, что в наше время научное познание быстро подвергается изменениям: меняется роль науки в общественной жизни, меняются те формы и методы, посредством которых она осмысливает природу и общество, меняются взаимоотношения науки с другими формами общественного сознания.

О современности часто говорят как об эпохе, или как о совокупности черт, характерных для данной эпохи. Один из философов даже рассматривал современность не как исторический период, а как установку. Мишель Фуко говорил, что «под установкой я подразумеваю способ отношения к актуальности, добровольный выбор, делаемый отдельными людьми, и, наконец, способ мыслить и чувствовать, способ действия и поведения, который одновременно указывает на определенную принадлежность и выступает как задача».

Человек, чувствующий динамику современной жизни, коим является Альмира Бекетовна Наурзбаева, пытается определить, не через осознание прерывности времени, не через разрыв традиций, чувство нового и головокружение от происходящего, а через непрерывную связь, непрерывное движение. Для нее быть современным человеком, означает не только осознавать и принимать это непрерывное движение, а оказаться по отношению к нему в определенной установке; и эта проивольная установка заключается в том, чтобы ухватить нечто вечное, находящееся не по ту сторону настоящего мгновения, и не позади него, а в нем самом. И абсолютно прав Мишель Фуко, когда говорит, что «современность отличается от моды, то есть от простого следования течению времени; эта установка позволяет ухватить то героическое, что есть в настоящем».

Это обстоятельство, то есть чувство времени и мысль о вечности направляет ее к исследованию вечной темы – гуманизма. Результат ее многолетних исследований, связанных с вопросами гуманизма, в 2003 году был представлен в качестве докторской диссертации по философии под названием «Гуманизм как концепт антропологического дискурса культуры» и ее блестящей защиты.

Во всех научных работах Альмира Бекетовна Наурзбаева старается избегать поспешности, прекрасно понимая, что простая демонстрация

эрудиции в научной работе – это еще не показатель значимости работы, или как сказал бы великий Дмитрий Сергеевич Лихачев это не эрудиция, а «ерундиция».

Вспоминаю, как однажды она, терпеливо выслушав наукообразную демагогию некоторых своих коллег, попросила слова и сказала:

«Я вот слушала коллег и думала: нет, все-таки, Маркс бессмертен! Но чаще всего его мысли и слова становятся просто лозунгами, которые затмевают все остальное и собственно само реальное прочтение Маркса. Я это к тому, что на самом деле гуманитарная составляющая такого понятия, как феномен качества жизни, в идеале должна находиться в равновесии с экономической составляющей. А что мы подразумеваем под гуманитарной составляющей? То, что уже было высказано здесь – очеловечивание этих понятий. Язык статистики коварен, потому что, с одной стороны, он вроде очень убедителен, верен, точен, а с другой – он надевает некую вуаль цифр на реальную ситуацию. На самом деле можно выбирать из контекста разные сферы и говорить: да, мы хорошо живем – у кого-то в гараже две машины, кто-то строит особняки и т.д. Но, с другой стороны, возможно ли гражданину, который имеет такой материальный достаток, реализовать себя при этом как личность? Помимо потребностей физического и материального характера у человека есть еще две высшие потребности – личностная самореализация и духовное совершенствование. И если мы собираемся делать национальный стандарт качества жизни, он в обязательном порядке должен складываться из гуманитарной, экономической, социальной, политической составляющих. Мы можем строить хрустальные замки, но насколько при этом в стране преодолена, скажем, коррупция?».

И такой подход, несомненно, впечатляет. В своих выступлениях А.Б.Наурзбаева, где бы ни выступала, - на заседаниях ученого Совета, на научных семинарах, различных форумах, никогда не бывает многословной и велеречивой. Она придерживается старой академической традиции – говорит всегда коротко и для принятия определенного конкретного решения не стремится произвести впечатление на аудиторию.

Личность Альмиры Бекетовны Наурзбаевой, как ученого и педагога, отражается в ее работе. Когда она писала о гуманизме в культуре, несомненно, понимала, что этим прекрасным, по своей сути, термином злоупотребляли в течение веков очень многие. Вспомним, как существовал гуманизм, выступавший против религии, христианский гуманизм, который противопоставляли аскетическому и гораздо более теоцентрическому гуманизму.

Мы знаем, что существовал гуманизм, настроенный недоверчиво, враждебно и критически по отношению к науке, и, в то же время, другой гуманизм, который, напротив, связывал свои надежды с той же наукой. И марксизм назывался гуманистическим, и было время, когда гуманистические ценности представлялись национал-социализмом, когда сталинисты также заявляли, что они являются гуманистами…

Но Альмира Бекетовна прекрасно знает, - нужно отбросить все, что объявляло о себе, как о гуманизме… Ей интересно обратить внимание на тот гуманизм, который служит человеку в его совершенствовании. Гуманист служит украшению и оправданию тех представлений о человеке, которые воспитывают в каждом из нас любовь к человеку.

Альмира Бекетовна Наурзбаева владеет искусством полемики, в любой ситуации она находит точные слова, блистательные аргументы. Она умеет поставить на место зарвавшегося оратора вовремя поданной репликой, неожиданными и остроумными вопросами, которые, порой, поражают самых искушенных слушателей. Вот, например, ее реплика о том, что у нас есть закон о коррупции: «Если нет культуры социальной солидарности, никакой закон не будет работать. Эта культура должна быть абсолютно на всех уровнях. Простой пример: если сосед сверху делает ремонт, он даже не утруждает себя предупреждением своих соседей о том, что, допустим, сегодня отключит воду. Вроде элементарно, но этого же нет… И так у нас во всем.»

Она очень внимательна к языку, к стилю изложения, к душевным движениям своих собеседников. При ее абсолютной простоте в общении, любой уважающий себя собеседник старается вести себя соответственно, достойно и деликатно. Ее интеллигентность и утонченность проявляется во всем - в тембре голоса, в выборе слов, выражений и т.д.

Альмира Бекетовна Наурзбаева очень красива и женственна, а ее высокая нравственность и врожденная интеллигентность делают ее еще красивее. Связь красоты и нравственности несомненна, ибо, как сказано мудрецом, истинная красота никогда не лжет, она правдива по своей сущности. Красота и ум, в сочетании с нравственностью – это великое сочетание, оно бессмертно. Истинная красота никогда не убивает, у нее нет конкретной борьбы. Красота – в искусстве, в литературе, какой бы она ни была, основана на вековых традициях, она почитает своих предков. Поэтому красота основана на нравственности и воспитывает нравственность.

Я дружу с профессором Альмирой Бекетовной Наурзбаевой и дорожу этой дружбой. Она человек с большой буквы, настоящий патриот сво-

ей Родины, всегда думающий о прогрессе, о культуре, о развитии общества, очень чуткий к человеческой судьбе. Однажды я случайно наблюдал такую картину. Мать одной абитуриентки пришла к декану (в бытность Альмиры Бекетовны деканом) с просьбой предоставить место в общежитии ее дочери, так как ей некуда идти, и у нее нет денег, а, узнав о том, что общежитие еще не готово, стала плакать. Альмира Бекетовна предложила этой незнакомой женщине, чтобы ее дочь пожила у нее дома… Только благородные и щедрые душой люди могут так поступать…

Однажды в беседе она сказала, примерно, следующее, - я внимательно слежу за выступлениями наших чиновников, депутатов. Слушая их речи, я редко слышу слово «культура». Между тем, без культуры в обществе не может быть нравственности. Без элементарной нравственности не могут нормально действовать социальные законы, экономические законы, не могут исполняться указы. И не может существовать настоящая современная наука и образование, ибо трудно, например, проверить дорогостоящие проекты, направленные на развитие…

Известно, что авторитет страны зависит не от количества добываемой нефти, а от числа настоящих авторитетных университетов, больниц, хороших школ, качества науки, музыки, живописи, от трудолюбия народа, поведения населения…

Я абсолютно уверен в том, что авторитет страны зависит еще от того, на каком уровне будет культура страны. Культура в широком смысле этого слова. Культурная страна будет уважаема во всем мире. И всем нам надо сделать очень многое для того, чтобы мы стали культурными людьми и могли развивать свою культуру. Отдача культуры народу, по словам академика Д.С.Лихачева, неизмеримо больше, чем возможные доходы от любой области экономики и техники…

Это понимает и наш юбиляр, много лет занимаясь культурологией и постоянно отстаивая свои принципы в деле укрепления и развития культуры. Кто хотя бы один раз слушал лекции профессора Наурзбаевой А.Б., никогда не забудет ее непосредственность, свободу и компетентность. Ее преподавание это, прежде всего, заботливое взращивание молодых специалистов. Стремление научить своих студентов работать, передать им свои знания, наметить темы будущих исследований сказывается во всей ее деятельности. Она удивительно яркий и талантливый педагог. Ее талант выражается в том, что она не только многое дает своим ученикам, но и многое с них спрашивает, она требует от них самостоятельности, отстаивания своей точки зрения. Среди ее учеников есть много оригинально мыслящих и талантливых людей. Мне было очень приятно услышать,

когда мои друзья, известные люди Казахстана – писатель Дидар Амантай и ученый-политолог Санат Кушкумбаев с гордостью называли себя учениками Альмиры Бекетовны Наурзбаевой.

От души поздравляю Альмиру Бекетовну с юбилеем и желаю ей долгих лет плодотворной творческой жизни и крепкого здоровья! Знаю, что половину пути она прошла с достоинством, уверен, что вторую половину она пройдет также с честью и гордо поднятой головой. Истинная честь всегда созвучна с совестью. У Альмиры Бекетовны Наурзбаевой честь всегда была в гармонии с совестью. Убежден, что всегда так и будет.

Сафар Абдулло

О ГОРЕ, БУХАРА УТЕРЯНА ВНОВЬ…

Вчера утром (16.09.2012 г.) я узнал о кончине моего дорогого учителя Мухаммад-джона Шакури Бухорои. Мне сообщил об этом по телефону его младший сын, профессор МГУ Рустам Шакури, который около трех месяцев ухаживал за своим великим отцом и в последние мгновения его земного существования был рядом… Устод уже некоторое время был болен и лежал в клинике… Два дня назад я позвонил Рустаму в Душанбе и спросил о здоровье устода. Рустам ответил, что, слава богу, лучше, а поскольку он сам находился рядом с отцом, и устод, поняв, что это я расспрашиваю о его здоровье, попросил дать ему трубку. Рустам передал трубку отцу, и тот с печалью в голосе произнес: «Друг мой, спасибо за звонок, я очень, очень рад… Вы все это время были рядом, вверяю Вас Богу». Голос его дрожал, казалось, что он прощается со мной… Я ответил: «Дорогой устод, Господь Единый, ниспославший Вам боль, обязательно дарует Вам и исцеление, и я надеюсь, что тень Ваша да пребудет над нашими головами!» Устод произнес мягким, печальным, полным боли голосом: «Да убережет Вас Всевышний!» От этой печали в его голосе все мое существо заклокотало ощущением безнадежности…

Я тогда не знал, что это будет мой последний разговор с дорогим устодом. Мы еще разговаривали с Рустамом по телефону, который сказал, что здоровье устода день ото дня ухудшается; мы обменялись мыслями о том, что можно сделать, и попрощались. На следующий день мой близкий друг Кодири Рустам, писатель и серьезный ученый-исследователь, сообщил мне, что состояние устода ухудшилось, его перевели в реанимацию, он уже не говорит, и на его выздоровление осталось мало надежды. Я очень расстроился, и помимо моей воли из моих глаз потекли слезы… Ну, как тут можно остаться равнодушным, если в наше тяжелое время духовного обнищания и интеллектуального кризиса, всецело царствующего теперь на нашей любимой родине, наш несравненный учитель, выдаю-

щийся представитель нашего народа, ученый, широко известный и у себя на родине, и за ее пределами, который почти в одиночку многие годы нес бремя ответственности за гуманитарную науку – покидает этот бренный мир, ведь с ним уходит целый мир!... А наш любимый Таджикистан и город Душанбе, – который превратился в город и обрел общенациональное значение лишь благодаря усилиям устода Шакури и подобных ему бухарцев, самаркандцев, худжандцев и других горожан – не осознают в достаточной мере потерю такого Учителя!!!

Правду говорят: «Если верить глазам – одного не стало, если довериться разуму – он стоит многих тысяч!» (Рудаки)

После окончания университета я имел честь быть учеником устода Мухаммад-джона Шакури, о чем устод сам не раз вспоминал, а я с 1978 г. и до последних дней сохранял дружеские связи с ним, и устод на правах учителя много помогал мне, я с его стороны видел много благодеяний... Много накопилось у меня за это время и сладких, и горьких воспоминаний об устоде, остались его письма, о которых я напишу, собравшись с мыслями, в свое время.

Наш великий ученый Мухаммад-джон Шакури скончался. Семь лет назад у него обнаружили рак, и таджикские врачи велели его сыновьям и родственникам приготовиться, поскольку устоду осталось жить месяц-полтора. По настоянию сыновей и с помощью друзей его отправили в Иран на лечение, и с Божией помощью и благодаря иранским врачам, он прожил еще семь лет, опубликовав за это время еще три книги и десятки важных статей и интервью. Дважды в клинике «Мехр» в Тегеране его оперировали, боролись с его недугом. Вынужденно, из-за болезни он ездил в Тегеран и Англию. Всякий раз терпеливо и смиренно его сопровождала дорогая его сердцу супруга Дилафруз-бону... Его любимые сыновья Шариф, Анвар и Рустам, – сами, будучи выдающимися учеными нашего времени, преподают и занимаются исследовательской работой в Москве и Англии, – по очереди были при отце и заботились о нем... Воистину, надо гордиться такими достойными сыновьями, и устод гордился ими. В эти последние два-три года другая болезнь обрушилась на его ослабленный организм. На этот раз стали отказывать почки. Устод много раз лечился в различных клиниках Таджикистана, Ирана и Англии, и не будет ошибкой сказать, что он много настрадался...

Устод Шакури в сфере гуманитарных наук в нашей стране был ученым, подобных которому мало, а в некоторых аспектах подобных которому нет вообще, – на нашей родной земле я не вижу ему равных. В Таджикистане появилось много обладателей научных степеней, в особенно-

сти в последние десятилетия, когда критерии оценки результатов работы ученых и писателей опустились до примитивного уровня, но истинных ученых как устод Шакури – minimum minimorum. В числе специалистов по персидскому языку и литературе Таджикистана я не знаю никого, кто достиг бы уровня устода Шакури, а при сегодняшнем состоянии науки и образования, к несчастью, даже и по истечении десятилетий, вряд ли кто-либо появится, сравнимый с устодом Шакури… Ибо для воспитания столь великих людей нужны соответствующие условия. На колючем кусте не произрастет лист базилика!…

Устод Шакури родился в исторически таджикском древнем городе Бухаре. Этот город и другие города Центральной Азии, большинство населения в которых говорили на фарси (т.е. таджики), сегодня из-за топорного разделения Сталиным и его приспешниками земель Великого Хорасана и Мавераннахра, а также из-за беспечности и неосторожности нас самих – таджиков, были нами потеряны, в них сейчас другие хозяева. Устод еще в 1939 г. переехал в столицу Таджикистана Душанбе (который в те времена был небольшим поселением) и, работая там, более шести десятков лет чрезвычайно деятельно занимался развитием гуманитарных наук в Таджикистане как исследователь, а временами и как преподаватель. Устод Шакури и другие люди, приехавшие в Душанбе из исторически таджикских городов, хранили в своих сердцах и душах воспоминания о городской жизни своих предков и привезли их в Душанбе, лелея надежду, что культурный дух потерянных таджиками городов они возродят в теле Душанбе, и из этого поселения сделают город, достойный имени, культуры, цивилизации прежних жителей и горожан этой земли… Это были те люди, благодаря которым, вопреки всем катастрофическим потерям, язык фарси заструился в тюркском пышноцветии того времени, опираясь на громадное наследие предков, благодаря которым наш язык избежал гибели. Возглавлял череду этих великих людей устод Айни, а самым великим и самым преданным ученым, который отдал себя всего без остатка национальной идее, был устод Мухаммад-джон Шакури Бухорои… Мы таджики, да и вообще все, говорящие на фарси, должны быть благодарны за это Бухаре, пусть никогда это не будет забыто!

Когда я смотрю на список работ Мастера, поражаюсь и спрашиваю себя, какой еще смертный человек мог приложить столь неимоверные усилия, чтобы даже во времена коммунистической власти настаивать на том, что мы, таджики, - достойные потомки своих великих предков, и Москва не должна нами пренебрегать и отдавать другим наследие, принадлежащее нам. В восьмидесятые годы прошлого века я некоторое время

жил и работал в Москве и видел, как в Институте мировой литературы и в Институте востоковедения к нам – таджикам относятся с особым уважением, и постоянно слышал имя моего учителя Шакури из уст московских ученых, упоминавших его с любовью или ссылавшихся на его точку зрения. Конечно, будучи тогда очень молодым и продолжая свое образование, я гордился, что моего учителя знают, что уважают его мнение… Устод Шакури был одним из авторов многотомного исследования «История мировой литературы», которое в восьмидесятые годы двадцатого столетия было издано Институтом мировой литературы АН СССР и считалось одним из лучших научных исследований советских ученых… Долгие годы устод работал в Институте языка и литературы им.Рудаки, и, нет сомнений в том, что лучшие исследования, осуществленные там, либо принадлежат перу самого устода, либо появились по его инициативе и под его редакцией. Яркий тому пример – двухтомный словарь таджикского (персидского) языка, лучше которого в Таджикистане не появилось до сих пор. Устод Шакури был одним из активных участников этого проекта. Основы литературной критики в Таджикистане в современной форме и в настоящем смысле этого термина заложил устод Шакури, все, что существовало до устода Шакури в этой области, не было критикой, лишь имитировало критику… Устод Шакури, опираясь на современные научные теории, в особенности, на исследования великих русских критиков, поднял литературную критику в Таджикистане на уровень науки, а подавляющее большинство тех, кто добился успеха в этой области, были воспитанниками школы устода Шакури!

Устод Шакури был первым, кто обратил серьезное внимание на проблему правильности письменного и разговорного языка и более пятидесяти лет назад написал книгу «У каждого слова и у всякого высказывания есть свое место». Это замечательное произведение переиздавалось несколько раз, это и сейчас настольная книга большинства пишущих в Таджикистане… Академик Шакури написал около 50 книг и более 500 научных статей, каждая из которых была продуктом его глубоких мыслей и высоких помыслов, его глубокого практического и теоретического знания, и теперь невозможно себе представить языкознание и литературоведение без его трудов…

Много лет назад на одном из заседаний в Институте языка и литературы им.Рудаки, я, читавший в то время «Ду қарни сукут» («Два века безмолвия») устода Зарринкуба, сказал, не задумываясь о последствиях, что все вместе взятые исследования, осуществленные институтами языка и литературы, востоковедения, истории, философии в Таджикистане,

не идут ни в какое сравнение с научными работами одного только устода Зарринкуба… Поднялся большой скандал, и меня обвинили в «защите буржуазного ученого и недооценке великой советской науки!», а устод Шакури, который любил меня и терпеливо слушал мои речи, сказал мне с некоторым раздражением: «Друг мой, острый язык губит молодую голову…!» Он меня отчитал, однако в разговоре с начальством защитил меня, объясняя, что я молод, но есть надежда, что исправлюсь… Через некоторое время он сказал мне: «Вы не представляете, что нам пришлось пережить; были годы, когда без каких-либо причин людей забирали, и они уже никогда не возвращались! Я был свидетелем очень страшных дней. Друг мой, будьте осторожны, иначе в этой стране (он подразумевал Советский Союз!) ничего не удастся сделать…». За время работы с моим великим учителем и благодаря нашим дружеским узам я узнал многое, что помогло мне в жизни! Устод Шакури всегда мечтал о процветании Таджикистана и на этом пути не сожалел ни о чем и, подобно всем истинно великим представителям нашего народа, сталкивался также и с препятствиями, и большими подлостями… После развала СССР и появления возможности для распространения национальных и патриотических идей Мастер, в основном, занимался важнейшими судьбоносными вопросами истории общества и не терпящими отлагательств проблемами языка и литературы Таджикистана, опубликовав на эти темы такие бессмертные произведения, как «Хуросон аст ин ҷо…» («Здесь Хорасан…»), «Сарнавишти форси тоҷикии Фарорӯд дар садаи бист» («Судьба таджикского фарси Мавераннахра в двадцатом веке»), исследуя проблемы, связанные с пантюркизмом и последствиями его для таджиков и другие подобные темы. Устод прошел долгий путь и провел много важных научных изысканий. Однако этот путь отнюдь не был для него безмятежным.

Однажды по политическим причинам ему не дали защитить научную диссертацию; множество раз на его пути встречались враждебность, зависть и подлые нападки то с одной, то с другой стороны, и естественно, он страдал… С раннего детства он лишился своих достойных родителей. Его предки, как со стороны отца, так и со стороны матери были людьми науки и пера.… Только в силу собственных усилий и природного таланта устод смог достичь такого высокого уровня в науке. В последние двадцать лет Мастер стал объектом бесславных нападок в прессе, организованных врагами истинной науки. Подлость и ничтожество этой группы заключались в том, что они вмешивались даже в семейные дела устода, выступали с нападками на его отца и на его сыновей. Устод с выдержкой и мудростью терпел все это, однако как только дело касалось судьбоносных

вопросов нации, не считал молчание благом. Устод был одним из первых, кто привлек внимание ответственных советских работников в эпоху так называемой Перестройки Горбачева к положению таджиков Узбекистана, в том числе Бухары и Самарканда, даже подготовил коллективное письмо на имя Михаила Горбачева и направил его адресату…

Его усилия в сфере развития таджикского языка я считаю беспрецедентными. Многие годы мы вместе были членами правления Фонда таджикского языка, и я был свидетелем, какие усилия прилагал устод, чтобы состояние нашего языка улучшилось. Естественно, что я могу часами говорить о дорогом учителе и о его деятельности, однако в моем нынешнем состоянии, когда не прошло и суток со дня смерти устода, и мысли мои путаются, оставим подробные воспоминания до более подходящего момента. Боюсь, что чувства могут возобладать над разумом. Однако я не могу удержаться от воспоминания слов Мастера, шедших из глубин его души. Он говорил: «Если мы не перейдем на персидский алфавит, наше возвращение к собственной сути будет трудным. Нам нужно вернуться к собственной сути. Двадцатый век очень сильно отдалил нас от нашей сути. Наш народ очень далеко ушел от собственной культуры, от собственного языка. Это отдаление до сих пор продолжается… Наш язык в период сложения и развития отлился в матрице персидской письменности. Персидская письменность – это матрица языка таджиков. Однако в двадцатом столетии язык вышел из собственной матрицы. Лишился формы… Есть чуждые элементы, которые разрушают язык изнутри. Нам следует освободиться от этих чуждых элементов. Вольем язык в его изначальную матрицу. Для достижения этой цели следует вернуться к персидскому письму…». Негоже нам, ученикам мудрого учителя, забывать об этих его заветах.

Со смертью устода Шакури, как мне видится, мы повторно потеряли Бухару.

Сафар Абдулло

Редакция журнала «Иран-наме» выражает свои искренние соболезнования в связи с кончиной великого ученого, выдающегося сына таджикского народа, академика Мухаммаджона Шакури Бухорои, и выражает глубокое сочувствие родным и близким покойного и пожелание знавшим устода Шакури всегда помнить этого великого ученого и мудрого учителя.

УШЕЛ ИЗ ЖИЗНИ ХАСАН ХАБИБИ, РУКОВОДИТЕЛЬ НАЦИОНАЛЬНОГО ФОНДА ИРАНИСТИКИ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН

Необходимо сказать несколько слов о докторе Хасане Хабиби, который скончался после долгой продолжительной болезни, и не только потому что он был одним из выдающихся общественно-политических деятелей Ирана (в разное время он занимал пост 1-го заместителя Президента страны, министра культуры, министра образования и генерального прокурора), но и являлся одной из стержневых фигур в области гуманитарных наук в Исламской Республике Иран, основателем и бессменным руководителем Национального фонда иранистики.

С устодом Хабиби я познакомился в начале 90-х годов, когда только что были установлены дипломатические отношения между Исламской Республикой Иран и Республикой Казахстан. Во время визита доктора Хасана Хабиби, в то время 1-го Заместителя Президента Исламской Республики Иран в Республику Казахстан, он, как человек культуры, изъявил желание посетить Академию наук Республики Казахстан и познакомиться с казахстанскими учеными. Я, будучи в то время сотрудником Института востоковедения АН Республики Казахстан, присутствовал на его встречах и переводил его выступления. Кроме того, он стал первым иностранным почетным членом Академии наук Республики Казахстан. Затем через некоторое время доктор Хабиби возглавил Национальный фонд иранистики в Иране, который ежегодно организовывал международные симпозиумы по иранистике, с участием многочисленных ученых-исследователей из разных стран мира. Среди участников этих форумов был и я.

Любовь доктора Хабиби к персидскому языку и литературе, истории Ирана сблизила нас. Не раз он любезно приглашал меня приехать в Иран и читать лекции для иранистов. Не всегда я мог выполнить его просьбу в силу своей занятости. В одну из моих последних поездок в Иран, вместе с профессором Алиасгаром Додбех, мы посетили новое здание Национального фонда иранистики. Это сооружение поразило меня своим архитектурным совершенством и оригинальностью. Несравненная красота этого архитектурного ансамбля, который был создан в стиле средневекового иранского зодчества, но с учетом современной науки об архитектуре, поражает любого, кто впервые посетит это уникальное здание. В эту поездку мы не смогли увидеться с доктором Хабиби, так как он был уже тяжело бо-

лен, и нам сказали, что врачи запретили его беспокоить.Мне говорили, что ход строительства нового здания фонда, от самого первого кирпича фундамента до самого конца строительства, доктор Хабиби сам контролировал и принимал участие в архитектурном проекте. Почти всю поверхность стен этого удивительного здания украшают каллиграфически выполненные цитаты из произведений великих персидских поэтов, а также высокопатриотические строки, принадлежащие перу самого доктора Хабиби.

Должен сказать, что доктор Хабиби в последние годы написал много книг об иранской культуре, о персидском языке, о великой персидской поэзии. Он сам обладал поэтическим даром и написал много стихов.

Каждая моя встреча с доктором Хасаном Хабиби внушала надежду и уверенность в том, что у Ирана великое будущее. Национальный фонд иранистики под руководством Хасана Хабиби провел десятки международных симпозиумов, организовал учебные курсы по иранистике для иранцев и иностранцев, которые стремятся изучать культуру Ирана, привлекая к этому процессу выдающихся специалистов из Ирана и других стран.

Уход из жизни доктора Хабиби является невосполнимой потерей не только для Национального фонда иранистики Ирана и всех иранцев, но и для всех, кто любит Иран, кто заботится о процветании иранской культуры, развитии персидского языка и литературы, сохранении богатейшего наследия предков.

Доктор Хасан Хабиби является величайшим организатором науки по ирановедению за последние десятилетия.

В моей памяти доктор Хасан Хабиби останется одним из великих людей нашего времени, который бесконечно любил Иран и его величайшую культуру, язык и историю. Он помогал всем, кто способствовал развитию и процветанию иранской культуры и науки.

Кончина Хасана Хабиби является огромной потерей для иранистики, и думаю, что Национальный фонд иранистики Ирана еще долго не сможет оправиться от этой утраты.

Сафар Абдулло

Редакция журнала «Иран-наме» выражает свои искренние соболезнования в связи со смертью выдающегося общественно-политического и научного деятеля Ирана доктора Хасана Хабиби и желает родным и близким покойного смирения и терпения.

УВАЖАЕМЫЕ АВТОРЫ!

За прошедший период выпуска журнала «Иран-наме» технические сотрудники журнала испытывали определенные трудности при компьютерной обработке и верстке журнала.

В связи с этим, будем признательны, если обратите внимание на следующие технические требования при оформлении статей:

1. Статья по тематике должна соответствовать формату журнала, который является научным востоковедческим журналом на русском языке для стран СНГ.
2. Статья должна быть набрана в Microsoft Word.
3. Шрифт статьи – Times New Roman.
4. Номер шрифта – 12 кегль.
5. Обязательно указывать источники, используемые при написании статьи в виде списка литературы в конце статьи, с указанием в тексте в круглых скобках номера источника в данном списке, или в виде примечаний, ссылок и сносок.
6. Особое внимание обратить на сноски:

В связи с техническими трудностями при осуществлении верстки журнала, просим сноски производить постранично, с нумерацией сносок по всему тексту статьи от первой до последней страницы. Концевые сноски неприемлемы. Кроме того, убедительно просим не вставлять в текст сносок информацию, скопированную из интернета, это очень усложняет процесс верстки всего журнала.

7. Не производить нумерацию страниц статьи.
8. В списке литературы приводить названия источников на языке оригинала.

Кроме того, редакция журнала сообщает, что за публикацию статей в журнале «Иран-наме» авторский гонорар не выплачивается, т.к. издание журнала не является коммерческим, а распространяется бесплатно Культурным представительством при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан.

Мы дорожим каждым автором и стремимся к тому, чтобы все материалы, отвечающие формату нашего журнала, были опубликованы, поэтому надеемся на сотрудничество при оформлении научных статей должным образом. Ведь мы с вами выполняем одну задачу – содействие развитию востоковедной науки и укреплению научных и культурных связей.

С уважением:
Редакция журнала