

*Акбар Турсон*

## **САМАНДАР И ЗУЛКАРНАЙН: К ИСТОРИСОФИИ ТАДЖИКОВ**

Жизненная задача всякого — познать строение и форму своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, соотношение отдельных ветвей и их частные задачи, а на фоне всего этого — познать собственное свое место в роде и собственную свою задачу, не индивидуальную свою, поставленную себе, а свою как члену рода, как органа высокого целого. Только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества.

Павел Флоренский.

*Об историческом познании (1916)*

Народы, как и отдельные личности, редко бывают довольными своим положением в социальном мире — не только в настоящем, но и даже в прошлом. Наверное, нет на земле людей, которые бы не несли в себе душевную боль безвозвратных потерь, не страдали бы от воспоминаний о неосуществленных целях или упущенных шансах. Для иных народов прошлое — источник нескрываемой исторической обиды и национальной депрессии, вызываемой нередко завистью к чужим успехам на отдельных этапах продолжающегося поныне общеисторического марафона. Однако, судя по всему, история данного народа — не только летопись собственных деяний, но и свиток доставшейся ему судьбы. А там, где судьба, там и превратности — злключения, как правило, не зависящие от объекта их «козней».

Превратности исторической судьбы нации, если исключить природные и экологические факторы, следствия перипетий ее взаимоотношений с другими народами, каждый из которых преследует свои цели и интересы. Беда же в том, что эти цели и интересы не всегда возникают в ответ на реальные нужды общества, их порождает также культурно не ограниченные инстинкты, в особенности инстинкт доминирования. Мифологема «богоизбранности народа» или идеологема «исключительности нации» суть наиболее опасные

проявления этого морально необузданного подсознательного побуждения, которое оказывается за горизонтом международно-правового контроля каждый раз, когда его носители чувствуют в себе превосходящую силу. Поэтому так называемые жизненные интересы государств (нынче они прикрываются необходимостью обеспечения национальной безопасности) часто защищаются не за столом переговоров, т. е. путем достижения политического консенсуса и компромисса, а на поле войны — этого самого живучего реликта эпохи варварства. Историю же кровавых конфликтов пишут одни победители. А победителей, как известно, не судят.

Структура детерминации цепи исторических событий намного усложнится, если придется учесть религиозный фактор. Сказал же Гоголь, что без Бога не вывести из истории великих выводов, а лишь одни только ничтожные и мелкие. Трудно сказать, чью именно историю имел в виду Николай Васильевич (теперь ведь уже неизвестно, какую классическую литературу — то ли русскую, то ли украинскую — он представляет на «Ехро» мировой культуры!). Но твердо знаю, что религия как ровесница истории оставила и продолжает оставлять на теле истории свою яркую печать — не только как активный ингредиент судьбоносных событий, но и как их непрерываемый интерпретатор. Как бы там ни было, многим современным народам, особенно так называемым пассионарным этносам (в гумилевском смысле), подобно лирическому герою философско-поэтических миниатюр Омара Хайяма, будь им «скрижаль судьбы вдруг подвластна стала», хотелось бы «все стереть с нее и все писать сначала».

Не лишне предупредить, что автор не ставит перед собой непосильную задачу — разобраться в проблеме исторической судьбы таджиков, как учил Гегель, во всей совокупности моментов. Это работа не для одного исследователя. Моя задача ограниченная: коснусь лишь некоторых вопросов историософии таджиков, которые представляются мне актуальными. Однако, как свидетельствует опыт, при любом ракурсе рассмотрения сама логика ищущей мысли рано или поздно приводит к необходимости постановки более общих задач, решаемых на уровне целого. А в таких случаях неизбежно обращение к другим измерениям объекта изучения, к иным контекстам, в особенности социально-историческому и психокультурному.

## I

Как известно, почти вся наша советская жизнь прошла под знаком борьбы за «светлое будущее» — эпохальной борьбы, которая сопровождалась столь же продолжительной борьбой с «проклятым прошлым». В постсоветское время советская образованщина, в том числе и та ее часть, которая носит академическую мантию, снова возобновила былую идеологическую борьбу, но на этот раз за «светлое прошлое».

В этой эмоционально накаленной борьбе историографии отведена унижительная подсобная роль: наполнить кровью и плотью предначертанную идеологическую схему. Эта задача, однако, прямо противоречит природе самой науки как наиболее развитой формы рациональной деятельности, устремленной на воспроизведение и воссоздание «мира как он есть» (в идеале, конечно), включая и его прошлое.

После распада единого союзного государства многие осколки бывшего «советского народа» — той самой «новой исторической общности», которую оптимистическая воля идеологов торопливо квалифицировала как очередную и необратимую фазу становления коммунистического человечества, были охвачены процессами национального самоопределения, включающего в себя процессы этнокультурной самоидентификации. Это было неизбежным и необходимым этапом социально-политического и психокультурного развития народов. Но в силу ряда обстоятельств в эти естественно-исторические процессы было привнесено много искусственного и наносного, изрядно навредившего общему морально-психологическому климату постсоветского пространства.

В свете той идеологической деформации, которой подверглась история в советское время, необходимость проведения соответствующей научно-восстановительной работы была осознана уже в самом начале горбачевской политики гласности. Однако эта политика, явно напоминая хрущевский «волюнтаризм», уже в силу своего дилетантского характера породила две прямо противоположные тенденции. Схематизируя сложившуюся тогда ситуацию, можно сказать, что периферия занялась перспективным самоутверждением, а центр — ретроспективным самоуничтожением.

Правда, в первоначальную партийную установку политики гласности (хотя она почти сразу была переименована Горбачевым в «перестройку»), надо полагать, саморазрушение не входило. Но гласность — опять-таки в силу ее импровизационного характера — была темой с широкими вариациями, чем «зримо и грубо» воспользовались более целеустремленные внутренние и внешние силы, которые общими усилиями и превратили горбачевскую затею в «Кататройку». В мою задачу не входит историческая оценка горбачевщины как явления позднесоветского развития. Думаю, в данном случае ее итог проще всего выразить на языке притчевой народной мудрости: медвежья услуга.

Впрочем, это предмет другого разговора. В рассматриваемом случае важно отметить следующий немаловажный момент. В основе обоих направлений реализации деструктивных потенций провинциальной затее Горбачева и его столичной команды своекорыстных советников лежала уже апробированная коммунистическая практика злоупотребления историей в идеологических и политических целях.

Новое же состоит в депрофессионализации истории со всеми ее негативными последствиями (от выборочного отношения к событиям прошлого и их односторонней интерпретации до полной фальсификации и злонамеренной фабрикации «исторических фактов»). Между прочим, в советское время существовала высокая академическая экспертиза, которая в случае необходимости могла исправить провинциальную историографию, проявляющую усердие не по разуму. Партийные же органы науку контролировали не путем ее депрофессионализации, а через идеологизацию профессионалов.

Специалисты уже на исходе 80-х годов минувшего столетия стали с тревогой констатировать появление на бесхозном поле постсоветской историографии легиона дилетантов, бросившихся с пылом неопита опровергать общепризнанные в науке понятия и концепции. К настоящему времени дилетанты старого и нового пошива «профессионально» освоили киберпространство, которое уже ничем не ограничено. Вот почему они, будучи не обремененными грузом научного знания, да и элементарной логикой, не говоря уже об этике, с решимостью всезнающего судьи, прокурора и адвоката в одном

лице пытаются низвергать каменные глыбы давно установленных историографических истин.

Извивы этих идеологических эксцессов особенно бросаются в глаза в интеллектуальной среде мусульманских регионов России, Кавказа и, конечно же, Центральной Азии. Патриотично настроенные присные от науки, отличающиеся нынче не в меру развитым чувством национальной обиды, срочно занялись обустройством своей этнической истории, якобы злонамеренно искаженной другими, в первую очередь, конечно, русскими. Одни стараются максимально удревнить дату появления своего рода-племени на арене мировой истории (особенно за счет сочинения наукообразных форм этномифологии). Другие возвращают свое «незаконно» забытое или «приписанное» другим культурное и иное наследие (фактически же дело зачастую сводится к духовному басмачеству или, выражаясь по-современному, прихватизации чужой исторической собственности). Третьи же торопятся заносить на вылитую из бронзы «Доску национального почета» своих (далеко не всегда «своих»!) великих предков типа Тимура или Чингизхана, ранее «очерненных» их жертвами или даже просто «завистниками». В результате национальные истории превратились в арену нескончаемой борьбы в духе, пользуясь словами Александра Зиновьева, «кто кого перекритинит».

Что до таджиков, то националистические нотки не чужды и им, но их следует относить к той категории национализма, которую даже советские идеологи называли «оборонительным». В самом деле, в постсоветское время им пришлось занимать круговую оборону в буквальном смысле. Отныне историческое прошлое таджикского народа находится под синхронным давлением трех заинтересованных сторон: узбекского этнонационализма, иранского культурного фундаментализма и российского неоориентализма конструктивистского толка. Буквально все — начиная с этногенеза и происхождения языка фарси-таджики и заканчивая оценкой доли таджикского народа в культурно-цивилизационном наследии, вошедшем в традиционную историографию под нивелирующими названиями «персидская литература», «арабская наука» и «исламская цивилизация», — подвергается фронтальной атаке. Причем при свете дня пересматриваются, как говорится, азбучные истины, установленные в ходе систе-

матической исследовательской работы ряда авторитетов мировой ориенталистики: от Василия Бартольда и Евгения Бертельса до Ричарда Фрая и Эхсана Яршатера.

Достаточно указать на ревизию истории и теории этногенеза таджиков, которые в кривом зеркале иных провинциальных краеведов академического ранга предстают «пришельцами» иранского происхождения. А что говорила о происхождении таджикского народа классическая наука? Научная иранистика и тюркология давно доказали, и теоретически, и фактически, что в древности коренное население Центральной Азии во всех трех измерениях местного ландшафта (долинного, горного и степного) в основном состояло из ираноязычных племен — прямых потомков ариев, представлявших в свою очередь одну из ветвей исторического древа индоевропейских народов.

Оговорка «в основном» отражает факт присутствия в регионе сохранившихся аборигенов, обитавших там в доарийскую эпоху. После миграции в Среднюю Азию арийских племен там началась очередная фаза этногенеза: аборигены края дравидяне смешались с новыми завоевателями. Но в результате этого процесса расовый субстрат населения не изменился: этногенез происходил в пределах средиземноморской разновидности европейской расы<sup>1</sup>.

Современные научные представления о самых ранних доступных рациональной реконструкции этапах истории Средней Азии подытожены и обобщены в следующем довольно прозрачном выводе крупного знатока древности И. В. Пьянкова: «Далекое прошлое Средней Азии — с того момента, когда оно начинает освещаться письменной историей, — связано преимущественно с ираноязычными народами. Тюркский этнический элемент, преобладающий ныне в Средней Азии, тоже имеет долгую историю, но ранние этапы его этногенеза, как это общепризнано, протекали вне Средней Азии. Алтайские племена впервые явственно появляются в Средней Азии в лице хуннов, хотя не исключено их появление и в более ранние времена. Бесспорно, что население древней Средней Азии в основном было ираноязычным. Народом же, который вобрал в себя все более ранние ираноязычные пласты, являются таджики. Поэтому процесс сложения таджикского народа можно в известной мере отождествить с общим ходом этнической истории древней Средней Азии»<sup>2</sup>.

Эта историческая картина, обрисованная научной кистью ираниста, обогащена и обоснована современной тюркологией. Обращусь к научному обобщающему выводу известного тюрколога С. Г. Кляшторного, относящегося к своему предмету исследования с большим уважением и доброжелательностью, но сохраняющего верность извечным нормам и идеалам науки. Он констатирует, что «евразийские степи между Волгой и Енисеем еще в VIII тыс. до н. э. занимали индоевропейские племена европеоидного расового типа, те самые “индоевропейцы”, многочисленные племена которых говорили на родственных друг другу языках индоиранской языковой семьи, балто-славянской языковой семьи, германской языковой семьи и многих других родственных языках». Что до происхождения монголоидного расового типа, то «очаги первоначального формирования тюркских народов и языков неразрывно связаны с востоком Евразии»<sup>3</sup>.

В свете сказанного подлинные мотивы продолжающейся до сих пор историографической борьбы за «светлое прошлое», принявшей особенно ожесточенный характер в Центральной Азии, на Кавказе и в мусульманских регионах России и развертывающейся вне рамок какой-либо морально-этической регулятивы, можно понять только в контексте известного афористического замечания Эрнеста Ренана о том, что ложное восприятие истории есть существенная часть бытования народа как нации. Знаменитый французский ориенталист, очевидно, имел в виду национальную ситуацию в Европе девятнадцатого столетия, когда еще могли проводить четкую грань между истинным и ложным восприятием.

Мы же живем в эпоху постмодерна, философская идеология которого вообще не признает фиксированных границ, в том числе и между рациональным и иррациональным, историческим преданием и научным фактом, даже прошлым и настоящим, а в итоге также между правдой и кривдой, «все относительно» — таково ее философское кредо. В этом отношении постсоветский историографический произвол получил неожиданную, но довольно солидную методологическую поддержку со стороны новозападных интеллектуальных течений постмодернистского толка.

## II

Крупнейший знаток истории и культуры края акад. В. В. Бартольд, завершая свой фундаментальный для своего времени исторический очерк о таджиках, заметил: «Когда в 1920 году была утверждена Конституция Туркестанской республики, то “коренными национальностями” ее были признаны только киргизы, узбеки и туркмены, а древнейшие жители края, таджики, были забыты»<sup>4</sup>.

Наверное, эти слова написаны не без доли возмущения и не без определенной горечи. Ведь этика классической гуманитарной науки подразумевала уважительное отношение субъекта познания к своему предмету исследования, сопереживание, вплоть до любви. Чтобы убедиться в том, насколько соблюдалась эта этика, достаточно прочитать этнографические очерки других русских востоковедов, в особенности А. Ф. Миддендорфа и А. П. Шишова: буквально каждая строка этих беспристрастных исследователей истории таджиков и их культуры — даже те, которые носят критический характер, пронизаны глубокой симпатией к ним как к народу, сумевшему с достоинством пройти через огонь, воду и медные трубы не в меру суровой истории — пусть и ценою больших (очень больших!) материальных и духовных потерь.

Но и после свержения мангытской династии в Бухаре (1920), где большинство местного населения составляли таджики, официальное отношение к ним не стало более реалистичным<sup>5</sup>. Почему же? Почему в послеоктябрьский период политически не повезло именно таджикам — народу, наиболее угнетенному во всей Средней Азии и, казалось бы, в наибольшей степени нуждающемуся в поддержке извне, тем более со стороны русских революционеров, собиравшихся разорвать цепи рабства во всем мире — как на Западе, так и на Востоке?

В политике случайности не исключены, но немотивированных повторов не бывает. А за рассматриваемым историческим фактом лежит целый клубок взаимосвязанных факторов: политических, идеологических, исторических и психокультурных.

Во-первых, в двадцатые годы главная стратегическая задача большевиков состояла во всемерном укреплении советской власти, в том числе в ее глубоком тылу, в особенности в Средней Азии, где



атеистующих коммунистов в первую очередь беспокоила идеология панисламизма, за которой стоял мусульманский мир. Вполне естественно, что в этом международном контексте большевики обратили внимание на политически разделенные народы, т. е. имеющие сородичей за рубежами СССР. В этом отношении наиболее неблагонадежным народом предстали таджики: с одной стороны, из-за демографического фактора (большинство таджиков жило в Афганистане), а с другой — из-за фактора религиозного: их представляли фанатичными приверженцами ислама, занимающими господствующее духовное положение в городских мечетях и медресе. Эти факторы не могли не тревожить еще слабую большевистскую власть: таджики обоих берегов Амударьи могли объединиться. А там еще и Иран<sup>6</sup>...

К тому же идеологические опасения большевиков усугублялись тем фактом, что тогда на юге новообразуемой республики продолжалось повстанческое движение, движущую силу которого составляло мусульманское духовенство. Словом, в данном случае мусульманская история работала против таджиков. Библиофил Сталин мог быть знаком с этнографическими заметками академика В. В. Радлова<sup>7</sup>, описавшего национальные характеры иранского и тюркского народов в контексте их отношения к исламу. В них четко вырисовываются контуры патриотической установки ориенталистской окраски: Радлов хотел выявить степень политической лояльности жителей новозавоеванных территорий к российской колониальной администрации. Касаясь «умственного и политического настроения народа, живущего на занятой части Средней Азии»<sup>8</sup>, Радлов группировал таджиков и тюрков в две категории мусульман и противопоставил эти группы друг другу по глубине их мусульманской веры: тюркскую группу называл «народной», а «персидско-арабскую» — истинно «магометанской». Далее он обращал внимание на то, что в крае между этими двумя элементами, а именно между менее исламизированными тюрками и более набожными таджиками, идет незримая борьба. В связи с этим Радлов выражал сожаление и опасение, что ортодоксальный ислам, представленный таджиками, «уже везде почти взял верх и делает невозможным всякое свободное развитие народа». Отсюда следовали конкретные политические и идео-

логические рекомендации. По мнению ученого, «прогресс был бы здесь возможен лишь в том случае, если бы народный тюркский элемент смог получить со стороны европейской цивилизации помощь, которая парализовала бы превосходство мусульман», т. е. таджиков. При этом Радлов призывал колониальные власти опираться только на «тюркский элемент» и оказать ему «крепкую поддержку». Более того, «надо действовать поспешно». Ибо, предупреждал российский академик, «уже теперь [80-е годы позапрошлого века. — А. Т.] представители магометанства невидимо окружили даже жителей степей религиозною цепью <...> Таково положение дел в Бухаре, таково оно и в Киргизской степи, давно принадлежащей к русским владениям. Еще несколько лет замедления, и будет слишком поздно».

Создается впечатление, что Сталин буквально следовал рекомендациям российского востоковеда<sup>9</sup>. Свидетельство тому — столь поспешно проведенная затея с «размежеванием», нацеленная на духовное обескровливание прежде всего таджиков. В последующие же годы большевистская власть всячески ограничивала общекультурную роль старых городов, в первую очередь Самарканда и Бухары. И не случайно, что советскими воротами на Восток был негласно объявлен Ташкент и, соответственно, его социально-экономическому и культурному развитию было уделено особое внимание. Подспудная же цель состояла в том, чтобы затмить былую славу Самарканда и Бухары как символов безвозвратно ушедшего в прошлое средневекового мусульманского Востока.

Такова, однако, только внешняя канва событий, предшествовавших «топорной работе» новоявленных нацистроителей в Средней Азии. Критическая ситуация, исторически сложившаяся в азиатской глухомани к началу нового, двадцатого столетия, имеет также не менее важное внутреннее измерение. Речь идет о психокультурном состоянии самих таджиков — одного из объектов коммунистического социального эксперимента — накануне большевизации края. Это было удручающее состояние — совершенно подавленное, лишенное корней в прошлом, равно как и какой-либо обнадеживающей перспективы в будущем. Основная же причина общего упадка социального бытия и деформации общественного сознания таджиков — не

в биологии или антропологии, а в истории, оказавшейся не в меру суrowой.

В свое время И. С. Брагинский говорил, что в результате многовекового прямого разрушения производительных сил в ходе непрерывных нашествий номадов на оседлые оазисы Средней Азии в девятнадцатом веке весь край охватил глубочайший кризис: «Достаточно вспомнить разгул самоуправства при Мангытах (Насруллехане и Музаффар-хане в Бухаре), Худаяр-хане в Коканде, при хивинских ханах, опустошительные походы мангытских ханов, которые губили людей и разоряли хозяйство, истребление киргизов и казахов в Кокандском ханстве, уничтожение Мургабского оазиса, разрушение и обезлюдение Ходжента, Ура-Тюбе и др. Сельское хозяйство подрывалось в своей основе, были вытоптаны хлопковые поля, разрушалась ирригация. Накопленные средства, которые могли быть пущены в дело — на развитие производства, конфисковывались и передавались в ханскую казну, где лежали мертвым капиталом. Тысячами уничтожались люди»<sup>10</sup>.

Советский востоковед, как и полагалось тогда, особое внимание обратил на политическую и экономическую стороны кризиса, но у последнего было и явное духовное измерение. Садриддин Айни, описывая жизнь таджиков в Бухарском эмирате, охарактеризовал ее как «подлинное рабство»<sup>11</sup>. В контексте сказанного слово «рабство» надо понимать шире, как включающее в себя также духовную нищету. Среднестатистический житель «благородной Бухары» (*Бухоро-и шариф*), старинные исторические памятники которого суть живые свидетели богатейшей культуры его предков, столичного города, где родился и вырос гений всех времен и народов Авиценна, фактически ничего не знал обо всем этом. Комментируя типичный ответ таджика того времени на вопрос, «кто вы по национальности» («мусульманин»), Айни с глубоким сожалением писал, что таджик позабыл даже собственное имя народа, к которому он принадлежал по своему происхождению.

Образно говоря, в конце XIX и начале XX в. таджик как раб божий был заточен в темницу в форме треугольника, соответствующие углы которого можно обозначить как *такдир* («судьба»), *толь* («везение») и *таваккул* («упование на Бога»). Возможные же пути вы-

хода из этого тупика были ярко освещены двумя трансграничными идеологиями — панисламизмом и пантюркизмом. О том, насколько мощным было влияние этих идеологий на общественное сознание того времени, можно судить по признанию одного из светлых политических умов пробуждавшейся тогда Бухары Абдукадыра Мухидинова<sup>12</sup>.

Воистину недостатки нашего национального характера — продолжение наших достоинств! Умеренность и толерантность суть главные черты нашего национального характера. Недаром же нравственные идеалы суфизма своей этической зрелости достигли именно в таджикской духовно-интеллектуальной среде. Но в исторической перспективе эти нравственные достоинства сыграли с нами злую шутку, со временем они выродились сначала в социальную пассивность, а затем и в пресловутую *amor fati* (роковую любовь к своему жребию).

Во всяком случае если рассмотреть отношение тогдашнего таджика к его социальному окружению — порядком застывшему, пронизанному беспросветной тоской, то на уровне историософской ретроспекции создается впечатление, что он реагировал на происходящие вокруг него трагические события довольно безучастно. И надо ли удивляться тому, что в светлые дни Навруза он вместе с толпой себе подобных равнодушно проходил мимо устрашительной канавы, где по велению невежественного чужеземного владыки на глазах у всех резали его соплеменников. (К месту народных гуляний людей, подлежащих публичному убиению, доставляли из тюрем, созданных для содержания не столько криминалов, сколько «бунтовщиков». Да и публичная резня устраивалась в целях навести страх на потенциально недовольных.)

### III

В советской научной литературе общим местом стало следующее утверждение констатирующего характера: до начала большевизации Средней Азии у таджиков, как и у всех их соседей по региону, еще не сформировалось национальное сознание в современном понимании. В постсоветское же время даже русским отказывают в праве называться полноценной нацией!

Таджикам же с самого начала советской власти пришлось бороться за свою самобытность и за право называться отдельным народом, живущим испокон веков на своей исторической родине. Они предостаточно пострадали от практикующих конструктивистов большевистского толка, которые, искусственно соединив политической волей разные этнические группы, даже чуждые друг другу, в один конгломерат, создавали так называемые сильные нации, а другие, имеющие тысячелетнюю историю и самобытную культуру, попросту призывали забыть свой язык и добровольно присоединиться к «сильным». «Размежевателями» конструктивисткой замашки таджики были отнесены к числу «мелких народностей» Средней Азии, а потому их призывали «немедленно перейти на узбекский», ведь «ходом социального процесса уже решена их судьба». Этому политическому призыву, прозвучавшему со страниц русскоязычной газеты «Туркестан» в самом начале 1924 г., сопутствовала идеологическая кампания, в ходе которой «доказывалось», что таджики суть «иранизированная тюркская дробь», т. е. «узбеки, забывшие свой язык под воздействием медресе». Впрочем, в такой постановке вопроса не было ничего нового: это тоже пришло из постоттоманской Турции. Как раз в те годы тамошние историки «открыли», что их сограждане курдского происхождения суть «горные турки», забывшие свой родной турецкий язык по причине одичания!

Между тем, как свидетельствует история, формирование самосознания народа как культурно-исторической целостности начинается не тогда, когда иностранные идентификаторы заносят его имя в заранее составленный список «национальностей», а тогда, когда возникает оппозиция «мы» и «они». В истории ираноязычных народов, как и в истории остальных народов мира, такая оппозиция формировалась по мере появления на их экзистенциальном горизонте «другого»: Эрон — Нерон, Эрон — Турон, Араб — Аджам, Турк — Таджики — таковы концептуальные образы соответствующих вех становления исторического самосознания персов и таджиков. В глобально-историческом же плане оппозиция «мы» и «они» может трансформироваться в диахронную психоценностную цепочку: «мы не хуже их», «мы лучше их» и «мы лучше всех». Полноценная же нация возникает тогда, когда формируются литературный язык и пись-

менный эпос (не просто художественно описанное родословие народа, а культурное осмысление его этногенетического древа и истории борьбы за выживание).

С этой культурологической точки зрения таджики заявили о себе в полный голос еще в десятом веке, когда сначала Дакики, а затем Фирдоуси взяли за художественно-философское обобщение письменных и устных версий исторических и мифологических представлений своих предков из Варазруда и Хорасана, а также северо-западной степи, где испокон веков жили ираноязычные племена (тогда ее называли Дашт-и Хазар) и которая намного позднее была занята тюркскими ордами (отсюда ее новое название Дашт-и Кипчак).

Между тем в самом начале ускоренной реализации ленинского проекта построения «Союза республик советских» российская академическая наука в лице В. В. Бартольда выразила сомнение в правомерности самого подхода, лежащего в основе этого «демократического» проекта, а именно в применимости европейского принципа национальности к явлениям самосознания на Востоке. Тот же Бартольд твердо и четко указал на то, что данный принцип не соответствует исторически сложившейся этнокультурной ситуации в Средней Азии и противоречит политическим традициям народов края<sup>13</sup>.

В самом деле, таджиков как историческую целокупность объединяет не кровь, а почва, их соединяют друг с другом не кровнородственные связи, а невидимые духовные узы. Только в эпоху Саманидов, когда все восточно-иранские земли были объединены в пределах одного централизованного государства, появились политические и экономические факторы консолидации. В общем таджики как народ суть культуроспецифичная нация, спаянная многовековой трансграничной традицией. Именно ее имел в виду классик персидско-таджикской литературы Анвари, заявивший от имени всех творцов, живущих за пределами родного дома: «Не спрашивай, откуда я родом (*мавлид*) и где мой исток (*манша*) на земле индийской, взгляни-ка лучше на мою поэзию и прозу, которые несут с собой воды Хорасана». Плавно текущие «воды Хорасана» — поэтическая аллегория системообразующей традиции, составляющей альфу и омегу исторической целостности культуры. Культурную же традицию охраняет

мощная иммунная система. Но при всем том таджикская культура по природе своей не представляет собой замкнутую систему, она система открытая, которая внутренне готова для взаимодействия с другими культурами и традициями. Таджики ведь дитя оживленного исторического перекрестка, имя которому Центральная Евразия.

Двумя несущими остовами культурной традиции таджиков являлись и остаются до сих пор родной язык (фарси-таджики) и новогодний праздник (Навруз). Именно эти два мощных средства социальной коммуникации и обеспечивают этническое единство народа, разделенного в историческом пространстве-времени. Они суть точки опоры культуры, сводящие воедино все звенья цепи ее многовековой духовной эволюции. В этом качестве оба (фарси и Навруз) символизируют диахронную непрерывность и синхронную неразрывность живой ткани социокультурного бытия таджиков.

В терминах традиционных мусульманских понятий, превращенных мастерами художественного слова в поэтические аллегории, язык фарси предстает как *мабда* («исток»), а Навруз — как *маод* («место, куда возвращаются»). Образно говоря, язык фарси и праздник Навруз образуют две фокальные точки эллиптической фигуры классической культуры Аджамы. Эти точки суть сакральные центры, где сходятся воедино космогоническое, эпическое и историческое. Так, Навруз не есть просто новогодний праздник, приуроченный к наступлению определенного сезонно-календарного события. Он как сгущенная духовность предшествующих поколений и эпох олицетворяет собой извечное единство архетипов и духовных инвариантов культурной традиции, равно как и неразрывную духовную связь поколений. А в этом качестве Навруз изначально призван не просто ежегодно свидетельствовать сохраняющуюся связь настоящего с прошлым, но и гарантировать наступление будущего.

Об этом публицистически ярко и эмоционально яростно сказано известным иранским социологом Али-и Шариати: «Навруз для нас — это место встречи, где присутствуют все поколения нашего народа, и мы заключаем с ними договор о преданности, мы принимаем от них на хранение веру, надежду и любовь, дабы никогда не умереть <...> В те мгновения, в день Хурмузда, когда огонь Ахуры вновь зажигает огонь Навруза, мы в глубине наших душ и вооб-

ражения проходим через бескрайние степи и пустыни веков, и все Наврузы, которые праздновались под этим голубым чистым небом и ясным солнцем на нашей земле, мы празднуем вместе с нашими предками, чья кровь течет в наших жилах, чей дух все еще бьется в наших сердцах»<sup>14</sup>.

#### IV

Уже на завершающей стадии горбачевской политики гласности, когда советское прошлое оказалось под линзой пристального, а зачастую пристрастного критического анализа, в центре методологической и научной дискуссии оказались две отрасли социогуманитарного знания: история и востоковедение. Тогда в глаза бросались две тенденции: в центре деполитизация и деидеологизация науки, а на ее периферии — реполитизация и реидеологизация. Общей же целью обеих попыток провозглашалось «восстановление исторической справедливости». Оставалось узнать, что именно понимают под «исторической справедливостью» и каковы методы или средства достижения этой цели.

В эпоху постмодерна на волне глобализации в постсоциалистическом мире среди прочего распространилась и американская этика политической корректности, которая и там имела идеологическую окраску. Применительно к национальной ситуации исходную установку политкорректной позиции можно обозначить как «уравночный интернационализм». В сердцевине данной формы интернационализма — равное отношение к тем, кто приносил воду, и к тем, кто разбил кувшин. А в эпоху глобализации коммунистическое понимание «равенства наций» обогатилось торгашеским духом: историческую собственность уже раздают пропорционально экономическому, а значит, и политическому весу претендента на наследие.

Удручающим моментом происходящей переоценки ценностей является то, что тенденции деидеологизации и реидеологизации, сопровождающиеся ретерриторизацией культурного наследия, сошлись на решении «таджикского вопроса»: обе стороны стремятся, так сказать, умерить «исторические амбиции» таджиков, «объективно» оценить долю их вклада в историческое наследие ираноязычных



народов. Опять слышны в унисон возмущенные голоса обиженных соседей и их научных адвокатов: на каком это основании чуть ли не все культурное наследие среднеазиатских народов X—XV вв. оказывается «таджикским»? В данном случае предметом пересмотра стал классический термин исторического литературоведения «персидско-таджикская литература», узаконенный в номенклатуре понятий советского востоковедения начиная с сороковых годов прошлого столетия. Мол, эта категория чисто советского производства, которая была навязана востоковедной науке идеологами «дружбы народов» по конъюнктурно-политическим соображениям. Более того, это было сделано чуть ли не с ведома или даже личного поощрения самого Сталина, стремящего через таджиков приобщить советскую империю к великому историческому наследию Персии. Поэтому, так сказать, в порядке десталинизации идеологизированной науки уже в 1990-х годах академическая Москва негласно решила больше не употреблять этот термин.

Между тем «персидско-таджикская литература» — вовсе не идеологическая конструкция, а строгое научное понятие, основанное на солидном историческом, антропологическом и лингвистическом материале<sup>15</sup>.

Еще в двадцатые годы прошлого века пытались обвинять таджиков в «паниранизме» (этот идеологический жупел фактически был выдуман, чтобы уравновесить «пантюркизм»): мол, таджики все культурное наследие Средней Азии приписывают ираноязычным народам, а то и одним только себе. Эта критика, начатая в наиболее явной форме в сороковых годах минувшего века С. П. Толстовым, была продолжена А. П. Окладниковым и Б. Б. Пиотровским в семидесятые годы в связи с выходом из печати известной монографии академика Б. Г. Гафурова «Таджики». Так, в рецензии последних на эту книгу было обращено внимание на то, что в главе «Таджикская литература и наука в XI — начале XIII в.» речь идет о «деятелях культуры и искусства, которые не являлись собственно таджикскими учеными и литераторами, их творчество вошло неотъемлемой частью в общую сокровищницу средневековой культуры Средней Азии»<sup>16</sup>. В качестве же иллюстрации, так сказать, кроссэтнических и трансграничных историко-культурных амбиций таджиков названы

имена Хайяма и Беруни, якобы незаконно «национализированных» академиком Б. Г. Гафуровым. Так ли обстояло дело на самом деле?

Обратимся к известным историческим фактам. Сначала пару слов об этнониме «таджик». Как уже сказано, формирование таджикского этноса в качестве особой, духовно спаянной туранской ветви арийства со своим литературным языком, письменной культурой, мифопоэтической генеалогией, а также местной политической традицией завершилось в эпоху Саманидов. Правда, таджики в отличие от своих юго-западных собратьев по индоиранскому древу (персов) не торопились увековечить свое имя на камнях, они творили историю не саблей (см. далее). Утверждение о том, что собственным именем «таджик» их нарекли тюркоязычные народы, не соответствует историческим реалиям того времени. Есть основание полагать, что самое раннее упоминание таджиков сохранилось в китайских исторических источниках, хотя об этом мы пока не можем судить с достаточной уверенностью. Вместе с тем, поскольку само слово «таджик», по мнению ведущих лингвистов-иранистов, имеет парфяно-согдийское происхождение, вполне вероятно, что первые тюркские писатели использовали этноним, распространенный среди самих таджиков, в том числе и таджиков, живших с давних пор в Баласагуне и Кашгаре. В самом деле, в том же одиннадцатом столетии, в котором документировано первое тюркское употребление слова «тозик», таджики четко произносили собственное имя, особо подчеркивая свое отличие от инородцев. Это вовсе не гипотеза, а факт, зафиксированный в известном историографическом труде Байхаки (двенадцатое столетие), в котором автор, подчеркивая свою небезучастность к происходящим военно-политическим событиям своего времени, говорит: «Я и подобные мне таджики» (*ману монанди ман тозикон*)<sup>17</sup>.

Поскольку замечание всесоюзных академиков воспроизводило давно знакомый тезис, неоднократно прозвучавший из уст научной и политической элиты Узбекистана начиная с тех же двадцатых годов прошлого столетия, придется коснуться этого принципиального вопроса более подробно.

Первое. Хайям не просто писал на языке, наиболее близком языку современных таджиков, он родился в Нишапуре (Хорасан), а ду-

ховно вырос в Самарканде и Бухаре — городах, где до сих пор живут таджики. (Любопытная деталь: рецензентов не смутила фраза автора о «гениальном сыне азербайджанского народа Низами».) Хайям не родился или не похоронен на территории современного Таджикистана? А разве Рудаки, который общепризнан как родоначальник «классической персидской поэзии», родился или похоронен на территории современного Ирана? А как же быть с теми, кто родился в Средней Азии, но умер в Иране, и наоборот? Например, каково этнокультурное происхождение Авиценны, который родился в Бухаре, но похоронен в Хамадане? А Саййидали Хамадани, уроженец теперешнего Ирана, закончивший свой жизненный путь на далеком Варзруде (в городе Кулябе современного Таджикистана, где ему создан почетный мавзолей)?

Второе. Абурайхан Беруни (*берун* — живое таджикское слово, сохранившее свое значение и произношение до сих пор), как известно, был хорезмийцем, но хорезмийский язык принадлежал к семейству очень близких друг другу иранских языков, в особенности был близок к согдийскому, на котором говорили предки таджиков. Тогда (X в.) родина Беруни (Хорезм) еще не была отуречена, а фарси-таджики уже стал теснить хорезмийский язык, свидетельством чему двуязычие самого Беруни. По свидетельству академика А. А. Семенова, даже спустя два века (XII в.) хорезмшахи свои государственные указы (*манишур*) писали на таджикском языке.

Правда, что Беруни язык фарси ставил ниже арабского. Однако речь шла лишь о сравнительной мощи этих языков в словообразовании (особенно в создании научной терминологии). В действительности же эта публичная критическая оценка не помешала ему сочинить свой астрономический трактат («Ат-Тафхим») именно на фарси, вполне доступном современному таджику. Так кому же в первую очередь принадлежит наследие Беруни? Неужели арабам или туркам?

Третье. Тезис Окладникова-Пиотровского, противопоставивших этнокультурное происхождение творцов исторической судьбе их творчества (принадлежности их индивидуального наследия «общей сокровищнице») в культурологическом смысле просто неверен. Разве Лев Толстой перестал или должен перестать быть русским от

того, что его творчество вошло «неотъемлемой частью» в общую сокровищницу литературной классики Европы и мировой культуры вообще?

Четвертое. Соседство по региону или синхронность сосуществования не может служить историческим, а тем более культурологическим основанием для раздела наследия соседа или соседей. Скажем, в то время (XIV—XVI вв.), когда на итальянской земле ярко горел прометеев огонь Ренессанса, духовная среда соседних земель еще молчала, а вспыхивать стала только спустя 100—200 лет (в XVII—XVIII вв.). Поэтому никто из близких соседей итальянцев тогда не пытался и теперь не пытается оспаривать понятие «итальянское Возрождение», равно как и не пытался и не пытается поныне разыскать в жилах Галилея или Микеланджело следы немецкой или французской крови. Да и ни один историк не оспаривает хронологию Возрождения, скажем, не утверждает, что французский Ренессанс начался гораздо раньше итальянского.

Пятое. Надо бы уточнить научный критерий национальной атрибуции деятелей прошлого вообще. Конечно же, в процесс формирования или развития такого большого духовного феномена, как таджикско-персидская или, точнее, ирано-таджикская литература, при всей его социокультурной уникальности были вовлечены и «инородцы» — арабы, евреи, индийцы, тюрки и др. В данном случае, однако, надо бы отделить друг от друга две категории — «этническое» и «культурное». Скажем, Шахид-и Балхи, судя по месту его рождения (*яхудонак*), был этническим евреем, Низами Ганджави — наполовину курдом, а Амир Хусрав-и Дехлави — индийцем. (Правда, Амира Хусрава следует считать индийцем лишь номинально, ибо он был сыном таджика родом из теперешнего Шахрисабза, покинувшего родину во время монгольского нашествия, и неизвестно, где именно родился будущий поэт. Во всяком случае, в одной из своих поэтических миниатюр он писал, причем не без глубокого уныния, о своей постоянной тоске по родине.)

Но такого рода сведения суть элементы личной биографии, а не факты культуры. Если национальное самосознание понимать шире и точнее, а именно как усвоенный стереотип культуры, то очевидно, что культура, на духовной почве которой они выросли и органиче-

ской частью которой стали, не становится от этого соответственно еврейской, курдской или индийской, равно как и собственная этническая культура творца-приобщенца не становится органической частью господствующей культуры.

Как заметил по сходному поводу Маркс, «если отдельная личность не связана с границами нации, то нация в целом не становится свободной от того, что стала свободной отдельная личность». Он привел также наглядный и убедительный пример: «В числе философов Греции был один скиф (имеется в виду Анархирсис), но это ни на шаг не приблизило скифов к греческой культуре»<sup>18</sup>. Иными словами, кем ни был Анархирсис по своему этническому происхождению, он, как воспитанник греческой социокультурной среды, был ассимилирован греческой культурной традицией, а его теоретическое наследие стало законным достоянием именно греческого народа. Впрочем, если следовать железной логике иных теперешних «культурологов крови», то мы могли бы считать Анархирсиса «таджиком» (!) — по той простой причине, что в этногенетическом отношении часть наших бадахшанских горцев восходит к скифам...

К нашему удивлению и даже стыду, культурный национализм свирепствует и среди фарсиязычных народов. Иным нашим собратьям горделиво хочется быть единственными обладателями нашего общего исторического наследия. Отсюда распространяемая с давних пор явно односторонняя (если не сказать больше) концепция культурной атрибуции, представляющая древних и раннесредневековых обитателей Ирана в его современных географических границах аккультурированными Западной, Центральной и Южной Азии: оказывается, и наш общий язык, и литература, и живопись, и наука, и все остальное пришли в наши края оттуда, чуть ли не из провинции Фарс. В свете этой концепции, исходящей из представления о Хорасане как исторически отсталой провинции тогдашнего Ирана, феномен цивилизационного половодья в Варазруде и Хорасане выглядит полнейшей исторической загадкой.

Между тем данные востоковедной науки последнего тридцатилетия (особенно результаты археологических исследований, проведенных в Южном Таджикистане, Северном Афганистане и Южной Туркмении) со всей убедительностью опровергли популярную не-

когда историческую концепцию об «отсталости» домусульманского «Восточного Ирана». Да и до новейших археологических раскопок специалисты по древнейшим цивилизациям Средней Азии хорошо знали о существовании высокоразвитой культуры в Согде и Хорезме. Скажем, о какой собственно социально-экономической отсталости Согда может идти речь, если эта страна была одной из узловых точек Великого Шелкового Пути! А теперь в свете сенсационного открытия цивилизации Маргуш (Мерв), ровесницы древнейших очагов культуры (египетского, месопотамского и греческого), теряют смысл всякие разговоры о культурно-исторической отсталости «Восточного Ирана».

Более того, даже если исходить из концепции исторической «отсталости» Варазруда и Хорасана, то этот факт сам по себе еще не исключает возможность культурного подъема отсталого региона. На большом историческом материале можно убедительно доказать, что неблагоприятные географические, экологические, политические или идеологические факторы могут только тормозить или на время прервать культуротворящий процесс, но они не в состоянии подавить креативные силы человека и тем более целого народа. В самом деле, историческая культурология давно обратила внимание на следующий загадочный духовный феномен: расцвет той или иной сферы духовного творчества нередко происходил как раз в суровые времена, в особенности в неблагоприятных политических условиях. (Ср. расцвет немецкой философии в условиях политически раздробленной Германии XVIII столетия или развитие литературы высокой художественной пробы в условиях деспотического царского режима в России XIX в.)

Подводя общий итог сказанному, сформулируем вопрос на научно-академическом языке: этнокультурная общность, достигшая социоисторической зрелости к концу X в., составлявшая абсолютное большинство населения государств Тахиридов, Саффаридов и Саманидов и получившая «официальное» признание у тюрков в качестве самобытного народа, жива и поныне, обитает там же, где родилась. Так почему же литературу, науку и философию, созданные ее сыновьями на ее же собственной исторической родине, нельзя считать таджикскими или применительно к X—XV вв. хотя бы персидско-таджикскими?

Необходимо обратить внимание еще на следующие три существенных момента собственно таджикского историографического подхода к атрибуции общеиранского культурного наследия.

Во-первых, мы называем таджиками Рудаки и Фирдоуси, Авиценну и Беруни, Руми и Джами по той простой причине, что они родились на земле, где и поныне живут люди, именующие себя таджиками, и выросли на духовной почве культуры, которую творили эти люди. Мы считаем общим наследием теперешних иранцев и таджиков лишь литературу и науку определенного периода истории, а именно X—XV вв.

Во-вторых, мы не считаем архитектуру Персеполиса или искусство исфаханской школы миниатюры «таджикско-персидской», равно как и не претендуем на культурное наследие постсафавидского Ирана. Мы не называем «таджиками» также древнеперсидских царей Дария или Куруша. Но мы вправе считать таджикской династию Саманидов, эпоха которой составляет не просто «золотой век» нашей классической культуры, она знаменует собой историческое становление таджиков как отдельной ветви общеарийского древа.

В-третьих, после XVI в., когда борьба Сафавидов и Шайбанидов за контроль над суннитским Варазрудом завершилась победой последних, а Иран до этого «национализировал» шиизм, бывшие межрегиональные литературные связи прервались. Начиная с этого века мы уже можем говорить о двух самостоятельных ветвях фарсиязычной литературы — собственно иранской и таджикской, и то в относительном смысле, ибо разрыв не был полным, оставался общий литературный язык. К тому же связующим звеном служила фарсиязычная культура Индии, куда переместился центр общеиранского литературного движения<sup>19</sup>.

## V

С историософской точки зрения представляет интерес следующий вопрос: существует ли какая-либо коренная причина, вызывающая в определенных точках социального пространства-времени культурный взрыв? Или каждый случай такой духовно-креативной вспышки следует рассматривать локально и конкретно, вне какой-либо связи

с другими аналогичными явлениями? А какова историческая частота проявления этих чрезвычайных духовных процессов?

В 90-е годы я был рад узнать, что классик иранистики уstad Эхсан Яршатер стал размышлять над происхождением культурного Большого взрыва в Восточном Иране, названного им «хорасанским Возрождением»<sup>20</sup>. Но в научном тексте уважаемого автора я тщетно искал этноним «таджик», там фигурируют обезличенные «хорасанцы». А поскольку Хорасан рассматривается иранской «провинцией» (причем в расширенном географическом смысле, т. е. уравнивается с Большим Хорасаном, включающим и Варазруд), «хорасанцы» лишаются какой-либо местной этнокультурной самобытности.

Признаться, я не очень понял цель этой лингвистической игры. Ведь таджики — прямые потомки тех, кто политически и культурно возродил Великий Хорасан в IX—XI вв. и говорил на точно таком же языке, на котором говорим мы, — языке, который сумел сохранить свой основной лексический фонд и грамматическую структуру на всем протяжении последнего тысячелетия. Конечно, все иранцы (арийцы) — и мы, потомки согдийцев и бактрийцев, и теперешние иранцы, потомки древних мидийцев и персов, но только по историческому происхождению. Однако кроме прочего есть еще такая тонкая материя, как этнокультурное самосознание. Свое отличие от своих двоюродных братьев, называющих себя персами по географическому имени своего места рождения, таджики начали осознавать еще во времена Саманидов, когда западно-иранское государство Буидов стало враждовать с ними не хуже тюрок.

Что до первопричины культурного «Большого Взрыва», то она носит не биологический или географический, а культуроведческий характер, т. е. ее надо объяснять не смешением кровей, а взаимодействием культур. Впрочем, это не мое методологическое открытие. Об этом четко сказано В. В. Бартольдом в известной работе «Культура мусульманства»: «В настоящее время можно считать доказанным, что главный фактор прогресса — общение между народами, что прогресс и упадок отдельных народов объясняется не столько их расовыми свойствами и религиозными верованиями, не столько даже окружающей их природой, сколько тем местом, которое они в разные периоды своей исторической жизни занимали в этом обще-



нии. Каково бы ни было превосходство индоевропейского расового типа над другими, без общения с другими народами индоевропейцы, как литовцы до XII в. или кафиры Гиндукуша до конца XIX в., оставались дикарями. Каковы бы ни были преимущества христианства перед исламом, культура мусульманского мира была выше культуры христианского, пока в руках мусульман оставались главные пути мировой торговли. Каковы бы ни были климатические и физико-географические преимущества Европы перед другими частями света, они могли проявляться только тогда, когда Европа занимала первое место в мировом общении. Тем же фактором в гораздо большей степени, чем догматами ислама как религии и расовыми свойствами отдельных мусульманских народов, определяются развитие и упадок мусульманской культуры»<sup>21</sup>.

В литературе встречаются попытки объяснять иные из упомянутых феноменов культурного взрыва (в особенности разнородными факторами — биологическим (смешение кровей или интерференция разнородных этнических полей), геоэкологическим (борьба с наводнениями или забота об орошении) или же чисто историческим (необходимость непрерывной борьбы за выживание с кочевниками, вызывающая постоянное духовное напряжение). У меня, однако, нет уверенности в том, что во всех случаях за духовными явлениями надо искать конкретные материальные причины, связав их видимой или невидимой каузальной цепью. В теоретическом же отношении часто приходится ограничиваться лишь описанием таинственности истории и не прибегать к ее метафизическому или тем паче теологическому объяснению.

## VI

В традиционном таджикском обществе сложилось трепетно-почтительное отношение к прошлому. Для нас историческая память вовсе не своего рода амбарная книга с записью мертвого инвентаря, она всегда составляла неотъемлемую часть нашего живого менталитета — того самого этнокультурного первоэлемента, который определяет и образ мысли, и образ действия каждого таджика в отдельности и всех вместе взятых.

Мусульманское традиционное общество и поныне живет во времени, которое в отличие от новоевропейского времени не является линейным, бесконечным и необратимым. Его время локально конечно, ибо ограничено с двух сторон — моментом «сотворения мира» и «концом света». Но в этой эсхатологической перспективе актуально ограниченное мусульманское время можно рассматривать потенциально циклическим: религиозно детерминированное обыденное сознание предполагает, что однажды Бог все начнет сначала.

В темпоральной дуге «прошлое-настоящее» событийная история упорядочена хронологически, но структура времени неоднородна, между различными точками диахронного континуума существует качественное различие в специфическом смысле, определяемом доктриной регресса (предыдущая лучше последующей).

Иными словами, традиционное историческое сознание таджика по природе своей ретроспективно, перспектива же (будущее) рассматривается только в эсхатологическом плане. Это специфическое отношение, говоря на языке философии постмодернизма, носит пост-исторический характер. Чтобы понять его особый смысл и значение, надо разводить понятия времени, истории и памяти в их социальных и психокультурных преломлениях.

Суть мусульманского мировидения я бы выразил двумя словами: унижение настоящего. Последнее существует между прошлым и будущим как невосполнимый пробел или даже как разрыв в цепи социоисторического бытия. Иными словами, будущее связано с прошлым через голову настоящего. Прошлому же, квинтэссенцию которого составляет уникальнейшее вселенское событие — божественный акт творения мира сего, отведена ключевая роль двойного предназначения: оно является и генератором, и детерминантом истории природы и общества.

Историческая память таджика имеет особую временную структуру: в ней минувшие события хотя и упорядочены в хронологической последовательности, однако не выстроены в восходящую прямую линию, они образуют линию нисходящую и прерывистую. Геометрический образ исторической памяти «среднего» таджика — спираль особого рода: в отличие от аналогичной спирали западного образца она не раскручивается вовне, а как бы закручивается вовнутрь.

В отдельные периоды истории (во времена Ахеменидов или в эпоху Саманидов) пытались (и довольно успешно) выпрямить этот самозамыкающийся хронотроп, но в конечном итоге менталитет подавлял конкретно-исторические «отклонения». Этикокосмологический смысл этого «круговорота» выпукло выражает нравственная максима о благодарении (*шукр*) как норме индивидуальной духовной жизни, установленной мусульманской духовной традицией. (Кстати, в Коране это слово встречается 75 раз!) Ее суть просто и ясно представил гениальный поэт Хафиз-и Ширази: «Поди, благодари (Бога), дабы плохое не стало еще более плохим». Это вовсе не поэтическая ирония и не простое нравственное наставление.

Художественное воображение поэта находилось в силовом поле более общего историософского учения. Поэтому, чтобы понять цель и направление художественной мысли Хафиза, надо углубиться в мировоззренческо-ценностную подоснову лирико-поэтического сознания его эпохи. Вопрос упирается в характерные особенности восприятия времени в ирано-туранском ареале мусульманской цивилизации.

Мировоззренческо-ценностная парадигма мусульманской *уммы* основана на следующих двух взаимосвязанных онтологических началах: постулатах космического регресса и неизбежного конца света. Согласно традиционной исламской теософии, человек не может изменить направление «стрелы времени», олицетворяющее собой необратимую деградацию обреченного на бренность мира до достижения им точки *киемат* (Судного дня). Но нравственное поведение человека на земле влияет на скорость общекосмического распада (может ускорять или замедлять ее). Бог вроде бы тоже не хочет «преждевременной» гибели своего детища. (Послал же Он на грешную землю пророков, чтобы они способствовали моральному очищению сынов Адама и тем удлинители срок их пребывания в мире сем.) Сотворенный Аллахом мир не случайно называется *олам-и кавн-у фасод* — «миром возникновения и уничтожения». Дата же наступления конца мира, где живет человеческий род, предопределена, но рабу божьему не дано ее знать. Что касается судьбы составных частей человечества, то о ней в Коране сказано более конкретно: «У каждого народа — свой срок»<sup>22</sup>.

Уникальную особенность социокультурного идеала таджиков можно усмотреть в следующем. Образно выражаясь, в отличие от двуликого Януса греческой мифологии у таджикского Духа одно лицо, а обращено оно только к прошлому, к тому же идеализированному. Наши мыслители даже свои утопии выражали в форме аркадии. Достаточно сказать, что социально-утопические грезы трех средневековых поэтов Низами-и Ганджави, Амира Хусрава-и Дехлави и Абдуррахмана Джамии, разделенных значительными пространственно-временными просторами, изложены в поэмах одного и того же названия («Искандарнома», у последнего — «Хираднома-и Искандари»). Время же действия их героев отнесено к эпохе Александра Македонского (Искандара) — мифологизированного и сакрализованного в рамках известного коранического сюжета (Зулкарнайн).

Этот культурологический феномен можно понять в контексте отличительной черты традиционного *историософского* сознания мусульманских народов, в том числе и таджиков, — ностальгическое переживание течения социального времени. Отсюда же селективный характер исторической памяти таджика — она не воспроизводит всю цепь свершившихся событий, а выделяет отдельные звенья этой цепи. Вот почему каждое новое поколение таджиков вступает в жизнь с неизбежной тоской в сердце по уникальным историческим событиям и великим историческим деятелям — тому «Золотому веку», который представляется давно отшумевшей и никогда уже неповторимой весенней порой их стареющего общества.

Науке еще предстоит решить главную загадку девятого столетия. Научно-историческая суть этой загадки состоит в том, что таджики явились в мир словно легендарная Афродита из морской пены: во всеоружии атрибутов исторически зрелого этноса — со своей письменно оформленной генеалогической эпопеей и оваянной славой древней политической традиции государственностью, изысканным литературным языком и выраженной в нем художественной литературой высшей эстетической пробы, логически утонченной философией и теоретически развитой наукой, оставившими неизгладимый след в мировой интеллектуальной истории. Не будет научно-историческим преувеличением, если целокупность судьбоносных

событий, свершившихся в долинах тогдашней Средней Азии, охарактеризовать как цивилизационное половодье.

В общей цепи исторических новообразований рассматриваемого периода рождение Саманидского царства — важнейшее звено. Правда, Саманиды не были первой и единственной восточно-иранской династией, до них были Тахириды и Саффариды. После них — Гуриды. Да и поднявшаяся на политических руинах Саманидов династия Газнавидов едва ли может быть типологически отнесена к числу собственно тюркских государств.

Однако вправе ли мы считать Саманидское царство специфическим феноменом собственно таджикского исторического бытия. У нас есть солидные научные основания ответить на этот вопрос положительно. В самом деле, историческое возвышение местной политической элиты (Саманидов) произошло на земле, где ранее (предположительно между концом пятого и концом восьмого веков) сформировались таджики и где с незапамятных времен жили их предки. Более того, как и в предшествующие века, подавляющее большинство населения края составляли ираноязычные народы.

Что касается иноязычных племен, то в Средней Азии того времени, как отмечал крупнейший знаток истории края академик В. В. Бартольд, политические границы в основном совпадали с этнокультурными (между таджиками и тюрками), экономическими (между земледельческими оазисами и скотоводческо-кочевой степью) и религиозными (между мусульманами и язычниками). Поэтому мы вправе связывать с историческим восхождением Саманидов становление нашей (собственно таджикской) политической, интеллектуальной, культурной и религиозной традиции.

После арабского завоевания Аджаму потребовалось целых двести лет, чтобы прийти в себя, и то не везде — только на его восточной части. В постарабское время на окраинах уже разваливавшегося Халифата стараниями ираноязычных народов образовались два относительно независимых государства — Буидское (Ол-и Буя) и Саманидское (Ол-и Сомон). Первое царство, находящееся на западной стороне общеиранской ойкумены, как мне рассказывал в Париже крупный знаток той эпохи Али-и Мазохири, во всем подражало арабам, государственным языком продолжал оставаться арабский,

штатными одописцами (*маддах*) двора были арабские поэты, а двумя ведущими министрами (*вазирами*) были мастера традиционного (арабского) *адаба* Сахиб ибн Аббод и Ибн Амид.

Другое дело государство Саманидов, расположенное на восточной стороне, в Варазруде и Хорасане. Образование этого государства явилось политическим венцом двуединого процесса этнокультурогенеза, продолжавшегося урывками в течение предшествующих столетий и знаменующего собой становление нового народа. Древнеиранский *фар*, поэтически воспетый Фирдоуси, достался именно таджикам. Их политический первенец — Саманидское царство — фактически принял историческую эстафету, начатую Ахеменидами и продолженную Сасанидами и, таким образом, открыл новую страницу в многовековой истории ираноязычных народов.

Однако если Саманидское царство оценивать по историческим меркам «Большого времени» (Бахтин), то его нельзя рассматривать как простое восстановление или продолжение домусульманской политической традиции ираноязычных народов. В отличие от государства Буидов рождение государства Саманидов нельзя считать заурядным политическим событием локального масштаба и значения, оно было поистине всемирно-историческим явлением. Фактически же на культурно-исторической почве Варазруда и Хорасана выросла оригинальная ирано-мусульманская субцивилизация.

## VII

История человечества во многом представляется копилкой случайностей, но повторяющаяся случайность, как нас учили в советской школе, уже закономерность. Возможно, волею случая (этому я не верю) египтяне и иракцы, потомки создателей древнейших цивилизаций, стали арабами, а анатолийцы, выросшие под щедрым солнцем греко-римской цивилизации, — турками. Но случайно ли выжили греки? А евреи? Чем же случаен тот факт, что древний земледельческий народ Варазруда и Хорасана, несмотря на непрекращающийся поток внешних вторжений и оседаний, нарастающие угрозы этноцида и постоянное давление языкового и бытового ассимиляторства, в отличие от ряда других древних народов, тоже сы-

гравших заметную роль в развитии общечеловеческой цивилизации, но исчезнувших в водовороте суровой истории, не потерял свою этнокультурную идентичность и дожил до наших времен — пусть с большими историческими потерями — в качестве самобытной человеческой общины?

В классической этнографической литературе у таджиков репутация не только самого миролюбивого народа, но и людей, которые, представляют, говоря выразительными словами русского академика А. Ф. Миддендорфа, «единственный на нашей планете пример столь упорного существования, пробивающего себе путь»<sup>23</sup>.

Действительно, каждый раз, когда очередная волна пассионарно-го кочевничества покрывала цветущие долины Варазруда и Хорасана и казалось, что коренные жители городов и сел уже растворились среди грозных пришельцев, покоренные таджики с поразительной цикличностью (с интервалом в 200—300 лет) возрождались буквально из раскаленного исторического пепла! Современный поэт Бозор Собир уподоблял свой народ легендарной птице «Мург-и Самандар» (Фениксу). Данный поэтический образ и в самом деле наиболее адекватное художественное олицетворение исторической судьбы таджика как единственного арийского реликта в Центральной Азии.

В чем же первопричина исторической живучести таджикского народа?

А. Ф. Миддендорф основную причину усматривал в особенностях культуры народа в целом. «Только благодаря своему превосходству в духовном отношении, так же как во всякой житейской практике, таджик и мог сохранить свою этнографическую самостоятельность. Способность к выработке и великое искусство подчинять себе природу тяжелым трудом и обращать негостеприимные пустыни в райские оазисы выработали в этих людях особую выносливость, которой переход из рук в руки, от одного тирана к другому, придавала еще большую эластичность. Несмотря на непрерывные порабощения, несмотря на исторические события, которые, казалось, складывались так, чтобы уничтожить всякую типическую особенность, как духовную, так и физическую, несмотря на изолирование от главной массы западно-иранских единоплеменников, персов, из страны которых ни одна освежающая историческая волна не достигла таджиков. С той

древнейшей эпохи, когда обе группы разделились, несмотря на все эти насильственные влияния, сохранился своеобразный уклад, так что классическое изречение: *Graecia victa, ferum victorem cepit*, — гораздо более подходит к таджикам, нежели к грекам»<sup>24</sup>.

Со своей стороны могу добавить: доставшийся нам исторический жребий — в числе еще неразгаданных научных загадок гегелевского «Мирового Духа». Вспомним хрестоматийный пример трагической участи двух древнейших народов — вавилонян и египтян, создавших в далеком прошлом мощнейшие государства и богатейшие цивилизации. Дело не в том, что они не выдержали военного удара (ведь не устояли и сильнейшие державы того времени Иран и Византия, правда, уже истощенные в ходе многолетней борьбы за региональное господство). С культурологической точки зрения главная историческая потеря для этих древних очагов человеческой цивилизации состоит в том, что их народы утратили не только политическую власть, но и, приняв язык и духовную культуру завоевателей, исчезли с лица земли как самобытные народы.

Таджики же выдержали нашествия не одних только бедуинских племен, но и куда более свирепых тюрко-монгольских номадов. Причем военное вторжение тюрко-монгольских орд было многократным и продолжительным, а их политическое господство продолжалось вплоть до русской революции. Завоевания и грабежи земледельческих оазисов и разрушения культурно-экологической инфраструктуры оседлого населения продолжались почти на всем протяжении минувшего тысячелетия. Выживание таджиков в столь суровых внешних условиях без какой-либо тени национального бахвальства можно назвать историческим подвигом. Но это уникальное событие нельзя называть историческим чудом, ибо тому были глубокие внутренние причины.

Среди них надо особо выделить три взаимосвязанных фактора, которые, на мой взгляд, существенно способствовали историческому выживанию таджиков как народа.

Первый фактор — специфика социоисторического бытования таджиков, выражающаяся в градоцентричности их культуры, т. е. в ведущей созидательной и охранительной роли города. Самарканд и Бухара, Балх и Герат, Тус и Нишапур, Мерв и Ходжент, города Фер-



ганской и Дарвазской долин — вот далеко не полный перечень центров исторической кристаллизации таджикского народа и его городского менталитета. Именно в этих древних городах формировались социокультурные нормы и идеалы таджиков, складывался их национальный характер, утончались духовные архетипы и традиции. Периферийные же сородичи ехали в города не просто учиться, наниматься на сезонные работы или торговать — таджиками в собственном смысле становились именно там, приобщаясь к городскому быту с его религиозно одухотворенной этикой вежливости и изысканным этикетом, погружаясь в духовно-нравственные глубины жизни городских *гузаров* (кварталов), внешне скованной сакральными традициями, но внутренне устремленной к реактивным обновлениям.

Второй фактор — особая роль традиционного семейно-бытового уклада жизни. Этот уклад культивировал (и продолжает культивировать) особый тип человеческой преемственности, основанный на нравственной субординации поколений (не только внутриклановой, но и межродовой). Выросшей на этой почве этнокультурной традиции, обогащенной и закрепленной религиозной этикой (сначала зороастрийской, а затем и мусульманской), суждено было превратиться со временем в мощный духовный щит экониши народа, оставшегося беззащитным в трех других важных отношениях — военном, экономическом и политическом.

Уже в свете этих двух факторов очевидно, что таджики выжили далеко не случайно. За этим уникальным историческим явлением лежит огромная созидательная работа традиционной культуры и цивилизации, соединявших и соединяющих тонкими, но крепкими нитями отчужденные и отчуждающиеся части географически, экономически, политически и даже хронологически разделенного народа в одно духовно-психическое целое.

Это подводит нас к третьему фактору, способствовавшему историческому выживанию таджиков как самобытного народа. О нем поговорим отдельно и более подробно, ибо он касается самой сути социокультурного бытования таджиков как «нации языка» (согласно известной классификации Фихте).

Третий фактор — конструктивная роль языка как особой культуротворящей и коммуникативной системы. Известный американский

ориенталист Ричард Фрай, завершая свои размышления об исторических судьбах ираноязычных народов, обратил внимание на двоякую конструктивную роль языка: (1) как «наиболее адекватный критерий для определения самосознания (*identity*) народа» и (2) как «более важного» средства «для поддержания преемственности культуры по сравнению с религией или социальной организацией»<sup>25</sup>.

Действительно, если бросить ретроспективный взгляд на прошлое таджиков, то оказывается, что носителем, хранителем и кодом культуры, обеспечившей их выживание, был и остается язык фарси (таджики). Этот язык завидной исторической судьбы в своей развитой литературной форме был детищем арабо-аджамского культурного синтеза. Парси-и дари (исторически первое название языка) заимствовал у арабского языка не только алфавит, но и изрядное количество специальной лексики, не говоря уже о собственных именах и фразеологических оборотах. Язык же становящейся таджикской прозы сформировался под сенью арабского языка, а сама проза в основном состояла из переводов исторической и теологической литературы, написанной по-арабски.

В культурологическом плане в высшей степени примечательно, что классическая религиозно-одухотворенная фраза о парси-и дари как о «языке небожителей», своевременно и дерзко вложенная в уста пророка ислама теологствующими сынами исторически самоутверждавшегося молодого этноса, позволила освятить родную речь и органически интегрировать ее в канонизированную систему мусульманского мировидения. Приобретая же особое сакральное измерение, язык фарси (таджики) превратился в системообразующее начало этнокультурной идентичности современных таджиков и персов. Более того, литературный язык фарси со временем превратился не только в *lingua franca* культур разноязычной Западной, Центральной и Южной Азии, но и успешно заменил собой арабский в качестве языка науки, философии и даже теологии в обширном регионе (в Варазруде, Хорасане и позднее в Север-Западной Индии).

В двадцатом столетии фарсиязычные народы Таджикистана, Ирана и Афганистана воспринимают свой родной язык уже не просто как средство внутри- и межнациональной коммуникации, а как священный символ их исторического выживания. Именно в этом

первопричина чрезвычайно эмоционального отношения таджикской интеллигенции к языковым процессам, находившимся ранее под жестким идеологическим и даже политическим контролем коммунистического режима. И вот почему в годы горбачевской перестройки в Таджикистане культурно-возрожденческое движение началось с требования восстановить интегративную роль таджикского языка в обществе, утраченную им в советское время.

Отсюда же резко отрицательная реакция национальной интеллигенции на законодательное изменение исторического названия языка (1994), а также реставрацию юридической и политической терминологии, идеологически навязанной в советское время. К сожалению, они не были единственными законодательными поправками: таджикские парламентарии также убрали из государственной эмблемы изображение льва (заметим, что лев наряду с «флагом Ковы» — *диравш-и ковиена* — исстари символизирует этнокультурную самобытность и историческую гордость ираноязычных народов).

По существу, за этими политическими решениями кроется явление куда более серьезное: кризис таджикского национального самосознания, начавшийся после распада СССР и обострившийся в ходе гражданской войны.

## VIII

В мировой историографии принято считать, что таджики имели свою государственность лишь в десятом веке, а затем вплоть до начала 1920-х годов государственная власть безраздельно принадлежала тюрко-монгольским династиям. Между тем это заключение не более, чем эмпирическая констатация внешней стороны реального исторического процесса, а значит, и неисторического подхода. А ведь и в Иране с начала одиннадцатого века по первую четверть века двадцатого высшая политическая власть безраздельно принадлежала тюркам (кстати говоря, она и теперь находится в руках этнических тюрков!). Однако в мировой исторической науке никто еще не утверждал, что на протяжении почти 900 лет иранцы были лишены своей национальной государственности!

Правда, что после окончательного разрушения государства Саманидов извне Караханидами и изнутри Газневидами (сопротивление

чужеземцам, временами весьма успешное и обнадеживающее, продолжалось до конца 1005 г.) уже никогда не удавалось объединить всех фарсиязычных жителей Большого Хорасана (Ирана, Варазруда и нынешнего Афганистана) вокруг единого политического и культурного центра. И, тем не менее, у нас есть достаточно исторических оснований утверждать, что, несмотря на многовековое бесправие и историческое унижение, таджики не потеряли свою государственность: они лишились только высшей политической власти, а это не одно и то же. Этот общий вывод можно подкрепить следующими соображениями, имеющими солидные фактические основания.

Первое. На всем протяжении минувшего тысячелетия в земледельческих оазисах Средней Азии, особенно в ее крупных городах, таджики составляли преобладающее большинство (а местами, например в городах Зерафшанской долины, абсолютное большинство). Поэтому академик В. В. Бартольд имел все основания констатировать: «Сами эмиры (мангытские) были более таджиками, чем узбеками, хивинские историки называли даже бухарское войско таджикским, хотя военным элементом и в Бухарском ханстве оставались узбеки»<sup>26</sup>.

Второе. Ни одна тюркская или монгольская династия, господствовавшая в Средней Азии за минувшее тысячелетие, не установила, да и не могла установить (в силу отсутствия у них соответствующей политической традиции, пригодной для управления в земледельческой цивилизации) какие-либо новые формы государственности. Все политические формы, функционировавшие с XI в. по начало XX в., были копиями или прямыми продолжениями саманидских институтов. Более того, во многих, если не во всех государственно-управленческих структурах должности первых министров и высших сановников занимали таджики, о высшем духовном сословии общества и говорить нечего: оно полностью состояло из таджикских *мулл* и *кази*. А для легитимизации власти новых завоевателей или узурпаторов местным *улама* пришлось создавать мифологические генеалогии. Так, Караханидов представили как «Ол-и Афрасияб» и таким образом ввели в круг туранских эпических образов. (В дальнейшем это привело к отождествлению Турана с Туркестаном.) Словом, распространенные в историографической литературе прошлого и на-

стоящего термины типа «государство Караханидов», «государство Газневидов» и т. д., строго говоря, неточны.

Третье. Фактически все важнейшие сферы социального бытия края — экономика и торговля, культура и образование, а также вся религиозная жизнь — находились в руках таджиков. Все нити духовного, а временами и политического влияния на государство и общество в целом стягивались к таджикской религиозно-интеллектуальной элите — *фукаха* (законоведы), *улама* (богословы, а также ученые), *удаба* (поэты) и *урафа* (суфии).

Четвертое. Официальным языком государственного делопроизводства, религиозного просвещения и, что очень существенно, языком преподавания на всех ступенях обучения и воспитания вплоть до начала большевизации края оставался фарси-таджики. Будь это не так, очевидно, коммунисты не приняли бы таджикский язык в качестве официального языка образованной ими в 1920 г. Бухарской Народной Республики. (Правда, вскоре по настоянию политиков пантюркистской ориентации таджикский стали вытеснять из сферы народного образования: сначала его заменили турецким, а затем тюрко-чагатайским.)

Словом, в обществе задавало тон таджикское духовенство, в царском дворе безраздельно господствовала персидско-таджикская поэзия, в школах и медресе преподавали по-таджикски. Даже столицей государства, за исключением небольшого исторического перерыва, оставалась та же Бухара... Сказанное лишь историческая иллюстрация вывода, сделанного русским этнографом Шишовым на основе собственных полевых наблюдений: «Несмотря на различные перевороты, робкие таджики все-таки удержали за собой духовное господство»<sup>27</sup>.

Чужеземные этнографы упрекали таджиков в том, что у них не хватало не только силы, но и даже желания сопротивляться чужеземным захватчикам. Да, будучи лишены военно-политической власти, они не имели достаточной физической силы для эффективного сопротивления иноземным нашествиям и последующим злодеяниям пришельцев. Но фактически смирение часто сопровождалось отчаянными восстаниями и бунтами. Но сейчас не об этом речь. Важнее сказать, что сопротивление может принимать и чисто духовную фор-

му. Имею в виду сопротивление с помощью такого мощного духовного оружия, как аккультурация. В этом отношении крупные города были для пришельцев своего рода культурным плавильным котлом.

К сожалению, сколь бы внушительными и высокими ни были пирамиды культуры, они беззащитны перед грубой физической силой. И таджикам пришлось сполна испить горькую чашу исторических страданий. Говорю о той очень высокой исторической цене, которую им пришлось заплатить за свое экзистенциальное выживание в условиях почти непрерывных чужеземных завоеваний, грабежей и разрушений культурно-экологических ниш — плодов многовековых созидательных усилий их предков.

Это и безжалостное вытеснение части этноса из его исконной родины (равнины и города) в глухие уголки Центральной Азии (горные долины и ущелья), приведшее к расчленению антропологически и исторически единого тела народа, а далее и к психокультурному отчуждению его насильственно разделенных и дезэкологизированных частей. Это и продолжавшийся веками (и продолжающийся до сих пор!) процесс отуречивания таджиков и вызванный этим ползучий этноцид. Это и субнациональная раздробленность народа, выражающаяся в появлении у географически обособленных обитателей гор и долин Центральной и Южной Азии беспрецедентной фобии по отношению к своим инорегиональным соплеменникам<sup>33</sup>. Это, наконец, потеря таджиками целых пластов своей исторической памяти, приведшая к изрядной деформации традиционного менталитета. (Наглядный тому пример — появление в национальной символике независимой Республики Таджикистан очертания гор, хотя таджики известны в истории как созидатели и продукты исконно городской цивилизации.)

## IX

Духовному господству таджиков в Средней Азии пришел конец осенью 1924 г., когда в результате криминально-исторической акции, документально зафиксированной как «национально-территориальное размежевание народов Средней Азии», жирный кусок региона, обитаемого издревле таджиками, был преподнесен на

блюдечке с красной каемочкой новорожденному «советскому Узбекистану». Политическая же элита новообразованной союзной республики оказалась, так сказать, на высоте национальной задачи: наделенные чрезвычайными полномочиями партийные функционеры того времени, как и полагалось им как людям большевистского размаха, взяли быка за рога: всемерно старались во что бы то ни стало «изжить таджикский дух» прежде всего в Бухаре и Самарканде путем насильственного обузбечивания горожан-таджиков. Ну а с теми, кто по своему историческому «невежеству» или личной «выгоде» объявлял себя таджиком, разговор был короткий: депортация туда, куда ранее мангытские эмиры высылали матерых преступников.

Силовую политику властей соседней республики по отношению к местным таджикам, целенаправленно и систематически осуществляемую на протяжении десятков лет на государственном уровне, некоторые мои академические коллеги воспринимают как геноцид. Но это не геноцид, это хуже. Будет точнее политическую стратегию насильственной манкуртизации, жертвой которого стали таджики Узбекистана, квалифицировать как культурный этноцид. Там коренных жителей древних городов лишь косвенно заставляют скрывать свое этническое происхождение, во всех государственных и общественных организациях общаться только по-узбекски, своих детей отправлять в узбекские школы и дошкольные учреждения, а историю и культурную традицию своих предков называть «узбекскими»<sup>28</sup>.

В рассматриваемом контексте определенный исторический урок содержит опыт культурно-политического развития Афганистана, где в XVIII в. тюркскую власть сменило военно-политическое господство новых завоевателей — паштунских кочевников. Но и там язык таджиков (в Афганистане он издавна назывался форси-и кобули) продолжал господствовать в афганском государстве и обществе в качестве единственного официального языка и языка межэтнической коммуникации. (Таджики давно стал родным языком для хазарейцев, таджикским владеют не только узбеки, но и многие паштуны.) Правда, во времена правления последней королевской династии Дурранидов (1929—1978) паштунский этнонационализм проявил себя не в меру воинственно. Достаточно вспомнить государственную политику коренизации по-афгански, выразившуюся в паштуни-

зации столицы и провинций, где подавляющую часть населения составляют таджики, таджикоязычные хазарейцы, а также двуязычные паштуны и узбеки.

Эта дискриминационная политика, сопровождавшаяся насильственным насаждением в стране языка и племенной культуры политически господствующего этноса, своей кульминации достигла в 1936 г., когда форси-и кобули был лишен общегосударственного статуса. Однако ни кнут (постоянное политическое давление), ни пряник (дополнительное денежное вознаграждение тем, кто овладел официальным языком) не смогли вытеснить язык таджиков с социокультурной и политической сцены Афганистана. И в конце концов властям пришлось вновь объявить его государственным языком (наряду с пашту).

В отличие от афганских правителей тюркские правители не хуже, а местами и лучше выступали в исторической роли защитников и распространителей языка и культуры таджиков за пределами их исторической родины. По иронии судьбы именно династия Газневидов, третируемая в советской историографии как могильщик первенца нашей государственности, а не таджикская династия Гуридов сохранила и развила саманидские традиции, причем, что очень важно подчеркнуть, не только политические и административно-управленческие, но и культурно-цивилизационные. Остается добавить, что благодаря только исторической воле тюркской военно-политической аристократии язык фарси-таджики проник в Индию и вплоть до времен английской колонизации страны оставался там влиятельной культурной силой. Кстати, со временем именно Индия превратилась в ведущий центр персидско-таджикской лексикографии.

Как известно, с XVI в. начинается новая кровавая страница истории таджикского народа. Тогда среднеазиатское междуречье превратилось в открытое поле почти непрерывных кровавых междоусобиц завоевателей новой и старой волны (особенно пагубной была борьба Сафавидов и Шайбанидов за контроль над Варазрудом, последовавшая за крушением династии Тимуридов). Это вызвало глубокую дезорганизацию местной экономической, политической и социокультурной жизни — наступила историческая стагнация всего региона.



Некогда процветавший древний край превратился в конгломерат истощенных изнурительными внутренними и внешними войнами государств, отличавшихся крайним отставанием по всем мыслимым показателям общественного развития.

Накануне начала «Большой Игры» (борьбы Великобритании и России за завоевание Средней Азии) таджикские земли были поделены Бухарским Эмиратом, с одной стороны, Кокандским и Хивинским ханствами — с другой, а также (ранее) Афганистаном и Китаем. Насильственное присоединение к России части земель, ранее завоеванных тюрко-монгольскими племенами, а затем занятых переселенцами из Дашт-и Кипчака, стало новой точкой отсчета в этой убогой и удручающей среднеазиатской реальности. По большому историческому счету его общий итог не сводится лишь к тому, что часть территории Средней Азии была завоевана Россией, а местные ханства попали в вассальную зависимость от нового более могущественного колонизатора.

В интересующем меня плане более существенным представляется другой факт: таджики оказались на линии разлома трех цивилизаций — мусульманской, христианской и конфуцианской. Вовлечение же в хозяйственную, политическую и культурную жизнь государств, с резко отличающимися друг от друга социальными институтами и духовными традициями, привело к еще большей дезинтеграции и разобщенности таджикского этноса в целом. В итоге к началу 20-х годов текущего столетия его географически и политически разделенные, а также культурно отчужденные части оказались на разных уровнях общественного развития, что сказалось на характере политических импровизаций «народных масс» и последовавшей за ними небывало жесткой гражданской войны в самом начале постсоветского времени.

Невольно задаюсь вопросом: почему мои великие предки из поколения в поколение в разных художественных вариантах и разном философском оформлении повторяли одни и те же поэтические максимы: не убий, не предавай, будь терпелив, не будь неблагодарным и т. д.? Не потому ли, что наследникам в силу определенных черт их национального характера свойственна духовно-историческая забывчивость и что в силу этого существовала постоянная необходимость

время от времени освежать нравственную память народа, склонного к романтизации, а то и сакрализации не только героического, но и трагического?

## Х

По философской воле Фридриха Ницше Заратустра восклицает: «Горе! Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива его лука разучится дрожать!»<sup>30</sup>

В моем восприятии дрожащая тетива есть литературно-этическое выражение индивидуальной и социальной ответственности. Последнюю же я определяю как культурно обузданную стихию человеческой воли — той самой, за духовную свободу которой неустанно боролись гуманисты всех времен и народов. Между тем она, эта воля, бывает самой разной: доброй и злой, сильной и слабой, а может и вовсе отсутствовать у иных субъектов действия, в том числе и субъекта исторического.

В этой связи не лишены определенного научно-исторического интереса некоторые любопытные наблюдения зарубежных этнографов, хронологически относящиеся к началу XX в. В особенности они обратили внимание на то, что во многих решающих моментах постсаманидского времени политическая воля оседлого населения края была заметно ослаблена, если вообще не парализована. Так, русский этнограф А. П. Шишов результаты своих полевых наблюдений подытожил следующими словами: «Предназначенные природою к мирным занятиям, таджики показывают всюду склонности к земледелию, торговле и промышленности и ненавидят войну, а если берутся за оружие, то редко бывают храбры, а жестоки — часто»<sup>31</sup>. Конечно, было бы явной несправедливостью обвинять в отсутствии храбрости потомков Спитамена и Абу Муслима, Темурмалика и Сарбадаров. Но не об этом сейчас речь.

Когда я впервые прочитал эти обжигающие строки в мою бытность студентом-стажером Ленинградского университета, я испытал скорее глубокое смущение, чем гневное возмущение, крупные капли холодного пота, которые покрывали мое напряженное лицо, думаю, замечали даже мои соседи по общему столу библиотеки име-

ни Салтыкова-Щедрина. И вот спустя много лет я вновь обращаюсь к этим строкам, но теперь уже перед моими возмущенными глазами не пожелтевшие страницы редкой книги, а живые эпизоды недавней братоубийственной войны. Вот мой современник, наверное, еще совсем молодой, не без гордости называющий себя потомком Рудаки и Авиценны, берет недрожащей рукой отточенный нож и с какой-то сверххолодной деловитостью приступает к совершению чудовищного злодеяния — сдирает кожу со своего противника. «Противник» же этот — его собрат, единственная вина которого в его инорегиональном происхождении. А вот другой таджик, тоже с позволения сказать, духовный наследник великих гуманистов, в пылу дикой злобы велит потопить своего сородича из соседнего села в горящей смоле...

Наверное, не будет особым преувеличением сказать, что на всем протяжении последнего тысячелетия в таджикской этнопсихологии преобладало чувство роковой предопределенности. Это наверняка зов нашей индоевропейской крови, точнее, эхо отдаленнейшего времени, когда первопредки таджиков во всем окружающем искали и находили черные следы злостного Рока-Судьбы. В эпоху же ислама эта древнейшая вера органически вошла в структуру мусульманской эсхатологии. Организующим же этическим началом этой последней служила доктрина морального регресса человечества.

Духовная ситуация стала меняться в недрах элитной культуры крупных центров таджикской цивилизации — Самарканда, Бухары и Ходжента. В сочинениях выдающихся просветителей конца XIX — начала XX в. (Ахмад-и Дониша и Садр-и Зи, Тошходжи-и Асири и Мирзосироджи-и Хакима, Сиддикходжи-и Аджи и Абдурауфа-и Фитрата) сквозит большая тревога по поводу беспрецедентно-критического духовно-интеллектуального положения в крае, бездарно управляемого пришлым меньшинством, хотя и культурно ассимилированным. К тому же особенно раздражало равнодушное отношение к суровым реалиям своего времени малопросвещенного большинства, склонного скорее к подражанию (*таклид*) и фанатизму (*таассуб*), чем к креативному мышлению, пронизанному чувством социальной ответственности.

Но и просвещенная таджикская элита того времени тоже не была лишена этих самых негативных черт. Во всяком случае, многих и по-

ныне не может не удивить факт приобщения ее наиболее активной части к пантюркистской идеологии. Более того, иные из них превратились в фанатичных пропагандистов этой враждебной таджикам политической идеологии<sup>32</sup>. Среди этих фанатиков оказались две ярчайшие фигуры того времени: политик Файзулла Ходжаев и литератор Абдурауф Фитрат. Наверное, только тщательное психоаналитическое исследование может выявить внутренние струны этого этнокультурного вырождения.

Определенную негативную роль сыграла также сравнительная историческая отсталость Ирана: эта страна, находясь в конце XIX — начале XX в. в полукOLONиальной зависимости от России (и Англии), не могла способствовать социально-политическому пробуждению фарсиязычных обитателей Средней Азии, тогда как в постоттоманской Турции у наращивающих пассионарную энергию младотурков стали формироваться далеко идущие пантюркистские амбиции шовинистической закваски. Но главным препятствием на пути сближения интеллектуальной элиты Бухары и Ирана служила доктринальная раздвоенность мусульманской религии на толки, а именно конфронтация суннизма и шиизма: иранцы были шиитами, а таджики, как и современные турки и татары, суннитами. Вот почему таджики легче восприняли пропаганду пантюркизма, нежели паниранизма.

Как бы там ни было, последнюю четверть XIX и первую четверть XX в. следует считать поворотным моментом в многовековой истории таджикского народа. Этот пятидесятилетний рубеж примечателен тем, что тогда народился новый тип мыслящей личности, которую я бы квалифицировал как верующего интеллектуала с критико-ретроспективным самосознанием. Его характерные черты проявились уже у Ахмад-и Дониша — родоначальника этой яркой плеяды творческого меньшинства.

Далеко не случайно, что у них в устах чаще всего звучало слово *наджат* («спасение»). Зрелость новоформировавшейся когорты мыслителей в ее типологическом отличии от всех предшествующих поколений таджикских духовно-интеллектуальных элит (*удаба*, *улама*, *урафа* и *фукаха*) состояла в том, что она впервые задумалась над историческими, культурными и психологическими перипетиями

пройденного народом пути. Превращению интеллектуалов крупных городов Средней Азии в интеллигенцию российского образца, т. е. социально активную прослойку общества, особенно способствовали два фактора: (1) зарубежные путешествия (Дониш побывал в России, Мирзосирид — в Европе, Фитрат — в Турции, а Бехбуди — в Египте) и (2) знакомство (пусть и несистематическое) с зарубежной фарсиязычной прессой.

В результате стало созревать понимание необходимости изменения самого основания традиционного мышления, окутанного мифопоэтической архаикой. Вот почему начавшееся в 1880-е годы просветительно-реформистское движение, получившее название джадидизма, заявило о себе открытием в крупных городах Центральной Азии (Самарканде, Бухаре, Ходженте) школ нового типа (*мактаби-и усули джадид*). В реализации программы просветительских реформ среднеазиатским джадидам помогали крымскотатарские просветители во главе с Гаспринским. Что касается характера избранного джадидами пути выхода из исторического тупика, то он с самого начала идейного оформления возрожденческого движения в крае был ярко освещен светом двух трансграничных идеологий — панисламизма и пантюркизма, которые, однако, в итоге оказались одинаково деконструктивными по отношению к становящемуся новому общественному сознанию. Но в глазах местных интеллектуалов, изучавших социоисторический опыт переустройства традиционной жизни в постоттоманской Турции, более заманчивой выглядела светская идеология кемалистской Турции, пытавшейся компенсировать свои территориальные и духовные потери на Западе (Юго-Западной Европе) за счет расширения своего идеологического и политического влияния в Центральной Азии.

Пока разобрались со своими политическими и идеологическими ошибками, связанными с некритической увлеченностью идеями пантюркизма и панисламизма, пробуждавшимися умами молодых джадидов Бухары завладела новая идеология — большевизм. А на стыке джадидизма и большевизма родилось нечто вроде политической химеры (в смысле гумилевского образа). Будучи же движением пантюркистской окраски, эта химера предала в первую очередь свою этносоциальную базу — таджиков Бухары, надеявшихся освободит-

ся от прогнившего тюрко-мангытского ига. Но Файзулла Ходжаев, коренной бухарец, возглавлявший «младобухарское движение» (оно было создано как местное подобие «младотюркского движения»), судя по всему, работал над проектом создания советской версии «Малого Турана», где не было места его сородичам — таджикам<sup>33</sup>. В итоге же это исторически хрупкое, еще не окрепшее социокультурное движение (джадидов) буквально задушил в своем не в меру горячем объятии большевизм<sup>34</sup>: новая поросль джадидов (младобухарцы), страстно увлеченных теорией и практикой разрушительного революционаризма, за свой безоглядный политический энтузиазм очень скоро поплатилась собственной жизнью. Но не избежало карательного меча и старшее поколение джадидствующих интеллектуалов, поверившее и искренне желавшее служить коммунистическому режиму.

Октябрьская революция вдохнула новую жизнь в слабеющий общественный организм таджиков. Поэтому двадцатое столетие для них, как и, впрочем, для многих других, как говаривали тогда, «исторически отсталых» народов, фактически началось с большевизации края, которая вначале была восторженно воспринята не только «революционными массами», но и подавленной и уже начавшей терять историческую перспективу культурной элитой. Например, Садриддин Айни, освобожденный русскими из темницы последнего мангытского хана, приветствовал Октябрьскую революцию поэтической одой, а в двадцатые годы развернул активную просоветскую публицистическую деятельность. Он искренне и целеустремленно пропагандировал идеи коммунизма, находя их созвучными социальным идеалам ислама.

На деле же большевизм оказался обоюдоострым мечом. Так, таджики-мусульмане наряду с представителями других религий и конфессий были насильно «освобождены», как тогда говорили, от вековых пут «религиозного мракобесия», но их тут же окружил научный атеизм, который вскоре сам выродился в плоскую религию. Действительно, «философское учение о наиболее общих законах природы, общества и мышления», которое «онаучило» традиционный атеизм, по категоричности и, что характерно, неприкосновенности своих постулатов фактически поставило себя в один ряд с миро-

выми религиями. Достаточно сказать, что недавняя властительница наших дум (марксистско-ленинская философия) стала представлять наступление светлого коммунистического завтра для всего человечества таким же неизбежным вселенским событием, как и конец света. Более того, если в мусульманской религии *кямат* ассоциировался с неопределенным будущим, то прорабы советского коммунизма решили перещеголять свою идеологическую соперницу и в этом отношении: уже в начале шестидесятых годов строители коммунизма стали работать по графику — не только строному, но и ускоренному.

Идеологическая артподготовка к грядущему штурму Пика Коммунизма была начата еще при Ленине, когда победа мировой революции казалась делом очень близкого будущего. Тогда же была объявлена беспощадная война с «проклятым прошлым», которая свелась к систематическому идеологическому промыванию исторической памяти народов, входящих в Союз нерушимый. Не будет преувеличением, если скажу, что вся наша советская жизнь — сознательная и бессознательная (ведь мы все находились под коллективным идеологическим гипнозом) — прошла в поле этой, казалось, вечной брани.

В ходе же непрерывной, продолжавшейся десятилетиями войны с близким и даже очень далеким прошлым мы (говорю «мы», поскольку все идеологические, политические и иные кампании происходили при деятельном участии «широких народных масс»), мягко говоря, очень плохо обошлись со своим историческим наследием: многое уничтожили в нем собственными руками (вспомним хотя бы о кострах старых рукописей, пылавших в 1920—1930-е годы по всей Средней Азии). Оставшееся же немногое подвергли безжалостной идеологической кастрации — своевольно сокращали классические тексты, своекорыстно перетолковывали их содержание, а то и своевластно поправляли «недоросших» до высоты нашего классового сознания предков. И в идеологической суете сталинской культурной революции мы так и не удосужились взглянуть в зеркало этого наследия на самих себя.

## XI

Поколение, которое в начале 90-х годов минувшего столетия возглавило таджикское национальное возрождение, понимало, что за его плечами груз советской модернизации, пусть исторически неудачной, но и исторически выстраданной, и что оно не может просто вернуться туда, где остановилось дореволюционное, т. е. ко временам и идеалам джадидского движения. Оно осознало, что было бы непростительным историческим расточительством, если, вновь прибегая к «преодолению прошлого» по-советски, попросту отказаться от семидесятилетнего советского социального опыта, накопленного ценою больших материальных и духовных потерь. Но не следовало бы забывать и о ментальном наследии советского прошлого, связанном со всякого рода «скачками». И у нынешнего поколения образованщины, проникшей во все поры рыхлых постсоветских государств, в том числе и таджикского, бездумного порыва большевистской закваски предостаточно. Оно, это поколение, будучи идеологическим продуктом эпохи ускоренного перехода «от феодализма к социализму, минуя капитализм», нынче политически и духовно готово к новому историческому скачку — на этот раз «от развитого социализма к отсталому капитализму». Остается надеяться, что строительство капитализма не будет продолжено с таким же темпом, с каким в зоне повышенной сейсмичности продолжается строительство многоэтажных домов. К тому же необходимо обуздать волны морально ущербной культурной глобализации, пронизанной духом постмодернистского этического релятивизма.

Для многих таджиков славное культурное прошлое предков является предметом особой гордости, но своеобразный психокультурный парадокс состоит в том, что мало кто из наших гордых современников — даже среди творческой интеллигенции — читал «Шахнаме» с карандашом в руках от начала до конца. А ведь для того чтобы историческое наследие не осталось для современников нераскрытой антикварной книгой, оно должно быть пропущено через сито коллективного самосознания народа. В свое время усилиями советских востоковедов (В. В. Бартольда и Е. Э. Бертельса, М. С. Андреева и А. А. Семенова, И. С. Брагинского и Б. А. Литвинского) были восстановлены целые забытые и полузабытые пласты исторической па-



мяти таджиков, а затем сталинская конституция досрочно присудила им политический статус советской социалистической нации.

Фактически это было второе рождение таджикской нации: отныне в ней на передний план выдвинулись идеологические, политические и экономические измерения национальной жизнедеятельности. Но уже не было тех духовных уз, которые обеспечивали органическую связь прошлого и настоящего, одухотворенная связь времен фактически распалась еще в ходе сталинских чисток. В общем ряду причин, приведших к духовному обнищанию национальных культур, не последнее место принадлежит секуляризации, принявшей форму насильственной экзекуции: от варварского разрушения уцелевших в куда более суровые времена культовых сооружений до изгнания выдающейся когорты религиозных философов — таков диапазон разрушительных действий атеизма властвующего, а потому и не в меру воинствующего.

Не лишне заметить также, что бурное нацистроительство на азиатских окраинах СССР имело острую идеологическую направленность. Оно было призвано наглядно продемонстрировать всему свету, особенно «третьему миру», реальную возможность «качественного скачка» от мрачного феодального прошлого к светлому социалистическому настоящему, минуя не менее мрачную капиталистическую стадию. Однако своеобразный исторический парадокс состоял в том, что сама эта новосозданная социалистическая нация осознавала свое новое политическое и психокультурное состояние лишь на уровне «кричащего меньшинства» — образованной и политизированной элиты городов, в основном в столицах центрально-азиатских республик.

«Молчаливое же большинство», т. е. основная масса населения республик, живущая в сельской и горской тиши и равнодушная к политическим, идеологическим и иным перипетиям своего неподвижного социального бытия, пребывала (и продолжает пребывать) в блаженном неведении. А потому отдельные составляющие «таджикской нации» продолжали и продолжают поныне сохранять региональную этнопсихологическую доминанту — от умеренной отчужденности до нескрываемой неприязни к инომестным соплеменникам, называя себя по-прежнему *кулоби*, *худжанди*, *дарвози*

и т. д., не говоря уже о бадахшанцах — горцах Памира, стремящихся нынче обособиться от остальных таджиков на духовной почве своей новорелигиозной (исмаилитской) идентичности.

Так называемая «таджикская идея» уже в начале постперестроечного времени стала быстро терять свою хрупкую общенациональную оболочку и вырождаться в дремучее местничество. В итоге же политически и нравственно недоношенный таджикский национализм вскоре деградировал до уровня воинствующего субнационализма, отличающегося яркой провинциальной окраской. Парадоксальным выглядел тот факт, что носителями этой идеологии оказались активисты советской образованщины, которые, подражая иранским тудайстам-коммунистам, объявили себя «светлыми мозгами» (*равшанфикрон*). Однако в итоге именно они оказались знаменосцами гражданской войны. Данное психокультурное явление имеет длинные советские корни. Систематическое облучение национальных организмов мощной радиацией комвоспитания, основанного на воинствующем атеизме и классовой морали и продолжавшегося несколько десятилетий, привело к далеко идущим по своим социальным последствиям мутациям их этнокультурного гена. Истинная природа этих мутаций со всей своей разрушительной мощью обнажилась в образе действия «катастрофщиков» горбачевского призыва. Гражданская война в Таджикистане наглядно показала, что старосоветские мутанты таят большой деструктивный социальный потенциал — кстати, не столько политического, сколько морального порядка. Стало очевидно, что, будучи предоставленными самим себе, эти мутанты способны буквально на все — от полного отрицания своей недавней истории (политически и идеологически воспетой ими же) до кровавого братоубийства...

Конечно, советизация как концентрированное выражение надстроечной компоненты модернизации по-коммунистически охватила лишь достаточно тонкий слой горожан, основной контингент которых составляла пресловутая образованщина, но она, советизация, не могла не оставить заметного следа в общественном сознании в целом. Ведь и «маргиналы» (убежденные коммунисты и комсомольцы), и «отгороженные» (обитатели городских *гузаров* и деревенских *махаллей*) были духовными продуктами господствовавшей деся-

тилетьями коммунистической системы образования и воспитания, жили в одном и том же духовно-климатическом поясе, пронизанном мощной радиацией советской массовой культуры с ее воинствующим атеизмом, политической непримиримостью и идеологической ксенофобией, не говоря уже о том, что и «маргиналы», и «отгороженные» неизменно входили в единый избирательный «блок коммунистов и беспартийных».

У этих «двух культур», выросших на благодатной духовной почве Всеобщей Полуграмотности, при всех видимых и невидимых различиях много и общего, что со всей убедительностью продемонстрировала опять-таки постсоветская братоубийственная война. Объединяет же их в одну духовную общность нечто третье, которое, хотя еще не успело сложиться в системное целое, однако уже начинает определять моральные стандарты образа жизни и *modus operandi* «новых таджиков», образующих социально активную (имею в виду не одну только торгово-экономическую активность) страту послевоенного таджикского общества.

Между тем уровень этой «третьей культуры» гораздо ниже уровня советской «общей культуры», т. е. того самого духовного концентрата, который изготовлялся на идеологической кухне коммунистического режима в расчете на средний уровень (заданный там же) «рабоче-крестьянских масс». Так называемый народный ислам, активно включившийся во внутритаджикский вооруженный конфликт 1990-х годов (причем в рядах обеих воюющих сторон), как раз специфицирует духовно-этическое лицо той новой синкретической культуры, которая нынче доминирует в постсоветском таджикском обществе. Ее живого носителя можно охарактеризовать точно по Омару Хайяму: «ни убежденный мусульманин, ни полный безбожник». Кстати сказать, межтаджикский конфликт возник именно в зоне интерференции этих «трех культур».

Как бы там ни было, в результате политизации ислама мусульманская религия лишилась главного — морального престижа в просвещенной части общества, а это уже начало духовного кризиса. Более того, включение ислама в борьбу за власть по всем «грязным» политическим правилам расколело его на конкурирующие фракции, которые уже ведут ожесточенную полемику на тему, кто, какая поли-

тическая группа (партия или движение) адекватнее всего выражает коранические нормы и идеалы. Таким образом, ислам в Таджикистане уже перестал быть фактором общенационального единства. Во всяком случае, таджикские исламисты религиозное единство ставят выше единства национального. Достаточно сказать, что сегодня вопрос ставится в плоскости того, что первично или важнее: быть таджиком или быть мусульманином! В этом контексте неудивительна исламистская идеологическая атака на Навруз, объявленный светским государством общенациональным праздником. Результат всего этого налицо: даже в начале двадцать первого столетия в силу ряда особенностей своего исторического развития мы, таджики, еще не осознали себя в качестве единого этнополитического целого.

Удручает еще одно немаловажное обстоятельство: в послевоенном таджикском обществе до сих пор не произошло нравственного самоочищения. Ни одна из вовлеченных в кровавый конфликт сторон еще не признала свою долю вины, не покаялась публично, все еще ищут козла отпущения, а именно ссылаются на таинственную «третью сторону», якобы спровоцировавшую межрегиональный конфликт. Идентификация же этой таинственной силы шла по чисто политической линии: наиболее популярными были версии «война Ельцина» и «война Каримова». Даже академическая наука еще не дала научного объяснения гражданской трагедии.

В действительности, однако, самые трудные вопросы возникают на уровне морального сознания. Предстоит ответить на два сверхактуальных вопроса: (1) как могло случиться, что гражданский конфликт, разразившийся при активном участии так называемых «светлых мозгов» нации (то бишь интеллигенции), перерос в кровавое вооруженное столкновение? И (2) как могло случиться, что братоубийственная война приобрела столь жестокий (проще говоря, совершенно дикий) характер?

## ХII

В гегелевской историософской модели судьба отдельного народа есть исторический шанс, который предоставляется ему единственный раз и должен реализоваться только им. Остальные народы долж-

ны ждать своей исторической очереди и ограничиться усвоением достижений первенствующей нации. Народ же, которому удалось осуществить свою божественно санкционированную историческую миссию, по Гегелю, олицетворяет собой соответствующую ступень духовного роста человечества как единого целого.

Историософское осмысление социокультурного развития иранских народов за последние три тысячи лет наводит на мысль о необходимости введения в научный оборот понятия «историческая специализация». Во всяком случае, в истории нашей цивилизации существовало письменно зафиксированное деление двух родственных народов — таджиков и персов соответственно как *ахл-и калам* («люди пера») и *ахл-и сайф* («люди меча»). Действительно, у западных иранцев военно-политические традиции, берущие начало у Ахеменидов, были выражены сильнее, чем у восточных иранцев. Отсюда неудивительно, что именно таджики создали городскую культуру нового типа, определяющую лицо первой самобытной иранской субцивилизации в исторических рамках арабо-мусульманской цивилизации.

В европейской философии еще со времен неокантианцев не прекращается дискуссия вокруг герменевтики истории, конкретнее, о месте понимания в структуре исторического знания. В двадцатом столетии мировое научное сообщество стало свидетелем настоящей революции, произведенной французской школой «новых историков», объединившихся вокруг научного журнала «Анналы». Они убедительно продемонстрировали, что вопреки доктрине ортодоксального марксизма социальное поведение индивидов и групп может обуславливаться материальными потребностями и интересами только частично, в значительной же степени их поведение детерминируется факторами совершенно иного характера — миром ментальностей (включая господствующую картину мира, религиозные верования, нравственные императивы, факторы психокультурного порядка и т. д.). В этом новом социально-философском свете история каждого народа приобрела неповторимое человеческое лицо. Иначе говоря, история стала частью культурной антропологии (в широком смысле).

Такая история таджикского народа еще не написана, да и назревшая необходимость подобного микроанализа далеко не осознана.

Между тем в антропологическом измерении привычная объяснительная схема заката государства Саманидов не только засверкала бы новыми гранями, но и приобрела бы в целом иной исторический смысл.

Арнольд Тойнби<sup>35</sup>, касаясь причин гибели цивилизаций, писал, что они погибают, чтобы дать возможность человечеству сделать следующий шаг в своем духовном развитии. Весь вопрос, однако, в том, когда и где будет сделан этот очередной шаг. Ясно, не там, где недавно (в историческом масштабе) погибла старая цивилизация. Тогда возникает вопрос о моменте преемственности в историческом развитии. Взаимосвязаны ли очередные культурные шаги человеческого рода, если да, то в какой степени? А если нет, то почему?

Далее, существует ли иерархия культур или цивилизаций вообще? Если да, то каков универсальный критерий развития культуры, исходя из которого можно было бы сравнить разные цивилизации и тем определить место каждой из них в качестве соответствующего звена в общей цепи духовного прогресса человечества?

В течение «шести веков славы» таджики и иранцы сполна реализовали свой исторический шанс. Но был ли этот шанс единственным или последним? Не является ли культурный «Большой Взрыв» исторически повторяющимся явлением?

Согласно историософии Гегеля, он периодичен только в глобальном смысле, т. е. в принципе все народы могут пережить такие творческие взлеты по очереди. Но если рассмотреть духовную историю в перспективе бахтинского «Большого Времени», то уже логика подсказывает вопрос: может ли один народ оказаться в таком возбужденном креативном состоянии дважды или более, т. е. вновь вспыхнуть подобно потухшему вулкану?

В связи с этим было бы чрезвычайно интересно задуматься над духовными последствиями научно-технологического и экономического восхождения двух азиатских гигантов — Индии и Китая: приведет ли оно к новому культурному взлету? Пример Европы эпохи первой научно-технической революции не внушает особого оптимизма. Тогда ведь взлет научно-технической мысли совпал с закатом эпохи Возрождения, ассоциируемой с развитием гуманитарной культуры (в первую очередь литературы и искусства). Высшие же образы

гуманитарной культуры были созданы вовсе не в Англии и Франции, а в политически разобщенной Германии (философия) и экономически отсталой России (литература).

Но теперь на планете буйствует глобализация, выступающая мощным фактором культурной унификации мира на базе западной масс-культуры. Судя по всему, она может негативно повлиять на тектонические процессы, ведущие к очередному духовному взрыву эпохального масштаба и значения. Остается надеяться, что глобализация не затронет глубинные пласты национальной культуры и доминантных черт национального характера.

### ХШ

Мне, выросшему под жгучим солнцем воинствующего материализма, трудно судить, соответствует ли реалиям органической жизни теория переселения душ (*танасух*), находившаяся в центре теологических и философских дебатов в Бухаре начала второго тысячелетия. Однако мне хотелось бы верить, что эта теория имеет какое-то отношение к духовной жизни человеческого общества. Во всяком случае, не хочется думать, что Таджикский Креативный Дух погиб вместе с политическим телом умершего насильственной смертью первенца нашей посткаянидской государственности. На грани постмодернистского фэнтези будем надеяться, что Саманидская Душа переселилась в тоскующие, но неунывающие сердца нынешних потомков Рудаки и Авиценны и что ее Прометеев огонь все еще тлеет, озаряя пробуждающиеся умы светом ожиданий и надежд. А для того чтобы историческое достижение нового поколения интеллектуальных героев было полноценным, им необходимо, как сказал бы классик мировой литературы Чингиз Айтматов, втечь струей в общий поток глобализации, но не забывая собственные корни. То есть действовать самостоятельно, не подражая тем, кто переседлывает на ходу коней, пытаясь опереться на дешевые стремени, приобретенные на международной барахолке одичалого капитализма...

В этой историософской картине заложен особый, ренессансный тип глобального оптимизма, который можно наглядно выразить

на поэтическом языке родоначальника таджикского восхождения на вершину мировой культуры Абулхасана Рудаки:

Ты видишь: время старит все, что казалось нам новым,  
Но время также молодит деяния былые...

### Примечания

<sup>1</sup> Об этом и других деталях древнейшей истории Средней Азии см.: *History of civilizations of Central Asia*, ed. by Dani A. H., Masson V. M. (P., 1992), vol. 1, p. 357—378 (глава, принадлежащая научному перу Дж. Харматта); Кузьмина Е. Е. *Откуда пришли индоарии?* (М., 1994).

<sup>2</sup> Пьянков И. В. Некоторые вопросы этнической истории древней Средней Азии. *Восток* 6 (1995), с. 27.

<sup>3</sup> Кляшторный С. Г. Основные этапы политогенеза у древних кочевников Центральной Азии. *Проблемы политогенеза кыргызской государственности* (Бишкек, 2003), с. 116.

<sup>4</sup> Бартольд В. В. Таджики. Исторический очерк. *Сочинения* (М., 1963), т. 2, ч. 1, с. 468.

<sup>5</sup> Даже спустя десять лет после пресловутого «размежевания» у иных из числа бывших пантюркистов таджикского происхождения язык не поворачивался называть своих сородичей «коренными национальностями» края. См.: Доклад Ф. Ходжаева. *Национальное размежевание Средней Азии. Доклады на пленуме Средазбюро ЦК ВКП(б)* (М.; Ташкент, 1934), с. 3.

<sup>6</sup> Позднее, уже в конце 1920-х годов, именно опасение возможного объединения таджиков обоих берегов Амударьи заставило Сталина в разгоревшейся в Афганистане борьбе за власть поддержать не предводителя восстания афганских бедняков «сына водовоза» (Бача-и Сакко), а представителя правящего эксплуататорского класса Надирхана, обещавшего бороться с басмачеством рука об руку с Москвой. («Пролетарий» Хабибуллахан, напротив, собирался «присоединить» Самарканд и Бухару!»)

<sup>7</sup> См., в особенности: Радлов В. В. Средняя Зерафшанская долина. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии* 6 (СПб., 1880).

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> В разговоре с Б. Г. Гафуровым уже после войны (1948) Сталин всю вину за превратности политической судьбы таджиков в двадцатые годы возложил на «подлеца Рахимбаева», который убеждал его в том, что таджики Средней Азии представляют собой рассеянную «мелкую народность». Но



тогда непонятно, почему же, после того как ЦК ВКП(б) получил достоверные исторические данные о таджиках и жизненно важной роли Самарканда и Бухары в истории их культуры и цивилизации (об этом подробно рассказывалось документально в официальных письмах таджикских партийно-государственных деятелей Шотемура и Нусратулло Махсума, а также в печатных выступлениях Мухиддинова), он, Сталин, все же оставил эти города в составе Узбекистана и пытался компенсировать эту потерю передачей Таджикистану Сурхондарьинской области (правда, даже это компромиссное решение по неизвестным причинам осталось на бумаге).

<sup>10</sup> Брагинский И. С. *Исследования по таджикской культуре* (М., 1977), с. 51.

<sup>11</sup> Айни С. *Собрание сочинений* (М., 1975), т. 6, с. 314.

<sup>12</sup> Ср.: «Мы, бухарские джаиды, которые получали свое первое политическое воспитание и развитие в момент развития пантюркизма и панисламизма в Средней Азии и сами были под полным влиянием пантюркистской и панисламистской идеологии. Пантюркисты говорили, что узбеки, киргизы, туркмены и прочие нации тюркского корня, считающиеся теперь самостоятельными нациями, в действительности составляют одну нацию. Таджики же Бухары в действительности узбеки, и только под влиянием персидской культуры забыли свой язык и народность, нужно их опять сделать тюрками, и из всех этих народов должна стать одна вольная турецкая нация. Под влиянием этих идей и для осуществления этих целей мы были врагами персидского, таджикского языка и слугами и сторонниками турецкого языка и тюркского объединения» (Мухиддинов А. Таджики или узбеки населяют город Бухару и его окрестности? *За партию* 9/13 (1928).

<sup>13</sup> Бартольд. Записка по вопросу об исторических взаимоотношениях турецких и иранских народностей Средней Азии. *Восток* 5 (1991).

<sup>14</sup> Шариати А. *Ода Наврузу*, перепечатано в сб.: *Магия Навруза*, ред. и сост. С. Абдулло (Алматы, 2007), с. 174.

<sup>15</sup> Историко-культурные детали вопроса см.: Занд М. *Шесть веков славы* (М., 1964), в особенности главу «Неделимое наследие», с. 53—59; Брагинский. *Иранское литературное наследие* (М., 1984), с. 116—155; он же. *Исследования...*, с. 137—148; Пьянков. *Указ. соч.*, с. 27. Ср. также важное историческое наблюдение И. С. Брагинского: «В XI—XV вв. как восточные, так и западные иранцы одинаково называли себя “таджик” (например, Саади в XIII в.), а свой язык — “фарси”». (Брагинский. *Иранское литературное наследие*, с. 3).

<sup>16</sup> Окладников А. П., Пиотровский Б. Б. Рецензия. *Вопросы истории* 12 (1974), с. 148.

<sup>17</sup> Цитирую по персидско-таджикскому оригиналу историографии Абу-фазла Байхаки, переизданному в Иране в 1945 г. В исторической литературе на встречающееся там выражение *мо, тозикон* как на факт этнокультурного и политического самоутверждения таджиков впервые обратил внимание академик В. В. Бартольд (см.: Бартольд. *Сочинения* (М., 1963), т. 2, с. 459).

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения* (М., 1954), т. 1, с. 419.

<sup>19</sup> Между прочим, основной костяк интеллектуальной элиты тогдашней Северной Индии составляли таджикские эмигранты (их называли *вилоятзо*, т. е. родившимися в Варазруде и Хорасане) и их потомки. Именно они и привезли туда персидский язык (еще в эпоху Газневидов, положивших начало многовековой тюркско-таджикской экспансии в Индию), не его юго-западный вариант, а именно таджикский вариант со свойственной ему лексикой и фонетикой. Об этом легко судить по сохранившемуся в языках хинди и урду большому пласту таджикских слов, идиом и пословиц.

<sup>20</sup> Yarshater E. In Search of the Secret of Survival. The Case of Cultural Resurgence in Khurasan. *The Foundation for Iranian Studies, Annual Noruz Lecture, Lecture No. 6* (Washington, 1997).

<sup>21</sup> Бартольд. *Сочинения*, т. 6 (1966), с. 6

<sup>22</sup> Коран, 7:34. Правда, средневековые комментаторы (например, Табари) считали, что речь идет о религиозной общине немусульманского происхождения.

<sup>23</sup> Миддендорф А. Ф. *Очерки Ферганской долины* (СПб., 1882), цит. по тексту републикации: *Таджики в источниках и трудах исследователей* (Душанбе, 2013), с. 122.

<sup>24</sup> Там же, с. 125.

<sup>25</sup> Frye R. *The Heritage of Central Asia* (Princeton, 1996), p. 4.

<sup>26</sup> Бартольд. «Двенадцать лекций», *Сочинения*, т. 5 (1968), с. 189. Кстати сказать, для последних бухарских эмиров мангытского происхождения таджикский уже был родным языком. Красноречивым историко-культурным свидетельством может служить следующий факт: воспоминания эмира Алимхана, сочиненные в изгнании, написаны на фарси (таджики), а не на тюрки-чагатайском, как следовало бы ожидать. Впрочем, в этом могли наглядно убедиться зрители документального фильма «Таджики мира», в котором дочери бывшего бухарского эмира на чистейшем таджикском языке объясняли, что родным языком их семьи был и остается таджикский и что они все себя считают таджиками.

<sup>27</sup> Шишов А. *Таджики* (Ташкент, 1910), с. 16.

<sup>28</sup> Мало того, у таджиков эта специфическая разновидность человеческой фобии местами оказывается даже сильнее, чем первобытная неприязнь

к иноязычным пришельцам. Нас может утешить разве только то, что воинствующее местничество в основном явление «элитарное», распространенное преимущественно среди представителей бывшей советской образованщины и религиозной самообразованщины, политический альянс которых в самом начале приобретения государственной независимости привел страну к вакханалии гражданской войны.

<sup>29</sup> В этом отношении показательна история узбекизации классической музыки «Шашмаком» — органической части музыкальной культуры таджиков крупных городов (особенно Самарканда и Бухары). Она уже внесена Узбекистаном в список Всемирного наследия (ЮНЕСКО) наряду с историческими центрами старейших городов (Бухара и Самарканд), а также праздником Навруз. См., например, сравнительно недавнее издание: *Узбек макомлари (Шашмаком)* (Ташкент, 2007).

<sup>30</sup> Ницше Ф. *Сочинения*, т. 2 (М., 1990), с. 2.

<sup>31</sup> Шишов. *Указ. соч.*, с. 32.

<sup>32</sup> Такой интеллектуальный фанатизм — явление далеко нередкое в истории: достаточно вспомнить, что самыми фанатичными пропагандистами арабской религии, некогда навязанной им силой оружия, были именно таджики и персы — наиболее просвещенные, в частности, исторически вполне информированные люди своего времени. Это они сделали из племенной религии арабов мировую религию, хотя ранее имели собственную монотеистическую религию, заметно превосходящую ислам в этическом отношении.

<sup>33</sup> По словам покойного Мухаммадджона Шакури, бухарские старожилы живо помнили наиболее одиозные эпизоды насильственного обузбечивания горожан-таджиков. Когда Файзулло Ходжаев с подножия соборной мечети старого города обращался к своим единокровным сородичам по-узбекски и угрожающим тоном объявлял о том, что «все мы — тюрки-узбеки», он вертел в руках заряженное ружье. «С револьвером в руках и решали тогда национальный вопрос!» (Шукуров М. Работа, проделанная топором. *Память* (1989), с. 153). Более подробно см.: Масов Р. *Таджики: история национальной трагедии* (Душанбе, 2008).

<sup>34</sup> Начало этой трагедии документально прослежено в работе: Айзенера Р. Бухара в 1917 году. *Восток* 4—5 (1994).

<sup>35</sup> Toynbee A. J. *Civilization on Trial* (L., 1948), p. 5.