

*О.Ю. Нартымова*

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ  
ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ  
ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА  
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ  
X—XVII ВЕКОВ**

Монография



Издательство  
Нижевартовского  
государственного  
университета  
2014

**ББК 71.122.4**  
**УДК 7.033: 303.446.2**  
**Н 30**

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета  
Нижевартовского государственного университета

Под общей редакцией  
кандидата культурологии, доцента *М.М.Новиковой*

Рецензенты:  
доктор культурологии, профессор кафедры  
гуманитарно-правовых дисциплин Нижевартовского  
экономико-правового института (филиал) Тюменского  
государственного университета *З.Р.Жукоцкая*;  
кандидат искусствоведения, доцент *М.Н.Софронова*

**Нартымова О.Ю.**

**Н 30**      **Взаимодействие художественных традиций православия и ислама в отечественной культуре X—XVII веков: Монография /**  
Под общ. ред. М.М.Новиковой. — Нижевартовск: Изд-во Нижеварт. гос. ун-та, 2014. — 131 с.

**ISBN 978–5–00047–151–7**

Монография посвящена анализу культурных контактов ислама и православия в отечественной культуре X—XVII вв. Проанализированы формы трансформации византийского канона в древнерусском искусстве на примере культовой архитектуры, храмовой живописи, иконописи; выявлены общие истоки художественно-образной системы православного и исламского искусства в архитектурных формах, композиционных приемах декора, образной символике произведений; конкретизированы художественные формы взаимодействия традиций православия и ислама в отечественной культуре. Монография выполнена с привлечением обширного материала, включающего научные статьи, монографии, первоисточники.

Книга адресована специалистам, чьи интересы связаны с изучением художественного наследия отечественной культуры.

**ББК 71.122.4**  
**УДК 7.033: 303.446.2**

**ISBN 978–5–00047–151–7**

© Нартымова О.Ю., 2014  
© Издательство НВГУ, 2014

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	4
<b>Глава 1. Взаимодействие православия и ислама как культурообразующий фактор в становлении и развитии русской культуры X—XVII веков</b> .....	8
1.1. <i>Культурно-исторические условия формирования древнерусской культуры в контексте этнокультурных связей с тюркоязычными народами</i> .....	8
1.2. <i>Ислам как этнообразующий фактор в культурном становлении мусульманских народов России</i> .....	27
1.3. <i>Самобытность и разнообразие традиций русской культуры как результат культурных контактов христианских и мусульманских народов</i> .....	44
<b>Глава 2. Художественные традиции православия и ислама: общность исторических корней, образно-символической системы, их воплощение в древнерусском искусстве</b> .....	62
2.1. <i>Византийский канон и его трансформация в древнерусском искусстве</i> .....	62
2.2. <i>Особенности художественной культуры мусульманских народов России: стиль и каноны мусульманского искусства</i> .....	79
2.3. <i>Синтез художественных традиций православия и ислама в русской культуре</i> .....	97
<b>Заключение</b> .....	109
<b>Библиография</b> .....	113

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Мир един в своем многообразии. Это известное философское положение предполагает диалектику взаимодействия противоположных сторон и поступательность исторического процесса. Вся история человеческого общества есть постоянное взаимодействие народов, их обычаев, традиций, культур. Поэтому весьма важной представляется теоретическая разработка проблем взаимоотношения культур Востока и Запада, России и Запада, России и Востока как в историческом, так в современном аспектах.

Проблема, поднимаемая в монографии, представляется актуальной и перспективной, прежде всего, в связи с возросшим интересом со стороны гуманитарных наук к современным этнокультурным процессам, к культурному взаимодействию, а иногда противостоянию различных народов, к диалогической проблематике в самом широком смысле. Это обусловлено доминирующей в современной культуре тенденцией интегративных процессов. Россия представляет собой уникальную модель этнокультурного, этноконфессионального пространства, в котором исторически переплелись судьбы разных народов. И особую роль в ее культурном становлении, безусловно, сыграли православие и ислам. В каком-то смысле их взаимодействие стало культуuroобразующим фактором в формировании отечественной культуры.

Изучение, анализ культурных контактов ислама и православия не является новой и совершенно неисследованной проблемой. Литература по теме данного исследования многочисленна, разнообразна по содержанию и неравноценна по научно-практической значимости. Изучение мировоззренческих, ценностных, ментальных характеристик отечественной культуры, а также взаимоотношений народов, принадлежащих к разным конфессиям, находится в центре внимания как отечественных, так и зарубежных исследователей. Однако авторы, как правило, ориентируются на одностороннюю оценку явления. Таким образом, очевидная актуальность исследуемой проблемы, ее недостаточная разработанность, насущная потребность пересмотра сложившихся традиционных подходов при определении культурной роли и значения процесса взаимодействия православия и ислама в русской культуре (здесь следует сделать важное замечание: как правило, исследователи отображают

не процесс взаимодействия, а последствия влияний, причем в большей степени этот вопрос разработан со стороны ученых-тюркологов), в том числе художественной, определили направленность исследования. Разумеется, самобытность, богатство и разнообразие традиций отечественной культуры не исчерпываются взаимодействием в ней только православных и мусульманских народов. В культурно-историческом становлении России принимали участие и многие другие этноконфессиональные группы, но православно-мусульманский фактор, бесспорно, был доминирующим, в чем единодушны исследователи истории русской культуры. Этим и обусловлены предметные рамки данного исследования.

В отечественной и зарубежной культурологической, исторической, искусствоведческой литературе накоплен обширный исследовательский материал. Но необходимо отметить, что, несмотря на большое количество источников, проблема изучения культурного взаимодействия и, соответственно, взаимного влияния различных этноконфессиональных групп остается нерешенной, так как большинство работ затрагивают лишь отдельные аспекты данного явления. Современные отечественные и зарубежные разработки большей частью раскрывают тему с точки зрения внутриконфессиональных вопросов и, следовательно, не могут дать достаточно широкого и исчерпывающего теоретического, культурологического освещения проблемы, что вновь подтверждает ее актуальность.

Однако необходимо признать, что вопрос о самобытности, уникальности и синтетичности русской культуры всегда занимал особое место в отечественной науке, общественной мысли, публицистике, литературе. Первые попытки описания, осмысления культурного диалога между народами, составившими Россию, можно обнаружить еще в XVIII столетии (писатели и историки, например, В.Н.Татищев). Первые исследования по истории отечественной культуры — это фундаментальные труды русских историков — Н.М.Карамзина, В.О.Ключевского, Н.И.Костомарова, П.Н.Милокова, А.Нечволодова, С.М.Соловьева. Немалый вклад в разработку темы внесли евразийцы — Н.Данилевский, К.Леонтьев, Н.Страхов, Н.С.Трубецкой, П.Н.Савицкий, Г.В.Флоровский, П.П.Сувчинский.

Вторая половина XIX и рубеж XIX—XX вв. были отмечены стремлением философского осмысления проблем отечественной культуры, здесь в первую очередь следует выделить труды Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Вяч.Иванова, И.А.Ильина, Н.О.Лосского, В.В.Розанова, Е.Н.Трубецкого, П.Флоренского, С.Л.Франка. В XX в. культура народов России стала предметом различных научных изысканий, однако исследования, как правило, велись в рамках отдельных научных дисциплин: истории, этнографии, археологии, искусствоведения, филологии.

Вопросы этноконфессиональной истории отечественной культуры активно разрабатывались советскими историками, культурологами — С.С.Аверинцевым, В.В.Бартольдом, Л.Н.Гумилевым, Г.А.Федоровым-Давыдовым, Р.Ю.Виппером, заложившими методологические основы дальнейших научных изысканий в данной области.

Среди современных российских ученых, исследующих вопросы взаимоотношения разных культур, можно выделить Б.О.Долгих, А.П.Забияко, И.В.Кондакова, Д.Н.Маслюженко, М.Д.Полубояринову, В.М.Пивоева, Е.Б.Рашковского, С.Ю.Софронова, А.Н.Севастьянова, Н.А.Томилова. Наиболее интересными представляются разработки представителей уральско-сибирской школы. Также следует особо выделить разработки российских ученых-исламоведов: Ф.А.Асадуллина, Д.Ю.Арапова, К.Г.Ахсанова, Р.Х.Бариева, Ф.Т.Валеева, Д.М.Исхакова, Г.Г.Косача, С.А.Митасову, Т.С.Саидбаева, Н.Ф.Катанова, С.Г.Кляшторного, Р.К.Сатлыкову.

Исследованием художественных традиций православия и ислама, как автономно, так и с точки зрения их взаимовлияния, занимались — М.Алпатов, Ф.Х.Валеев, Г.Б.Валеева-Сулейманова, Б.Р.Виппер, И.Э.Грабарь, А.В.Иконников, В.Н.Лазарев, Л.А.Лелеков, Л.Любимов, П.П.Муратов, П.А.Раппопорт, Б.В.Раушенбах, В.Табризи, Ш.М.Шукуров и др.

Анализ литературы показал, что проблема взаимодействия ислама и православия в русской культуре пока не имеет исчерпывающей и всесторонней оценки. Так, к примеру, недостаточно разработан вопрос о влиянии мусульманской религии и культуры на традиционные обряды, быт, мировоззрение русских, не выработаны единые теоретические подходы к решению данного вопроса. В существующей литературе по данной проблематике

представлены разнообразные, часто противоположные взгляды на процесс христианизации, государственно-церковные отношения на Руси, бытовые взаимоотношения этноконфессиональных групп. Кроме того, практически отсутствуют работы комплексного, обобщающего характера в исследовании проблемы взаимодействия художественных традиций ислама и православия в русской культуре. Таким образом, в разработке данного вопроса содержится огромный потенциал.

Пожалуй, основное достоинство предлагаемой монографии состоит в обобщении опыта исследований, посвященных начальным этапам формирования отечественной культуры, в применении собственно культурологического подхода в осмыслении значения культурных контактов православных и мусульманских народов. Результаты предпринятого исследования открывают новые перспективные и актуальные направления в изучении истории отечественной культуры, в решении проблем взаимовлияния культур в условиях единого культурного ареала и могут быть использованы для дальнейших разработок проблемы формирования русской художественной культуры как многокомпонентного явления.

## ГЛАВА 1

# ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ X—XVII ВЕКОВ

### *1.1. Культурно-исторические условия формирования древнерусской культуры в контексте этнокультурных связей с тюркоязычными народами*

Одной из важнейших предпосылок исторического выбора Древней Русью религиозного пути является ее геополитическое положение: нахождение между Западом и Востоком и связанная с этим постоянная подверженность перекрестному влиянию различных цивилизаций, оказавшемуся плодотворным для духовной жизни и культуры русского народа, но в то же время неоднократно порождавшему критические моменты русской истории, ставившему острую проблему выбора и реальную угрозу раскола нации.

Евразия в рамках Российской империи — общая родина трех этносов: славян, тюрков и финно-угров. В течение более чем двух тысячелетий эти этноноосферы противоборствовали: сначала славяне и финно-угры, затем русские и болгаро-тюрки. Другой фактор — собственно географический: это нахождение между лесами и болотами северо-запада и открытым пространством юго-востока, — естественно предопределивший преимущественную обращенность Руси именно на юго-восток. Максимальная военная угроза для Древней Руси исходила оттуда, со стороны кочевников-степняков, поэтому установление контроля над степью стало для Руси главной национальной задачей, от решения которой зависела ее судьба как государства и нации.

Таким образом, вектор древнерусских интересов — идейных, торгово-экономических и внешнеполитических, а также ценностных ориентаций восточнославянских племен — еще с праславянских

времен показывал именно на юг и восток<sup>1</sup>. И основной обмен идеями и людьми на протяжении веков шел в южном и северном направлениях, следуя течениям рек Восточно-Европейской равнины, соединявшей между собой рассредоточенные поселения восточнославянских племен.

Известно, что Русь, до своего исторического Крещения, проявляла большой интерес и к исламу, и к иудаизму, исповедуемым в соседних с ней странах<sup>2</sup>. Очевидно, многое могло привлекать восточнославянские племена в обеих ближневосточных по своему происхождению религиях — как в исламе, так и в иудаизме многое казалось близким и приложимым к внутренним проблемам древнерусской народности, тем более что народы, их исповедовавшие, были близкими соседями Руси, постоянно находившимися с нею в контакте — это хазары и волжские булгары.

Прежде всего, обе эти восточные религии являлись действенным и эффективным выходом народов из состояния первобытного язычества, кочевнического или полуседлого быта. Это были идеологии, способствовавшие становлению единого сплоченного народа и сильной централизованной государственности, что было актуально для национального объединения разнородных и территориально разбросанных племен одного этноса. Более того, эти религии были изначально ориентированы на преодоление локальных связей и сплочение диаспоры, собрание воедино огромных территорий и различных культурных традиций, создание духовной общности из разнородных и разобщенных — территориально и культурно — компонентов. В обеих религиях средством такого единения и сплочения людей и народностей выступало сакрализованное Слово, священные тексты, канонизированные в письменной форме. Речь, таким образом, шла о такой религии, которая одновременно выступала бы как основная, системообразующая, стержневая форма культуры, непосредственно связанная с распространением и закреплением в качестве фундамента дальнейшего культурно-исторического развития письменности,

---

<sup>1</sup> Кондаков И.В. Культурология: история культуры России: Курс лекций. М., 2003. С. 36.

<sup>2</sup> См., например: Роллин Армур. Христианство и ислам: непростая история. М., 2004. С. 19; Карамзин Н.М. История государства Российского: В 4 кн. Ростов н/Д, 1994. Кн. 1. С. 158.

словесности. Связь людей мыслилась через текст боговдохновенного Писания, и слово, исходящее от Бога, становилось сакральным, изначальной причиной мира («В начале было Слово...»). Вторым общим элементом авраамитических религий было стремление обнаружить связь людей через национальную историю, обладающую определенной направленностью, целеустремленностью, смысловой «осью», в потоке которой народ обретает общее спасение<sup>3</sup>.

Так, иудаизм имел прямое отношение к выбору Русью своего религиозного пути. Это была официальная религия одного из соседствовавших с Киевской Русью на юге государств — Хазарского каганата, остававшаяся весьма влиятельной и в еврейско-хазарской общине Киева как до Крещения Руси, так и столетие спустя<sup>4</sup>. В этом качестве иудаизм имел мало привлекательности для Руси, испытывавшей в дохристианский период те или иные формы зависимости и национального угнетения со стороны Хазарии.

Временной, по преимуществу исторический характер религиозной общности в иудаизме выдвигал на первый план мессианизм, божественное избранничество народа, претерпевающего на своем историческом пути к спасению различные коллизии и испытания. Кроме того, древнееврейская религия, более всего сохранившаяся в иудаизме, — это генетически общий культурно-религиозный источник и христианства, и ислама, называемых в совокупности авраамитическими религиями и равно признающих первичность Торы, Пятикнижия Моисеева, предтеча и первый опыт мировой религии как таковой.

Для знакомства с исламом и возможного последующего принятия его Русью, в Хорезм было направлено посольство русского князя, что, как полагают современные исследователи, отражает реальные религиозные колебания древнерусских государственных деятелей. Пространственный характер религиозной общности, достигаемый в исламе, предопределял завоевательский пафос этой религии, достигавшей желаемого единообразия в воплощении многообразия средствами перманентного насилия —

---

<sup>3</sup> Кондаков И.В. Культурология: история культуры России. С. 39.

<sup>4</sup> Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 34.

борьбы с «неверными», «священными войнами», суровыми кодексами религиозных узаконений — «шариат» и т.д., и требовал от верующих беззаветной покорности божественной воле (ведь буквальным смыслом слова «ислам» — покорность)<sup>5</sup>.

Для восточных славян перспектива перманентных войн «за веру», характерных для ислама, не была привлекательной. Идеалом жизни древнерусского человека было стремление к покою, устойчивости, стабильности, несовместимое с идеями воинственных арабских и тюркских завоевателей. Кроме того, мусульманское богослужение явно отвратило от ислама русских послов подавлением личности и человеческого достоинства, общим мрачным колоритом, нагнетанием беспокойства, страха и фанатизма. Возмутило их то, что стоят в мечети без пояса, т.е. «распоясавшись», что на Руси считалось нарушением этикета, правил общественного приличия, и само моление казалось нелепым и жутковатым<sup>6</sup>.

В конечном счете, и ислам, и иудаизм были отвергнуты, мотивация отказа запечатлена в летописной легенде, вошедшей в «Повесть временных лет». Летописцем отмечается, что в исламе Владимира явно привлекало многоженство, возможность предаваться волю «всякому блуду», в то же время ему было «нелюбо» обрезание, запрет на употребление в пищу свиного мяса и, особенно, на питье вина. Широко известна ставшая крылатой фраза Владимира: «Руси есть веселие питье, не можем без того быти». Главное в неприятии иудаизма для древнерусского человека заключалось не столько в избытке «запретов», сколько в принципиальной исключительности и внетерриториальности иудаизма, приспособленного к длительному существованию народа в диаспоре, оправдывающего, а не преодолевающего «рассеяние» народа, допускающего древние кочевнические инстинкты родоплеменного образа жизни<sup>7</sup>.

Между тем, для территориально обширного, но децентрализованного в организационном отношении древнерусского государства на первом плане стояла историческая задача сплочения разрозненных племен, объединения Русской земли вокруг политического,

---

<sup>5</sup> Кондаков И.В. Культурология: история культуры России. С. 40.

<sup>6</sup> См.: Дулуман Е.К., Глушак А.С. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты. Симферополь, 1988.

<sup>7</sup> Там же. С. 100.

военного, культурного и идеологического центра. Древнерусская народность для своего потенциального становления, с одной стороны, нуждалась в централизации, объединении территорий, заселенных удаленными друг от друга и разрозненными восточнославянскими племенами, с другой — не менее важен был момент исторического самоопределения народа. Такого рода универсальной и всеобъемлющей культурной интеграции применительно к древнерусским условиям не могли обеспечить ни ислам, ни иудаизм, хотя религиозный опыт объединения народа вокруг сакральных целей и того и другого был, несомненно, учтен при христианизации Руси.

Тем не менее, генетическая и типологическая связь восточного христианства, и особенно православия, с восточными религиями различного регионального, этнического и культурно-исторического происхождения известна. Так, отечественный востоковед и богослов Е.Б.Рашковский указывал на глубокие связи православия с внехристианскими духовными традициями Востока, причем в этом ряду им назывались не только иудаизм и ислам, но и зороастризм, религии Индии и Дальнего Востока — индуизм, буддизм, конфуцианство<sup>8</sup>. Однако для осмысления исторического выбора Древней Руси, принявшей Крещение, большая часть из этих связей (кроме иудаизма, ислама и, может быть, в генезисе восточнославянского язычества, и зороастризма) не имеет принципиального значения, поскольку остальные восточные религии (Южной и Восточной Азии) не могли непосредственно повлиять на выбор веры Древней Русью.

Таким образом, духовный взор Древней Руси был обращен больше в сторону христианства, вносившего в каждую осваивавшую его культуру черты стабильности, одухотворенности бытия. Это предпочтение не было случайным — на Востоке христианство приобрело типичные черты восточной мировой религии с ее абсолютизацией пространственного единства мира — отсюда его явная статичность, идейная и институциональная неизменность, слабая приспособляемость к исторической динамике, традиционность,

---

<sup>8</sup> См., например: Рашковский Е.Б. Цивилизационный дискурс в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире. М., 2009. С. 12—24; Рашковский Е.Б. Россия и сопредельный Восток в культурологической перспективе // Pro et contra. 2000. № 3. Т. 5. С. 141—161.

тяготеющая к архаике, консерватизму, духовному фундаментализму, акцентом на коллективное и всеобщее, конечное спасение. Все это были черты, ментально близкие восточнославянскому язычеству, а значит, облегчавшие переход Руси от религии предков к мировой религии. К тому же триединство христианского Бога принципиально отличает его от божественного Абсолюта как в исламе, так и в иудаизме. Древнерусскому язычнику с его политеизмом было, несомненно, проще представить триединого бога (сродни существовавшему у восточных славян божеству Триглаву), нежели перейти к жесткому монотеизму в виде божественного Абсолюта, как в иудаизме или исламе.

До Крещения Руси языческая культура восточных славян не составляла истории ни древнерусского общества, ни древнерусской культуры. Язычество восточных славян представляло доисторический период Руси, продолжавшийся без существенных социокультурных изменений около трех тысяч лет, предшествовавших христианизации. По существу, история древнерусской, а вместе с ней и всей русской культуры началась только после принятия Русью христианства, и дата Крещения Руси — 988 год — становится, таким образом, начальной точкой отсчета национального культурно-исторического развития России. Однако восточный вектор социокультурной ориентации Руси, получивший впоследствии название «православия», был вызван не только ее социально-практическими интересами. За этой ориентацией стояла духовная доминанта, предвосхищающая соответствующие социально-практические цели и стремления и предопределяющая выбор религиозно-культурной традиции народом и страной. Эта духовная доминанта, натолкнувшая Русь, зарождающуюся русскую культуру на выбор восточного христианства, была тенденцией, обусловленной менталитетом русской культуры, нашедшим свое воплощение в восточнославянской мифологии, культурных традициях, массовой психологии населения, его хозяйственном укладе и образе жизни. Вместе с христианизацией Русь вступала в период «осевого времени»<sup>9</sup> и впервые начинала историческую

---

<sup>9</sup> Термин, введенный К.Ясперсом для обозначения периода в истории человечества, во время которого на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное, философское, сформировавшее тот тип человека, который существует поныне (См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.,

жизнь — и социума, и культуры. Отсюда же начинается на Руси саморефлексия христианской культуры в категориях самобытности и государственности: мировая религия и церковность появляются в Древней Руси одновременно со становлением централизованного государства и самоопределением Руси в ряду иных государственных образований Европы и Азии.

Тем не менее, стойкость и укорененность языческого мировоззрения в христианизированной Древней Руси были во многом обусловлены именно соседством древнерусского населения с кочевниками, теми глубокими социальными, культурными, военными, бытовыми контактами, которые с давних пор существовали между ними. Отношения с кочевыми народами строились как своего рода «любовь-ненависть»: войны чередовались с миром, грабеж сменялся торговлей и обменом дарами, взаимострельные уступало место заключению союзов и браков<sup>10</sup>. Однако сохранившаяся с древнейших времен тесного общения со «степняками» склонность русских людей к некоему духовному «кочевничеству», скитальчеству, странничеству, напряженным «исканиям», «метаниям» стала характерной чертой национального характера русского народа, его культурного менталитета<sup>11</sup>.

Органическое «сродство» русской культуры с культурой кочевников Великой степи и в то же время убежденное противостояние агрессивности кочевых завоевателей, по-видимому, во многом обусловило амбивалентность социокультурных отношений Древней Руси к будущему монголо-татарскому игу. С одной стороны, нашествие кочевых варваров, встретившее со стороны и простых русских людей, и князей, и христианского духовенства ожесточенное сопротивление, жестоко и беспощадно подавленное завоевателями. С другой — почти двух с половиной вековое иго Орды, терпеливо сносимое русским народом и взятое «на вооружение» русскими князьями, добивавшимися под эгидой

---

1991. (Мыслители XX в.)). В данном случае при оценке мощного культурного сдвига, произошедшего на Руси вследствие принятия христианства, представляется вполне уместным использовать этот термин в определении рассматриваемого периода в истории русской культуры.

<sup>10</sup> Кондаков И.В. Культурология: история культуры России. С. 45.

<sup>11</sup> См., например: Лосский Н.О. Характер русского народа. Франкфурт, 1957; 2-е изд., репринт (в 2 ч.). М., 1990; Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 1—29.

ханской власти личных выгод и интриговавшими друг против друга в борьбе за ярлык на великокняжеский престол. По мере усвоения восточного менталитета кочевых народов, соседствовавших с древними русичами, христианство на Руси все более определенно сближалось с восточными религиями, проникнутыми идеями коллективного, а не личного, не индивидуального спасения, духовной неподвижности и пространственной сплоченности верующих вокруг централизованной, абсолютной власти. Итак, принятие православия на Руси стало отправной точкой в формировании единого этноса и культурного поля русского народа.

Этническая история русского народа особенно ценна своим опытом в отношении сохранения этноноосферы, а следовательно, души этноса<sup>12</sup>. Сколько бы представителей других народов русский этнос не ассимилировал, по своей сути он остался тем же самым благодаря своей этноноосфере. Она вобрала в себя субэтносы финно-угров и тюрков, географически находясь в пределах Евразии, их обрусевшие потомки составляют немалую часть русского этноса. В течение более чем двух тысячелетий противостояли этноноосферы русских и болгаро-тюрков. В силу ряда причин, в первую очередь благодаря молодости этноса, русская этноноосфера оказалась победительницей<sup>13</sup>. Процесс ассимиляции русских другими народами России, особенно болгаро-татарами в период существования Волжской Булгарии, Кипчакского царства и Казанской Булгарии, происходил особенно интенсивно, но после падения тюркских государств почти прекратился.

Кровнородственные связи между болгаро-тюрками и славяно-русскими относятся ко времени, когда в низовьях Днепра появились гунно-булгары, и насчитывают более полутора тысяч лет. Тюркоязычные народы — гунны, авары, тюрки, болгары, савиры, а затем — хазары, ясы, черкасы, печенеги, половцы, с которыми на границе степи и лесостепи Восточной Европы входили в контакт славяно-русские, составляли тюркский этнос. Л.Н.Гумилев писал: «Так, татары казанские — это смесь древних болгар, кипчаков, угров — потомков мадьяр и русских женщин, которых мусульмане захватывали в плен и делали законными женами — обительницами гаремов. Этническая принадлежность в зонах контакта

---

<sup>12</sup> См.: Бариев Р.Х. Волжские булгары. История и культура. СПб., 2005.

<sup>13</sup> См.: Севастьянов А.Н. Этнос и нация. М., 2008.

определяется не происхождением, а стереотипом поведения, а в то время — и исповедания»<sup>14</sup>.

Из восточных источников и русских летописей известно, что в Киеве и к югу от Киева и Чернигова проживали тюркские племена печенегов, берендеев, черных клобуков, а также ясов, которые были ближайшими потомками болгар, входивших в состав Великой Булгарии, или их родственниками, в дальнейшем их стали называть черкасами. Уже ко времени появления на южных и юго-восточных границах Киевской Руси в середине XI в. половцев, черкасы находились под воздействием этноноосферы славяно-русских и вместе с ними выступали против нового населения приазовских и причерноморских степей. Вскоре новые соседи русских — половцы — стали налаживать мирные контакты с ними, что было выгодно и русским, и черкасам, жившим в пограничной зоне. Однако их мирное существование иногда обрывалось военными походами той или другой стороны. В результате чего стремление к миру толкало как половцев, так и русских к установлению кровнородственных связей.

Первым из русских князей, кто женился в 1068 г. на дочери половецкого хана, которая в крещении получила имя Анна, был сын Ярослава Мудрого Всеволод I (1030—1093). В 1094 г. внук Ярослава Мудрого Святополк II Изяславич (1050—1113) также женился на половчанке — дочери хана Тугорхана, названной Еленой. Оба они были — первый в 1077 г., а второй в 1093—1113 гг. великими князьями киевскими. Владимир II Всеволодович Мономах (1053—1125), сам женатый третьим браком на половчанке, женил двух своих сыновей на половчанках: Юрия (Долгорукого) на дочери Аэпы Осеневича в 1108 г. и Андрея (Волынского) в 1117 г. на внучке хана Тугорхана. М.Д.Хмыров пишет: «Великий князь Юрий Владимирович Долгорукий был женат дважды: 1) на дочери Аэпы, сына Осенева, хана половецкого, неизвестной по имени, с января 1108 г.; 2) на гречанке, также неизвестной по имени (...). От обеих жен родилось у него одиннадцать сыновей, в том числе великие князья: Св. Андрей Боголюбский, Михалко (Михаил), Всеволод III, прозванием Большое Гнездо, и две дочери»<sup>15</sup>. Ю.Ф.Козлов

---

<sup>14</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1993. С. 587.

<sup>15</sup> Хмыров М.Д. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови. СПб., 1870. С. 38.

в составленной им генеалогической и хронологической схеме правителей Руси показывает, что Юрий Долгорукий первым браком был женат на дочери половецкого хана Аэпы Осеневича и имел от нее двенадцать сыновей, в том числе Андрея Боголюбского, Михаила и Всеволода Большое Гнездо<sup>16</sup>.

Особенно тесные родственные связи с половцами имели черниговские князья, и население Черниговского княжества было смешанным славяно-тюркским, так как еще раньше здесь осели савиры и другие болгарские племена, обрусевшие под влиянием русской этноноосферы. Между черниговскими князьями и половецкими ханами постоянно укреплялись родственные отношения. Внук Ярослава Мудрого Олег Черниговский был женат на половчанке, на половчанке женился сын Олега Святослав, его первой женой была дочь половецкого хана Аэпы; от этого брака родился Игорь, который был женат на внучке Юрия Долгорукого и половчанки. Сын Игоря, Владимир, взял в жены половчанку. То, что черниговские князья заключали брачные союзы с половецкими ханами, объясняется тем, что они непосредственно граничили с их землями. Князья Северо-Восточной Руси вступали в брачные союзы со своими ближайшими соседями — волжскими булгарами. На волжской булгарке был женат Андрей Боголюбский. Его брат Всеволод Большое Гнездо был женат «на Марии, княжне чешской, по другим известиям ясыне (в те времена ясами называли болгар в Венгрии, куда они переселились из Волжской Булгарии), от которой имел восемь сыновей»<sup>17</sup>, в том числе отца Александра Невского Ярослава. «Половецкие красавицы были матерями многих русских князей, в том числе Александра Невского», — отмечает Л.Н.Гумилев<sup>18</sup>. Отец Александра Невского Ярослав II «был женат дважды: 1) на княжне половецкой, дочери Юрия Кончаковича, неизвестной по имени; 2) на дочери Мстислава Удалого, Ростиславе — Феодосии (в иночестве Ефросиния...). От одного из браков этих имел девять сыновей, в том числе великих князей: Св. Александра Невского, Ярослава III, Василия I, Св. Федора,

---

<sup>16</sup> См., например: Козлов Ю.Ф. От князя Рюрика до императора Николая II: Страницы правления государством Российским. Саранск, 1992.

<sup>17</sup> Хмыров М.Д. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови. С. 48.

<sup>18</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. С. 473.

князя новгородского, Михаила прозванием Хоробрый (...), и две дочери»<sup>19</sup>. Русские князья и бояре хорошо знали свою родословную, родство с булгарами, половцами и другими тюркскими народами не только не огорчало их, но вызывало гордость, ибо они всегда в трудные периоды своей жизни могли опереться на своих тюркских родственников<sup>20</sup>.

Русские люди принимали иноплеменников, и если те обращались в православие, то становились практически «своими». Как правило, в трудные периоды жизни окружающие русских народы шли к ним и селились среди них. Как писал В.Н.Татищев, Юрий Долгорукий, построив города в суздальской земле, «начал те грады заселять, созывая людей отовсюду, которым немалую ссуду давал, и в строениях и другими подаяниями помогал, в которые приходя множество Болгар, Мордвы, Венгров, кроме русских селилось»<sup>21</sup>. Н.М.Карамзин, ссылаясь на В.Н.Татищева, указывает: когда монголы вторглись в половецкую землю, «многие половцы крестились тогда в городах российских, и ибо жители с удовольствием всегда их принимали, отведя им места для селений»<sup>22</sup>. В Русь бежали от монголов не только половцы, но и волжские булгары. В.Н.Татищев пишет, что после взятия Великого города (Биляра) монголами «того же году от пленения татарского многие болгары избегше, пришли в Русь, и просили, чтобы им дать место. Князь великий Юрий весьма рад сему был, и повелел их развести по городам около Волги и в другие»<sup>23</sup>.

Во времена подчинения Руси Золотой Орде русские князья заключали выгодные династические браки. Так, Глеб Васильевич, князь белозерский (ростовский), вернулся из Орды в 1257 г. с женой-татаркой. Князь Федор Ростиславич Черный в 1281—92 гг. жил в Орде, там женился на ханской дочери. В 1302 г. ростовский князь Константин Борисович взял жену из Орды. Юрий III Данилович (1281—1325), великий князь московский, был женат на

---

<sup>19</sup> Хмыров М.Д. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови. С. 154.

<sup>20</sup> См.: Бариев Р.Х. Волжские булгары. История и культура.

<sup>21</sup> Татищев В.Н. История Российская с древнейших времен. М., 2005. Т. 3. С. 76.

<sup>22</sup> Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. СПб., 1830. Т. II—III. С. 620.

<sup>23</sup> Татищев В.Н. История Российская с древнейших времен. Т. 3. С. 230.

сестре Узбека, хана Золотой Орды<sup>24</sup>. Татарки, выходя замуж за русских, выезжали к мужьям с многочисленной челядью и принимали православную веру. Известен также факт службы русских князей в Орде, русский князь Василий из Карачева в правление Узбек-хана ушел в Белую Орду, там женился на татарке. Их сын Карач-мурза (Иван Васильевич) вернулся на родину отца с немалым числом татар, которые осели на реке Неручи южнее Брянска. Приняв православие, они обрусели и превратились в русских земледельцев<sup>25</sup>.

Таким образом, родственные связи правящей верхушки Руси и Орды были весьма тесными. Поэтому когда в 1312 г. хан Золотой Орды Узбек принял ислам в качестве государственной религии, многие золотоордынские татары, не желая перейти в мусульманство, бежали в Русь на службу к православным московским князьям. «В силу различных политических и семейных причин представители татарской аристократии, уже начиная с княжения Александра Невского, стали в свою очередь выселяться на Русь. Тут они всегда встречали хороший прием, переходили в православие, получали землю и службу, женились на русских барышнях и, вливаясь в ряды русской знати, преданно служили своему новому Отечеству. Каждый из них приводил с собой десятки и сотни нукеров и слуг, которые тоже быстро растворялись в русской массе, — таким образом, смешение русской и татарской крови шло не только в верхних, но и в нижних слоях общества»<sup>26</sup>. Особенно усилился поток татарской знати в Русь, где они переходили на службу к московским государям, после распада Большой Орды, наследницы Золотой, и падения Казанского, Астраханского, Ногайского и Сибирского ханств. Теперь уже трудно определить, какие из так называемых татарских мурз принадлежали к болгарскому, ясо-черкасскому (т.е. тому же болгарскому) и половецкому родам. Русские еще во времена Золотой Орды перестали их различать, называя всех тюрок татарами. Ясо-черкасы раньше других тюрок подпали под влияние этноноосферы русских.

---

<sup>24</sup> Полуобояринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. М., 1978. С. 34.

<sup>25</sup> Бариев Р.Х. Волжские болгары. История и культура.

<sup>26</sup> Каратеев М.Д. Русь и татары // Арабески истории. М., 1994. Кн. 1. Русский взгляд. С. 28.

К концу распада Золотой Орды они уже в большей степени были русскими, чем татарами, хотя и сохраняли свою этническую особенность<sup>27</sup>.

М.Д.Каратеев приводит описание 92 княжеских, 50 боярских, 13 графских и более 300 древних дворянских родов, которые ведут свое начало от татарских предков. К указанному количеству титулованных родов, считает исследователь, можно было бы добавить еще несколько сот дворянских фамилий татарского происхождения, извлеченных из губернских родословных книг. Поскольку простые люди родословные не вели, то количество русских семей, которые ведут свое происхождение от татарских предков, указать не представляется возможным, нет сомнения, что они исчисляются многими тысячами<sup>28</sup>.

Далее М.Д.Каратеев пишет: «Все эти многочисленные потомки татарских родоначальников уже во втором-третьем поколении обращались в людей чисто русских по духу и по воспитанию. Они честно и верно служили Отечеству, не только сражаясь за него в бесчисленных войнах, но и на всех поприщах мирной жизни дали ему немало выдающихся и даже гениальных людей, прославивших русскую культуру»<sup>29</sup>. Переходившие на службу к русским государям татары были пассионариями<sup>30</sup>, которые находили благоприятные условия для приложения своих способностей и энергии в Руси, и их потомки, унаследовавшие пассионарность своих предков, внесли ощутимую лепту в укрепление и развитие русской этноноосферы.

Когда в 1380 г. на поле Куликовом сошлись в битве войска Дмитрия Донского и Мамай, то в рядах противников не было национальной однородности. На стороне Дмитрия Донского вместе с русскими сражались татары (обрусевшие и не обрусевшие) и литовцы. Так, например, татарский мурза Мелик командовал русским сторожевым полком. Во время Куликовской битвы пали два больших воеводы Дмитрия Донского — выходцы из татар, князь Юрий Мещерский и боярин Андрей Серкизов. После поражения

---

<sup>27</sup> Бариев Р.Х. Волжские булгары. История и культура.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Каратеев М.Д. Русь и татары // Арабески истории. Кн. 1. Русский взгляд. С. 29.

<sup>30</sup> См.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб., 2001.

татар на Куликовом поле жизнь в Золотой Орде стала еще более неустойчивой и беспокойной. Новая волна золотоордынских феодалов со своими отрядами потянулась в Русь. Среди них был и предок великого русского поэта М.Ю.Лермонтова по материнской линии Аслан-Мурза Челибей. Он со своими воинами перешел на службу к Дмитрию Донскому, был крещен и получил имя Прокопий. Великий князь выдал за него Марию, дочь своего сподвижника Житова. Прокопий и Мария имели многочисленное потомство, одна из ветвей которого и дала жизнь роду Арсеньевых.

«В области науки, потомками татар были гениальные русские ученые Менделеев, Мечников, Павлов и Тимирязев, историки Кантемир и Карамзин, исследователи севера Челюскин и Чириков. В литературе — Достоевский, Тургенев, Державин, Языков, Денис Давыдов, Загоскин, К.Леонтьев, Огарев, Куприн, Арцыбашев, Замятин, Булгаков и целый ряд других талантливейших писателей и поэтов. В области искусства, только в числе самых ярких его светил, можно назвать балерин Анну Павлову, Уланову и Спесивцеву, артистов Каратыгина и Ермолову, композиторов Скрябина и Танеева, художника Шишкина и др.»<sup>31</sup>. Многие государственные деятели России, военачальники, генералы и адмиралы ее вооруженных сил были потомками татар, среди них Апраксин и Раstopчин, Дашков и Мордвинов, Суворов и Кутузов, Аракчеев и Строганов, Кочубей и Уваров и др. Удивления достойно, насколько русская этноноосфера обладала исключительной и большой «принудительной» силой, что смогла настроить мысли и чувства такого количества иноплеменников на русский лад, в то же время не растеряв своих качеств, а наоборот, укрепив их<sup>32</sup>.

М.Д.Каратеев пишет: «Татары дали России двух царей — Бориса и Федора Годуновых, и пять цариц: Соломонию Сабурову — первую жену Василия Третьего, Елену Глинскую, — его вторую жену, Ирину Годунову, — жену царя Федора Иоановича, Наталью Нарышкину — вторую жену Алексея Михайловича и мать Петра Великого и Марфу Апраксину — жену царя Федора Алексеевича». Русской церковью к лику православных святых причислены Св. Петр Ордынский — племянник хана Батыя, принявший

---

<sup>31</sup> Каратеев М.Д. Русь и татары // Арабески истории. Кн. 1. Русский взгляд. С. 29.

<sup>32</sup> Бариев Р.Х. Волжские булгары. История и культура.

православие, и волжский болгарин — Св. Петр мученик Казанский. В первой половине XVIII в. претендовавшим на упраздненный Петром I патриарший престол был потомок татарина воронежский епископ Георгий<sup>33</sup>.

Е.П.Карнович отмечает, что «некоторые татарско-княжеские роды достигли богатства и знатности. К числу таких родов принадлежат князья Урусовы, князья Черкасские и князья Юсуповы. Представители этих родов причислены были при императоре Павле к русско-княжеским родам, а представители двух первых, т.е. Урусовы и Черкасские, еще в XVII в. стояли на высших степенях московского боярства, несмотря на то, что члены этих родов только недавно приняли православную веру. Из них Урусовы были потомками Эдигея, князя ногайского, одного из вождей Тамерлана, а князья черкасские считались потомками египетского султана Инала и были владетелями Кабарды... Другие татарско — ныне — русско-княжеские роды, как, например, Ширинские-Шихматовы, были потомками татарских мурз, имевших исключительное право вступать в брак с дочерьми крымских ханов. Ширинские мурзы начали приходить в русское подданство в первой половине XVI в.; при этом они принимали православную веру и со временем совершенно обрусели. Но еще задолго перед тем, как предки князей Ширинских-Шихматовых появились в Москве, один из князей или мурз Ширинских, Бахмет, пришел из Большой Орды в Мещеру, завоевал ее, крестился там сам и вместе с собою крестил многих людей. От этого Бахмета (Усейна) и пошли нынешние князья Мещерские»<sup>34</sup>.

За тысячелетие жизни в близком соседстве между булгарами и русскими происходил интенсивный обмен генофондом, что шло на пользу и тем, и другим. Во всех войнах, которые происходили между Русью и Булгарией, войска той и другой сторон при удачном исходе уничтожали сопротивляющихся с оружием мужчин, но брали в плен сдавшихся, а также женщин и детей. Пленные обеих сторон, проживая среди местного населения, принимали

---

<sup>33</sup> См.: Каратеев М.Д. Русь и татары // Арабески истории. Кн. 1. Русский взгляд. С. 30; Карнович Е.П. Родовые прозвания. Титулы в России. Слияние иноземцев с русскими. М., 2007. С. 100.

<sup>34</sup> Карнович Е.П. Родовые прозвания. Титулы в России. Слияние иноземцев с русскими. С. 75—76.

его образ жизни, веру, заключали браки, в результате чего происходил процесс ассимиляции. После покорения Казани один из митрополитов писал, что «русские полонянки и неполонянки живут с татарами вместе, пьют с ними и едят с ними с одного и женятся у них... и все люди крестьянские веры отпали и превратились у татар в татарскую веру»<sup>35</sup>. Так что у современных казанских татар, и не только у них, течет немалая доля русской крови.

Особенно широко расселились булгаро-татары в русских землях после ликвидации самостоятельности Казанского, Астраханского, а затем и Сибирского царств. А.Х.Халиков о времени после взятия Казани русскими пишет: «Кроме того, из Казанского края местное население насильственно вывозится и расселяется тогда же в русские земли. Так, осенью 1552—1553 годов Иван Грозный “больших и средних казанских людей, татар, всех вывел, продавал им поместья, села и волости в московских городах, а иным в новгородских и псковских”. Очевидно, они были размещены к северу от Москвы, где позднее татарские поселения указываются у Талдома, Икши, Яхромы»<sup>36</sup>.

После взятия Казани Иваном Грозным дети погибших булгаро-татарских мурз были розданы на воспитание русским боярам и дворянам. Именно в то время появилась русская поговорка о «казанской сироте». Когда казанские дети выросли и стали взрослыми, им в жены были отданы русские боярышны, а девушки выданы замуж за русских бояр и дворян. Обрусение булгаро-татарских феодалов продолжалось и в дальнейшем. В 1625 и 1648 гг. цари Михаил и Алексей Романовы издали особые указы, запрещавшие помещикам-мусульманам владеть крепостными крестьянами православной веры. В 1713 г. Петр I подписал указ, предписывающий перейти в православие всем татарским мурзам. Е.П.Карнович писал, «в XVI и преимущественно в XVII вв. русские государи, и между ними в особенности царь Алексей Михайлович, ревнуя о распространении православия между татарами и мордвою, приказывали принимавших православную веру татарских мурз и мордовских “панков” писать княжим именем...»<sup>37</sup>. Князей из

---

<sup>35</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 192.

<sup>36</sup> Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. Казань, 1989. С. 183.

<sup>37</sup> Карнович Е.П. Родовые прозвания. Титулы в России. Слияние иноземцев с русскими. С. 74.

татар было так много, что русские каждого татарина стали называть князем. Из них немногие заняли положение, соответствующее княжескому, большинство же занималось крестьянским трудом, мелкой торговлей и извозчицким промыслом. Все же эти меры привели к тому, что среди русского дворянства образовался мощный слой булгаро-татарских помещиков, принявших православие. В дальнейшем все они обрусели, но у многих булгаро-татарские фамилии сохранились. Таковы Державины, Карамзины, Тимирязевы, Баскаковы, Урусовы, Куприны, Шереметьевы и многие другие. Потомки булгаро-татар внесли значительный вклад в государственное устройство, военное дело, культуру и науку России.

Последним из татарских царств при Иване Грозном было покорено Сибирское ханство, образованное в северных районах Белой Орды, где смешение русских и тюрков происходило более интенсивно, чем в старых мусульманских странах Среднего и Нижнего Поволжья, так как в Сибири ислам был довольно новым явлением, поэтому обращение недавних язычников в православие было делом более легким, чем в Казани и Астрахани. Покорение Сибири было осуществлено Ермаком с небольшим отрядом казаков, что вызывает у исследователей некоторое удивление. Вячеслав Софронов в своей статье «Кто же ты, Ермак Аленин?» выдвинул предположение, что завоеватель Сибири был представителем свергнутой Кучумом законной династии сибирских ханов, то есть тюрком по крови, поэтому он не только не встретил активного сопротивления своих соплеменников, но и нашел с их стороны поддержку в своем стремлении наказать узурпатора<sup>38</sup>. Казаки, воевавшие под руководством Ермака против части сибирских татар, поддержавших хана Кучума, не были им чужими по крови, в своей основной массе они были тюрками, хорошо знавшими татарский язык, их бытовой уклад и обычаи, но тюрками, принявшими православие и немалую долю русской культуры. Эренжен Хара-Даван, используя исследования Быкадорова, пишет о том, что Московское государство волжским казакам еще в начале XVIII в. писало грамоты на татарском языке. Пополнение казачества в XVI—XVII вв. шло значительно больше от тюркско-татарских народов, чем великороссов, не говоря уже об украинцах

---

<sup>38</sup> См.: Софронов В.Ю. Кто же ты, Ермак Аленин? // Тобольский хронограф. Сборник. Екатеринбург, 1998. Вып. 3. С. 158—168.

(черкасах). Наконец, говорить по-татарски у донской старшины конца XVI—XVII в. и начала XIX в. было признаком хорошего тона, как у русской аристократии того времени говорить по-французски<sup>39</sup>.

Позитивное значение взаимодействия русского народа с татарским в истории формирования государственности и культуры Руси подчеркивал Н.С.Трубецкой: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу. Московские цари, далеко не закончив еще “собирания русской земли”, стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии: Москва стала мощным государством лишь после завоевания Казани, Астрахани и Сибири. Русский царь являлся наследником монгольского хана. “Свержение татарского ига” свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву. Даже персонально значительный процент бояр и других служилых людей московского царя составляли представители татарской знати. Русская государственность в одном из своих истоков произошла из татарской, и вряд ли правы те историки, которые закрывают глаза на эти обстоятельства или стараются преуменьшить его значение. <...> Чудо превращения татарской государственности в русскую осуществилось благодаря напряженному горению религиозного чувства, благодаря православно-религиозному подъему, охватившему Россию в эпоху татарского ига <...> Произошло обрусение и оправославление татарщины, и московский царь, оказавшийся носителем этой новой формы татарской государственности, получил такой религиозно-этический престиж, что перед ним поблекли и уступили ему место все остальные ханы западного улуса. Массовый переход татарской знати в православие и на службу к московскому царю явилось внешним выражением этой моральной притягательной силы»<sup>40</sup>.

Но, с другой стороны, и вошедшие в Россию народы бывшей Золотой Орды не смотрели на русского царя как на совершенно чуждого им, для них он был своим правителем. Для такого восприятия

---

<sup>39</sup> Хара-Даван Эренжен. Чингисхан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи / Послел. Л.С.Бурчиновой. 2-е изд. Элиста, 1991. С. 101.

<sup>40</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М., 1993. С. 72—73.

русского царя тюркскими и монгольскими народами Азии есть свои исторические основания. Когда Чингисхан передал Джучи западные владения от Джунгарии до Урала и далее на запад, «до тех мест, до которых дойдут монгольские кони», при избрании ханов Кипчакского царства, как стали называться эти земли, в первый день вывешивался белый флаг. По цвету флага царство Дешт-и-Кипчак получило название Белой Орды, а его правитель — Белого хана. «Расширившись новыми земельными приобретениями, — пишет Эренжен Хара-Даван, — царство Кипчак обратилось в Золотую Орду. Когда впоследствии это царство — не только территориально, но и с монголо-туранскими народами, его населяющими, — перешло под власть Московского царя, последний в глазах этих народов продолжал являться все тем же Белым царем Белой Орды — наследником Белых ханов»<sup>41</sup>.

Таким образом, культурное содержание Крещения Руси, с одной стороны, объективно сводилось к религиозной форме социально-экономических и политических процессов образования Киевского государства, с другой — к приобщению Руси к культуре и мировоззренческим установкам христианизированных стран Европы, а также образованию русской этноноосферы. Рассмотрение истории кровнородственных связей двух самых многочисленных народов Восточной Европы — болгаро-тюрков и славяно-русских — показывает, что менталитет двух этносов на основе их собственных этноноосфер с близкими несущими частотами мог бы привести к более тесному сотрудничеству двух этносов при принятии ими единого вероисповедания в области не только материальной, но и духовной культуры. Заимствования органически перерабатывались этноноосферой русских на свой лад, поэтому этнокультурные процессы, происходящие в Руси, были явлением, по сути, чисто русским, хотя иногда они принимали иноземные формы. Как показывает история, не только среди русских много выходцев из болгаро-тюрков, но и среди последних немало потомков переселенцев из Руси. Представители славян, тюрков и финно-угров в той или иной пропорции составили основу современных российских народов — русских, татар, башкир, чувашей, марийцев,

---

<sup>41</sup> Хара-Даван Эренжен. Чингисхан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи. С. 181.

мордвы, удмуртов и др. Соответственно в становлении и формировании традиций отечественной культуры приняли участие многие народы, но доминирующим фактором оказалось восточнославянское православное и тюрко-мусульманское влияние (точнее сказать, их культурное «сотрудничество»).

### **1.2. Ислам как этнообразующий фактор в культурном становлении мусульманских народов России**

Самые многочисленные группы мусульманских народов России сосредоточены в Среднем Поволжье, на Урале и в Западной Сибири, среди которых явно доминирует татарский этнос. В XX в. татарами называли тюркские народы, исповедующие ислам. Только к середине XX в. этноним «татары» начал употребляться сугубо в отношении поволжских, приуральских, крымских и сибирских тюрков. Еще в 1894 г. известный тюрколог Н.Ф.Катанов в работе «Этнографический обзор турецко-татарских племен» отмечал, что все тюрки, живущие в Азии, известны в науке под общим именем татар, за исключением тюрков Малой Азии и Палестины и кочующих в Средней Азии тюркских племен: киргизкайсаков, узбеков, каракалпаков, туркмен и якутов, карагасов и урянхайцев. «Китайские историки, — писал Катанов, — под “тата” разумели с IX века всех кочевников своей империи, живших на севере и северо-западе от Великой стены. Китайский историк Мын Гун, умерший в 1246 году, называет “белыми” татарами — тюрков, “черными” — соплеменников Чингисхана, т.е. монголов, “речными” — манчжуров»<sup>42</sup>.

Отмечая, что этнические корни татарского народа восходят к гуннам, Н.Катанов в «Этнографическом обзоре турецко-татарских племен» дал также краткую характеристику письменной традиции татарского народа, которая явилась большим достижением восточной цивилизации. Эта традиция берет начало еще с древнетюркской рунической письменности. Примечательно, что у тюрков руническое письмо использовалось до принятия ислама<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Цит. по: Асадуллина Л.Ш. История и культура татарского народа в трудах ученого-этнографа Н.Ф.Катанова. URL: [http://www.e-riu.ru/knldg/prepod\\_publ/](http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ/)

<sup>43</sup> См., например: Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951; Кормушин И.В. Древние тюркские языки. Абакан, 2004; Кляшторный С.Г.

Европейские ученые в XVIII в. называли всех кочевников «les Tartars», а в XIX в., когда вошли в моду лингвистические классификации, присвоили название «тюркок» определенной группе языков<sup>44</sup>. Таким образом, в разряд «тюркок» попали многие народы, которые в древности в их состав не входили, например, якуты, чуваша и турки-османы. Последние образовались путем смешения орды туркмен, пришедших в Малую Азию с Эртогрулом, газиев — добровольных борцов за ислам, в числе которых были курды, сельджуки, татары и черкесы, славянские юноши, забираемые в янычары, греки, итальянцы, арабы, киприоты и т.п., поступающие на флот, ренегаты-французы и немцы, и многие грузинки, украинки и полячки, продаваемые татарами на невольничьих базарах. Тюркским был только язык, потому что он был принят в армии. Эти этносы в течение XV—XVI вв. слились в монолитный народ, присвоивший себе название «турк», этноним которого отражает не истинное положение дел, а традиции и претензии, модификация же этнонима «татар» является примером «прямого камуфляжа»<sup>45</sup>.

До XII в. это было этническое название группы из 30 крупных родов, обитавших на берегах Керулэна. В XII в. народность усилилась, и китайские географы стали употреблять это название применительно ко всем центрально-азиатским кочевникам: тюркоязычным, тунгусоязычным и монголоязычным, в том числе монголам. В 1206 г. Чингис принял название «монгол» как официальное для своих подданных, при этом соседи по привычке некоторое время продолжали называть монголов татарами. В таком виде слово «татар» как синоним слова «монгол» попало в Восточную Европу и прижилось в Поволжье, где местное население

---

История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. Древнетюркское руническое письмо или охронно-енисейская письменность (название дано по форме знаков, напоминающих германские руны) — письменность, применявшаяся в Центральной Азии для записей на тюркских языках в VIII—X вв. Древнетюркское руническое письмо — буквенная (не слоговая) система: отдельные знаки обозначают либо гласные, либо согласные звуки (всего 25—26 фонем); около десяти букв служат для передачи сочетаний двух согласных или гласного с согласным.

<sup>44</sup> См., например, работы французских ученых Е.Шаванна, П.Пелльо, А.Кордые, Р.Груссе; немецких ученых — И.Маркварта, Ф.Хирта, Х.В.Хауссига и др.

<sup>45</sup> См.: Гумилев Л.Н. Древние тюрки / АН СССР. Ин-т народов Азии. М., 1967.

в знак лояльности хану Золотой Орды стало называть себя татарами. Первоначальные носители этого имени — кераиты, найманы, ойраты и татары — стали называть себя монголами. Таким образом, названия поменялись местами. В это время возникла научная терминология, когда татарский антропологический тип стали называть «монголоидным», а язык поволжских тюркок-кипчаков — татарским языком.

Сложение же собственно этноса складывалось неравномерно. Так, непримиримые к политике, проводимой правительством Золотой Орды, мятежники, обитавшие в степях западнее Урала, стали называться ногаями, а те, кто жил на восточной окраине улуса Джучи, в Тарбагатае и на берегах Иртыша, и в силу удаленности от столицы были практически независимы, стали предками казахов. Предками ногаев были уцелевшие после разгрома Батыя половцы, степные аланы, среднеазиатские тюрки, пришедшие в составе монгольской армии, и жители южной окраины Руси, перешедшие в ислам, ставший в то время символом этнической консолидации. Все эти три этноса возникли в XIV—XV вв. вследствие смешивания разных этнических компонентов.

В VI в. тюрками называли небольшой народ, обитавший на восточных склонах Алтая и Хангая. Путем нескольких удачных войн тюркам удалось подчинить себе все степи от Хингана до Азовского моря. Тогда же ими была образована конфедерация, названная Тюркский каганат, которая простиралась на пространстве от Монголии до Волги. В каганате существовала четкая иерархическая структура, во главе которой находился хакан, имевший неограниченную власть и приравненный кочевниками к китайскому императору. Позже Тюркский каганат распался на две части, из которых так называемый Западнотюркский каганат властвовал на территории от Алтая до Волги, а затем распространил свое влияние и на часть Предкавказья. Последствием этого образования был приход тюрков на запад, в том числе и в Восточную Европу.

Подданные Великого каганата, сохранив для внутреннего употребления собственные этнонимы, стали называться тюрками, поскольку они подчинялись тюркскому хану. Впоследствии, когда арабы покорили Согдиану и столкнулись с кочевниками, они их

всех стали называть тюрками, в том числе угров-мадьяр<sup>46</sup>. В VI—X вв. население почти всей степной части Восточной Европы подверглось тюркизации, тогда как в лесостепной утвердился доминант славян. На Центральном Кавказе сохранился мощный массив аланского (иранского) этноса, который объединился в Аланский союз. В западном Предкавказье (территория нынешнего Краснодарского края) в VI в. господствующее положение заняли булгары и образовали государство, которое получило название Великая Булгария. Булгары соперничали с западными тюрками и пытались распространить свое влияние на западе, в степях современной Украины. Во второй половине VII в. под ударами хазар они вынуждены были покинуть родину. Большая часть булгар ушла на Балканы, часть — в Центральную Европу, некоторые остались в предгорьях Кавказа.

В VII в. распадается и Западнотюркский каганат и из него, самостоятельным образованием, выделяется Хазарское царство. Изначально хазары описывались разными источниками как представители монголоидной расы, однако позже они имели уже иной облик с явным преобладанием европеоидного расового типа. Это свидетельствует о том, что, будучи представителями гуннских племен, хазары смешивались с местными народами. Меньше известно о потомках древних булгар. Вероятно, они, как и аланы Крыма, остались на местах своего обитания и стали называться татарами. Существует мнение, что булгары сформировались на сарматской основе. Первым, кто обратил внимание на это, был известный ученый А.П.Смирнов и, по мнению Ф.Валеева, в современных татарах следы иранского влияния просматриваются сильнее, чем у их предков, булгар Идель-Урала. Антропологические материалы это подтверждают — булгары были, судя по останкам черепов, как и сарматы, брахикранны, европеоидны и обладали небольшой монголоидной примесью<sup>47</sup>. Совпадают также

---

<sup>46</sup> У мишарских татар, как родовое, сохранилось имя, а впоследствии фамилия: Мадьяр — овы.

<sup>47</sup> См.: Валеев Ф. Тюркские народы Сибири. М., 2006. Сер. Народы и культуры; Смирнов А.П. Волжские булгары. Труды ГИМ. Вып. XIX. М., 1951; Ахсанов К.Г. Очерки истории тюркских народов. Древность и средневековье. Казань, 2003; Баяр А. Тайная история татар. URL: <http://kitap.net.ru/bayar.php>

пропорции костей тела, но в отличие от сармат, имевших высокий рост, булгары были несколько ниже.

На сложение облика булгар оказали влияние европеоиды евразийских степей: сарматы Южного Урала и прикаспийско-черноморских степей, а также ираноязычные центрально-азиатские кочевники (восточные сарматы). С.Кляшторный полагает, что в сложении предков татар приняли участие многие степные народы. Так, с победой тюрков вплоть до возвышения России инициатива в политических и этногенетических событиях запада евразийских степей принадлежала центральноазиатским монголоидам<sup>48</sup>.

Начало формирования нового народа началось примерно в то же время, что и алано-булгарской общности, известной как Салтово-Маяцкая. В конце X в. гузы ушли на Ближний Восток (турки-сельджуки) и запад (торки по русским летописям). За ними появились в европейских степях кыпчаки. Облик кыпчаков — монголоидный, но смешанный — уже в заволжских степях стал подвергаться изменениям благодаря связям с огузами (гузами) и печенегами. Их лица первые арабы сравнили с медными тазами — они были широколицы и желтокожи, отметили также коренастость и низкий рост тюрков, что прямо указывает на центральноазиатских монголоидов. Они формировались в среде смуглых европеоидов Средней Азии и включили в себя население древнего государства Кангюй. Хотя облик печенегов этого периода неизвестен, но, судя по башкирам, которые являются выходцами из этого же племенного союза, можно предположить, что их облик так же был смешанным<sup>49</sup>. Башкиры очень похожи на своих восточных соседей казахов, но более европеоидны. Впоследствии некоторые из заволжских татар, назвавшиеся узбеками, в XV в. переселились в Среднюю Азию. Их вторжение привело к глубокому изменению облика местного иранского населения — они приобрели монголоидные черты и также стали называться узбеками. Относительно татарского народа существует мнение, что облик населения восточноевропейских степей средневековья был

---

<sup>48</sup> Кляшторный С.Г. Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха) // *Mongolica-II. К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993. С. 74.

<sup>49</sup> См.: Севастьянов А.Н. Этнос и нация. М., 2008.

близок предшествующему сарматскому, то есть европеоидный, но с небольшой монголоидной примесью<sup>50</sup>. Выделяют несколько довольно сильно различающихся этнотерриториальных групп татар, которые иногда считаются отдельными этносами<sup>51</sup>. Наиболее крупной из них является волго-уральская, которая в свою очередь состоит из татар казанских, касимовских, мишарей и кряшенов.

Каждая группа имела свои племенные подразделения, например, волго-уральская — меселман, казанлы, болгар, мишэр, типтэр, керэшен, ногайбак и др., астраханская — нугай, карагаш, юрт татарлары. Другими этнотерриториальными группами татар являются сибирские и крымские татары. Внешний облик татар (крымских, поволжских, казанских и мишар), так же как и азербайджанцев и турок, в целом европеоидный. Можно уверенно предполагать, что тюркоязычные жители западного ареала — татары (поволжские и крымские), турки, азербайджанцы и туркмены, татарское население Кавказа и гагаузы — имеют общее происхождение и, следовательно, в истории их этногенеза много общего. Более сложными для понимания общности происхождения представляются различия во внешнем облике. Они проистекают из-за ассимиляции предками татар местному населению. Например, в ранних булгарах запада антропологи отмечают следы смешения с аланами<sup>52</sup>. Впоследствии из этих булгар и алан сложились крымские татары, но они затем смешались с «истинными татарами» Заволжья, которые были заметно монголоидны<sup>53</sup>. Это придало им небольшую монголоидность, но сильно не изменило их европеоидного облика. А переселившиеся в Поволжье татары впитали в себя черты местного финского населения. Но, тем не менее, общее в том, что и те, и другие — европеоиды, причем преобладают южные типы — это не обязательно темные и смуглые, они могут быть светлыми, но относимые по строению лица к

---

<sup>50</sup> Кляшторный С.Г. Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха). С. 74.

<sup>51</sup> Валеев Ф.Т. К вопросу об этногенетических и этнокультурных контактах западносибирских татар с татарами Поволжья // Языки и топонимия. Томск, 1976. С. 138—141. С. 140.

<sup>52</sup> См.: Севастьянов А.Н. Этнос и нация. М., 2008.

<sup>53</sup> См.: Кляшторный С.Г. Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха).

группе южных. Как правило, существует устойчивый стереотип восприятия золотоордынских татар как монголоидов, что верно для восточной части населения Золотой Орды. Западная часть населения имела европеоидный облик. Европеоидность населения степи Восточной Европы была разорвана еще в домонгольское время вторжением народа кыпчак на три части, на юге ее сохранили туркмены, потомки европеоидных массагетов и дахов, на севере — болгары, потомки сармат и алан, на западе — крымские татары, потомки алан и сармат. Кыпчаки, по мнению С.Плетневой, на западе активно смешивались с печенегами, огузами, булгарами и, вероятно, с аланами. Среди кыпчаков люди монголоидного облика перемежались с европеоидами, облик которых был болгарский. В последние годы утверждается мнение, что истинные болгары, давшие начало государству Булгар, связаны своим происхождением с тюркоязычными племенами Центральной Азии и поэтому имели несколько иной антропологический облик, отличный от основного населения Великой Булгарии. В них существенно проявлялись черты южносибирских монголоидов, то есть такие, как у современных киргизов и казахов. Монголоидность наиболее заметно проявляется у правящей среды (это прослеживается в ханских погребениях города Булгар)<sup>54</sup>. Впоследствии в Поволжье в состав булгар влились мадьяры, облик которых восстановить трудно, но можно предполагать андроидность (люди древнего европеоидного облика) в сочетании с лапаноидностью. То есть они были, вероятно, светлыми. Типичные лапаноиды мари и удмурты также в небольшом количестве вошли в состав татар и, соответственно, усилили монголоидность булгар, а именно скуластость и уплощенность лица<sup>55</sup>. Последними в состав татар влились монголоидные ногайцы — родичи казахов. Известные советские антропологи В.Алексеев и И.Гохман в сводной таблице антропологических типов населения

---

<sup>54</sup> Плетнева С.А. Печенеги, торки, половцы // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 213—222.

<sup>55</sup> Скуластость некоторых групп русских так же своим происхождением обязана связям с лапаноидным финским населением (сублапаноиды возникли от смешения лапаноидов и европеоидов, их отличительная особенность в курносости). Если в Подмосковье с годами происходило изживание людей этого облика в связи с притоком европеоидного населения, то у татар шел обратный процесс.

СССР отнесли татар к группе южных европеоидов с примесью северных. Антрополог Т.Трофимова выделила следующие типы: темный европеоидный (понтийский), светлый европеоидный, сублапаноидный, монголоидный. Полагают, что их происхождение связано с местными и пришлыми племенами. К местным финским народам края тяготеют светлый европеоидный и сублапаноидные типы. Темный европеоидный и монголоидный типы пришлые, их связывают с булгарами и кочевниками Центральной Азии. Незначительная монголоидная примесь в какой-то мере связана с поздними сарматами<sup>56</sup>. Они состояли в тесных связях с ираноязычными племенами, жизнь которых протекала на востоке среди монголоидов Центральной Азии, что не могло не отразиться из-за брачных связей на их облике. По времени это приходится на первые века нашей эры, то есть несколько ранее появления гуннов.

История Золотой Орды как державы мирового масштаба образует стеновой хребет — основу истории не только всех татар, но и Государства Российского, поскольку именно в Золотой Орде как многонациональном государстве впервые были государственно объединены непосредственные этнические предки большинства современных тюркских и финно-угорских народов Российской Федерации. Важным моментом консолидации разрозненных племен стало принятие ислама. В 737 г. арабское войско во главе с полководцем Мерваном продвинулось до границы прикаспийских степей, где в низовьях Волги жили хазары — подданные Хазарского каганата, одного из могущественных государств Восточной Европы. Процесс исламизации тюркоязычных племен Нижнего, а затем и Среднего Поволжья завершился в 922 г., когда ислам был провозглашен официальной религией волжских булгар — населения Волжской Булгарии, государства с центром в городе Булгар (ныне территория республики Татарстан). Арабский летописец X в. Ибн Фадлан, описывая путешествие посольства багдадского халифа Джафара аль-Муктадира (908—932 гг.) на Волгу, отмечает, что еще до прибытия послов в Булгарию там уже существовала мусульманская община численностью до пяти тысяч человек и

---

<sup>56</sup> Гинзбург В.В., Трофимова Т.А. Палеоантропология Средней Азии. М., 1972. С. 16.

несколько мечетей<sup>57</sup>. Однако согласно мусульманской традиционной историографии, официальной датой принятия ислама поданными болгарского царя Алмуша, получившего после обращения в новую веру имя Джафар ибн Абдалла, считается 17 мухаррама 310 г. по хиджре, т.е. 17 мая 922 г. Таким образом, период с VIII по X вв. можно рассматривать как начальный этап исламизации населения Волжской Булгарии и одновременно образования в тюркском Поволжье североевразийского форпоста средневековой мусульманской цивилизации.

После распада Улуса Джучи — Золотой Орды в первой половине XV в. к возникшим тюрко-татарским государствам стали относиться Казанское, Крымское, Шибанидское (Узбекское), Астраханское, Касимовское и Тюменское (Сибирское) ханства, Большая и Ногайская Орды. Образование их не было единовременным событием, между государствами — наследниками Золотой Орды сохранялись разнообразные и довольно тесные связи, иногда даже затруднявшие определение степени их суверенности. Среди борющихся за доминирование на территории джучидской империи государств равноправной стороной выступало и постепенно усиливавшееся Московское великое княжество, активное участие которого в процессе взаимодействия позднезолотоордынских тюрко-татарских юртов объяснялось не только тем, что это княжество являлось одним из наследников Улуса Джучи, но и интегрированностью в его состав одного из татарских юртов — так называемого Касимовского ханства. Отношения между тюрко-татарскими государствами XV—XVI вв. строились на основе институциональных механизмов, важнейшими из которых являлись: правление в большинстве из них представителей дома Чингисидов; общность ведущих феодальных кланов и сохранение за ними права перемещения со своими дружинами из одного татарского юрта в другой в границах бывшего золотоордынского политического пространства; существование родственных связей между разными ветвями высших мусульманских должностных лиц, возглавлявших духовенство отдельных государств; сохраняющаяся этнокультурная близость между локальными тюрко-татарскими

---

<sup>57</sup> Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956. С. 101.

сообществами, в том числе и благодаря единству их правящей страты<sup>58</sup>. Наиболее интенсивные контакты в XV—XVI вв. были характерны для трех западных ханств — Крымского, Касимовского и Казанского. Это объясняется не только близкородственными отношениями их правителей<sup>59</sup>, но и идентичностью правящих феодальных кланов — в них основные княжеские «дома» представляли Ширины, Барыны, Аргыны и Кыпчаки. В эту систему княжеств — юргов, получивших в научной литературе определение «системы карача-беев»<sup>60</sup>, была вписана и соседствовавшая с ними с конца XV в. Ногайская Орда, ранее, возможно, и Большая Орда. Что касается первой из них, то ее интеграция в

---

<sup>58</sup> Казанское ханство в панораме веков (отражение событий 1552 года в источниках и литературе) / Ш.Мухамедьяров, Б.Хамидуллин. URL: <http://www.tataroved.ru/publication/tthan/4/>

<sup>59</sup> Основатель династии Гиреев в Крымском ханстве Хаджи-Гирей и давший начало династии самостоятельных казанских ханов Улу-Мухаммет являлись двоюродными братьями (См.: Исаков Д.М. О родословной хана Улуг-Мухаммеда // Тюркологический сборник: 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 36—74). В Касимовском ханстве правили как Гирей, так и потомки Улу-Мухаммета. К тому же эти две династии породнились после выхода замуж за крымского хана Менгли-Гирея вдовы казанского хана Ибрагима (умер в 1479 г.) Нур-Солтана. Поэтому Гирей после пресечения династии Улу-Мухаммета сидели на законных основаниях и на казанском престоле. Шибаниды, правившие в Тюменском ханстве, некоторое время в конце XV в. занимали казанский престол, имея на него определенные права благодаря более ранним политическим событиям (См.: Исаков Д.М. О методологических аспектах исследования проблемы становления сибирско-татарской этнической общности // Сибирские татары. Казань, 2002. С. 13—14; Он же. Об общности этнической истории волго-уральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и позднезолотоордынский периоды) // Сибирские татары. С. 24—58; Татары. М., 2001. С. 132—135). Да и Аштарханиды — представители династии ханов из Астраханского ханства — находились на престоле как Касимовского, так и Казанского ханств. О матримониальных основах политических контактов между позднезолотоордынскими ханствами очень хорошо говорит пример с казанским ханом из династии Гиреев Сафа-Гиреем (ок. 1510—1549): старшая из его жен была дочерью беклярибека Крымского ханства из рода Ширинов, четвертая — дочерью русского князя, пятая — ногайской княжной (Сююмбике). Кстати, последовательно правившие во второй половине XV — начале XVI вв. казанские ханы Халиль, Ибрагим и Мухаммет-Амин также были женаты на ногайских князях.

<sup>60</sup> Schamiloglu U. The Qarachi Beys of the Later Golden Horde: Notes on the Organization of the Mongol World Empire // Archivum Eurasiae mediiævi. Columbia University, 1984. P. 283—297.

общую систему политического взаимодействия наследников Улуса Джучи осуществлялась через мангытские юрты, существовавшие практически во всех позднезолотоордынских тюрко-татарских государствах, а также через собственные кланы, в определенной мере совпадавшие с перечнем феодальных домов ряда ханств: в Ногайской Орде, например, фиксируются племена кыпчак, барын, возможно, и аргын<sup>61</sup>. Перемещения феодальных групп между тюрко-татарскими государствами в рамках отмеченной выше системы карача-беев описаны в кыпчакоязычном эпосе «Чора батыр»<sup>62</sup>. Важно отметить, что правом перехода из одного позднезолотоордынского этнополитического объединения в другое обладали только представители феодальных верхов — собственно «татары», тогда как крестьянское население — чернь, не могло покинуть территорию своего проживания. Поэтому именно потомки золотоордынских татар с клановым делением во главе с представителями домов карача-беев обеспечивали в XV—XVI вв. взаимные связи тюрко-татарских государств. Традиционно население Орды делят на кочевников и горожан, но кроме них в Орде проживали народы, хотя и не относившиеся к кочевникам татарам, но близкие им по духу. Они, как и татары, отличались мужеством и воинственностью, проводили жизнь на коне и не расставались с оружием, почти все они вышли на Куликово поле и составили один народ, названный русскими татарами<sup>63</sup>. Это аланы, адыги и оседлые татары — потомки булгар. Поэтому этнически неоднородное население Орды не могло быть однородным антропологически. Условно население можно разделить на три группы — восточные, западные и жители городов. Татары сложились из среды булгар, мадьяр, печенегов, огузов, кыпчаков. Печенеги растворили в себе булгар, вероятно, потому что их было мало, и они растворились в массе булгар. Кыпчаки пришли последними, в их

---

<sup>61</sup> Казанское ханство в панораме веков (отражение событий 1552 года в источниках и литературе) / Ш.Мухамедьяров, Б.Хамидуллин. URL: <http://www.tataroved.ru/publication/tthan/4/>

<sup>62</sup> Исхаков Д.М. Родословные и эпические произведения как источник изучения истории сословий Улуса Джучи и татарских ханств // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 122—1556. Казань, 2002. С. 347—357.

<sup>63</sup> Там же. С. 359.

облике заметно проглядывает монголоидность: их лица шире и они уплощенные, но среди них немало европеоидных, напоминающих древних булгар. Отсюда можно сделать вывод, что булгарский компонент был общим для всех последующих волн кочевников.

Первое событие, имеющее отношение к истории сибирских ханств и зарегистрированное монгольскими летописцами, произошло в начале XIII в. Появление монголов в Западной Сибири датируется 1207 г., т.е. спустя год после признания Чингисхана верховным правителем Монголии. Судя по всему, северо-западное направление изначально было приоритетным во внешней политике Чингисхана. Сюда монгольских завоевателей привлекали обширные пастбища и ровная степь, удобная для передвижения конницы — костяка монгольской армии. Кроме того, степные пространства современного Казахстана и Южной Сибири являются стратегически важным регионом, позволяющим контролировать ситуацию как в Хорезме, так и в Поволжье и других территориях. Поскольку в Монгольской империи существовала улусная система административного устройства, Западная Сибирь стала одним из таких улусов с центром, вероятно, в Чинги-Туре. Так же как и в других регионах империи, население было обложено данью. Можно предположить, что уже тогда основным предметом сборов стала пушнина. Включение региона в состав Монгольской империи в первой четверти XIII в. не должно вызывать сомнения, поскольку помимо сообщений «Сокровенного сказания» и «Алтан Тобчи» существуют более поздние упоминания о земле «Ибир-Сибир» в так называемом «Анониме Искандера»<sup>64</sup>. Ко второй половине XIII в. Монгольская империя занимала площадь от Днепра на западе до Японского моря на востоке. В 1224 г. Чингисхан разделил земли, входившие в состав Монгольской империи, между четырьмя сыновьями. Полученные ими земли принято называть улусами. Улус Джучи получил все земли к западу от Иртыша, низовья Амударьи, т.е. Хорезм, а также низовья Сырдарьи.

---

<sup>64</sup> Муин Ад-Дин Натанзи. Аноним Искандера / Пер. В.Г.Тизенгаузена. М., 1941. С. 196.

В XIV в. упрочение экономического положения знати привело к образованию государства в среднем течении реки Тобол и междуречье его притоков — Туры и Тавды. Центр его назывался Чинги-Тура, а само объединение — Тюмень<sup>65</sup>. Поскольку «состав рядовых улусов не был постоянен, и верховная власть могла легко изменить его, передав часть войска или часть кочевников другому представителю аристократии»<sup>66</sup>, то и выяснение точных границ Тюмени в период существования Синей Орды не представляется возможным. Первое время во главе Тюмени стояли представители Синей Орды — даруги. Тюмень становилась важным военно-стратегическим пунктом Синей Орды.

Расширение торговых и политических связей со Средней Азией и «мусульманским миром» привело к тому, что в конце XIV в. началось распространение ислама в Сибири. До этого у населения преобладали шаманские верования. Современные этнографы выделяют в качестве специфических признаков культуры коренных народов региона такую черту, как синкретизм. Например, Ш.К.Ахметова и А.Г.Селезнев пишут о мусульманско-языческом синкретизме<sup>67</sup>. И хотя народы Сибири познакомились с великими мировыми религиями за много веков до утверждения мусульманства, достаточно долгое время ислам не находил поддержки у населения.

Тем не менее, проникновение ислама способствовало укреплению международного статуса Тюмени, а позднее Сибирского ханства в сформировавшемся на обломках Улуса Джучи тюркском мире. Постройка культовых сооружений поднимала культурный уровень населения. Таким образом, ислам для культурного, политического и экономического развития Сибири сыграл, несомненно, прогрессивную роль. Однако нестабильность политической ситуации в регионе в целом помешала стабильному развитию Сибирского улуса. Наиболее прочные связи Западной

---

<sup>65</sup> История Сибири с древнейших времен до наших дней: В 5 т. Л., 1968. Т. 1. С. 359.

<sup>66</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. С. 54—55.

<sup>67</sup> Ахметова Ш.К., Селезнев А.Г. О мусульманско-языческом синкретизме у народов Западной Сибири // Народы Сибири и сопредельных территорий: Межведомств. сб. науч. статей. Томск, 1995. С. 268.

Сибири со Средней Азией складываются в конце XIV в. Именно тогда растет влияние среднеазиатской политики и культуры на восточную часть Улуса Джучи. До 1581 г. Средняя Азия и Сибирь имели обоюдную выгоду от партнерства. Однако нестабильность в регионе на протяжении трех веков привела к тому, что в конце XVI в. началась новая история Сибири в составе Российского государства.

Ко времени прихода русских людей в Сибирь в государстве имелся богатый опыт управления «иноземцами» — народами Поволжья и Приуралья, основанный на практике, применявшейся здесь ранее монголо-татарами, а именно: минимальное вмешательство во внутренние дела, поддержка внутреннего самоуправления, обеспечение защиты от внешних врагов, обычно невмешательство в религиозные дела и неприменение (за редкими исключениями) прямого насилия при христианизации, взимание достаточно небольшой по размерам дани. Для народов Поволжья — Приуралья и большей части коренного населения Сибири это был единственно возможный и приемлемый способ управления, поскольку в данном случае не происходило ломки устоявшихся традиций, не нарушались стереотипы поведения и мировоззрения, местные жители испытывали минимум тягот и неудобств. Поэтому в целом коренные жители спокойно восприняли факт их вхождения в новое подданство, и огромная территория Сибири была быстро включена в состав Русского государства<sup>68</sup>.

Таким образом, падение Казанского ханства в 1552 г. и последовавшее за этим завоевание Московской Русью обширной, раскинувшейся от Волги до Сибири мусульманской ойкумены — Астраханского, Сибирского, Касимского и, наконец, Крымского ханств, — стали поворотными в истории народов этого огромного региона<sup>69</sup>. До прихода русских в Среднем Прииртышье проживало в основном татарское население. Земли в Сибири было много, и до массовых переселений второй половины XIX в. во владении у татарских поселений находилось значительное количество земель<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Грач А.Д. Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени // Тюркологический сборник. К шестидесятилетию А.Н.Кононова. М., 1966. С. 189.

<sup>69</sup> История Сибири с древнейших времен. Т. 1. С. 341.

<sup>70</sup> Петров И.Ф. Прииртышье мое // Прииртышье мое / Сост. И.Ф.Петров., Омск, 1988. С. 58.

«Каждое инородческое общество истари владеет известными пространствами прибрежьев и лесу, которые по равным частям распределены между семействами, его составляющими. В случае увеличения их числа приступают, с общего совета князца и общества, к новому делению»<sup>71</sup>. Пришлые поволжско-приуральские татары селились в основном в местах проживания сибирских татар — это были или отдельные улицы в сибирско-татарских поселениях, что встречается чаще всего, или, изредка, основывали свои деревни недалеко от сибирско-татарских поселений. Русское переселенческое население в конце XIX в. основало значительное количество новых деревень в местах, где имелись более-менее свободные земли. Так, недалеко от татарского поселения Ипцисс, упоминания о котором встречаются в архивных документах, датируемых XVI в., в конце XIX в. русскими переселенцами были основаны несколько поселений — село Поречье, деревни Алексевка, Игоревка, Рязапы и др.

Переселения и землеустройство, понуждавшие кочевников к переходу на оседлость, многими исследователями рассматривались как главные элементы их русификации, усиления русского присутствия на восточной окраине империи. Например, Л.М.Горюшкин замечал по этому поводу: «В процессе колонизации и освоения Сибирь стала неразрывной частью России, населенной преимущественно русскими. Сибирская окраина была тесно связана с Европейской Россией единством экономического и политического развития, общностью духовной и материальной культуры основной части населения»<sup>72</sup>. Разделяет эту точку зрения И.В.Островский, настаивая на том, что переселения способствовали русификации окраин<sup>73</sup>. Декабристами и классиками евразийцами Сибирь

---

<sup>71</sup> Гагемейстер Ю.А. Статистическое обозрение Сибири, составленное по высочайшему его императорского величества повелению при Сибирском комитете Действительным статским советником Гагемейстером. СПб., 2009. Ч. 1. С. 28.

<sup>72</sup> Горюшкин Л.М. Историография Сибири (период капитализма). Новосибирск, 1979; Горюшкин Л.М., Миненко Н.А. Историография Сибири дооктябрьского периода (конец XVI — начало XX в.). Новосибирск, 1984. С. 156; Горюшкин Л.М. Переселенческое движение и сельское хозяйство Сибири во второй половине XIX — начале XX веков. Новосибирск, 1991. Вып. 1. (Сер. «История, философия, филология»). С. 22.

<sup>73</sup> Островский И.В. Аграрная политика царизма в Сибири периода империализма. Новосибирск, 1991. С. 119.

трактовалась как место встречи двух цивилизаций — Востока и Запада, Европы и Азии. Так, Г.С.Батеньков «не просто противопоставляет Европу Азии, а говорит об их синтезе в культуре Сибири»<sup>74</sup>.

В рамках проблем этнической истории блок характеристик духовной культуры сибирских татар всесторонне изучен Н.А.Томиловым<sup>75</sup>. В домусульманских верованиях сибирских татар сплетались скотоводческие и земледельческие культы с промысловыми культами охотников и рыболовов, при этом последние проявились, как правило, ярче. Татары Сибири поклонялись духам-хозяевам озер, рек, лесов, почитали священные деревья. С собой на охоту брали идолов и первую добычу подносили им, тобольские и томские татары поклонялись убитому медведю и т.д. Этим же идолам у барабинских татар преподносилась доля урожая. Культ предков у многих тюркских групп Западно-Сибирской равнины был непосредственно связан с культом покровителей охоты<sup>76</sup>. Томилов отмечает, что синтез еще ярче проявляется в явлениях духовной культуры, выявляется он и в семейной обрядности. Необходимо заметить, что интеграция в области культуры и быта, то есть процесс, объединяющий отдельные, порой разнородные культурные явления, частично связана с этногенетическими процессами, но все же большая часть интегрированных явлений в этих областях своим происхождением прежде всего обязана своеобразной комплексности хозяйства в переходных естественно-географических зонах<sup>77</sup>.

Следует особо обратить внимание на один из выводов ученого о значении полученных этнографами результатов. На его взгляд, о южных районах Западной и Средней Сибири можно говорить как о двух региональных (подобластных) историко-культурных общностях, в которых получили распространение общие традиционные

---

<sup>74</sup> Канунова Ф.З. Вопросы историко-культурной концепции Сибири у Г.С.Батенькова (Батеньков как человек фронта) // Американский и сибирский фронт (фактор границы в американской и сибирской истории). Томск, 1997. Вып. 3. С. 101.

<sup>75</sup> См., например: Томилов Н.А. Проблемы этнической истории (по материалам Западной Сибири). Томск, 1993. С. 222.

<sup>76</sup> Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX вв. Томск, 1981. С. 96.

<sup>77</sup> Там же. С. 98.

черты культуры среди целой группы народов. Южно-Западно-Сибирская историко-этнографическая общность сложилась в результате, прежде всего, длительных процессов культурного взаимодействия местных этнических (в основном тюркоязычных) образований, в первую очередь сибирских татар с бухарцами, чулымцами, поволжскими и приуральскими татарами-переселенцами. Томилов указывает, что значительный объем общих черт в культуре распространялся в данной зоне среди русских, украинцев и белорусов. Можно говорить, что на одной и той же территории развивались процессы формирования двух взаимодействующих друг с другом видов традиционно-культурных общностей — общности славянских народов и групп и общности тюркских народов и групп. Данные общности не были изолированы друг от друга, а наоборот, интенсивно взаимодействовали, что приводило к усложнению этнокультурной картины, но одновременно и к увеличению общих черт в культуре и быте всех этих народов и групп<sup>78</sup>. В меньшей степени процессы вливания коренного населения в состав русского характерны для Западного Зауралья, тем не менее и здесь зафиксирован такой факт, как смена к концу XVII в. прежнего татарского населения по р.Исеть русским<sup>79</sup>. Произошло это в основном в результате этнического смешения. Подобное наблюдается с конца XVI и до конца XVII вв. — сокращение татарского населения среднеиртышского региона<sup>80</sup>. Следовательно, этнографический материал убедительно свидетельствует о процессах формирования поликультурного пространства.

Таким образом, этноним «татар» стал распространяться среди монгольских и тюркских племен Центральной Азии и юга Сибири с VI в. В XIII в. во время завоевательных походов Чингисхана, а затем Батыея, татары появляются в Восточной Европе и составляют значительную часть населения Золотой Орды. В результате сложных этногенетических процессов, происходивших в XIII—XIV вв., тюркские и монгольские племена Золотой Орды консолидируются,

---

<sup>78</sup> Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI вв. С. 103.

<sup>79</sup> Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 48.

<sup>80</sup> Сатлыкова Р.К. Из этнической истории татар средне-иртышского региона (конец XVI — начало XX вв.). Омск, 1984. С. 207.

включая в свой состав как более ранних пришельцев-тюрок, так и местное финно-язычное население. Окончательно татарский этнос формируется только в начале XX в. Принятие ислама привело к формированию народов, стало этнообразующим фактором. Почти сорок наций и народностей России, исповедующих ислам, являются не пришельцами в России, а живут на своей исторической родине. Российская ветвь исламской цивилизации раскинулась на огромных просторах страны — от Северного Кавказа, Москвы и Поволжья до Урала, Сибири и Дальнего Востока.

### ***1.3. Самобытность и разнообразие традиций русской культуры как результат культурных контактов христианских и мусульманских народов***

Становление и развитие русской культуры складывалось под влиянием Византии, Западной Европы и Востока при тесном взаимодействии с ними. Евразийцы утверждали, что мистическую идею государства Русь восприняла не только от Византии, но и от Орды<sup>81</sup>. Оказавшись включенной в ордынскую систему государственности, Русь осознала очевидные преимущества централизованной власти — контакт с Ордой предопределил последующее движение России на Восток.

В домонгольский период связи Древней Руси с Востоком носили в основном торгово-экономический характер. Во время монголо-татарского нашествия связи существенно меняются, становятся тесными и всесторонними. Древняя Русь восприняла от Золотой Орды некоторые элементы политического устройства, а также многие особенности духовной культуры и бытового уклада жизни. Н.С.Трубецкой писал, что эпоха ордынского ига была одновременно эпохой высоких взлетов и глубоких падений. Татарщиной многие историки объясняли как деспотизм российских правителей, так и свойственные русским периодические всплески разрушительной стихии — русский бунт, бессмысленный и беспощадный. Именно ордынское иго привело к разделению восточнославянского племени на три ветви: великорусскую, малорусскую

---

<sup>81</sup> См., например: Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Россия между Европой и Азией. М., 1993. С. 42.

и белорусскую. А.А.Гордеев пишет: «В 1252—1253 годах из Константинополя через Крым в ставку Батгя и дальше в Монголию проезжал со свитой посол короля Людовика IX Вильям Рубрикус, который, проезжая по нижнему течению Дона, писал: “Повсюду среди татар разбросаны поселения русов; русы смешались с татарами... усвоили их порядки, а также одежду и образ жизни... Женщины украшают свои головы головными уборами, похожими на головные уборы француженок, низ платья опушают мехами, выдрой, белками и горностаем. Мужчины носят короткую одежду: кафтаны, чекмени и барашковые шапки... Все пути передвижения в обширной стране обслуживаются русами; на переправах рек — повсюду русы”»<sup>82</sup>.

Тем не менее, в этот период осуществился синтез, в результате чего возникло новое сильное Московское государство. Вклад татар в формирование государственности Древней Руси можно разделить на две основные составляющие: вклад самих татар-мусульман и вклад выходцев из тюрко-татарской знати — нобилитета, принявших православие и ассоциировавших себя с русской культурой, вклад которых значительно больше, поскольку Россия была дворянским государством, в то время как мусульмане-татары, за исключением региона Приуралья, сохранив веру, утратили принадлежность к сословию феодалов.

На протяжении многих столетий выходцы из татар играли выдающуюся роль в становлении российской государственности. Можно брать любую сферу деятельности, и в каждой многие из самых выдающихся имен в российской истории имеют тюркское происхождение. В дипломатии это Ордин-Нащокин, Горчаков и Чичерин; в философии и общественной мысли — Аксаков, Киреевский, Чаадаев, Самарин, Бердяев, Булгаков; в литературе — Тургенев, Куприн, Тютчев; в военном деле — Суворов, Кутузов, Аракчеев, Тухачевский. Даже такие выдающиеся политические деятели прошлого столетия, как П.А.Столыпин и первый глава Временного правительства князь Г.Е.Львов, были связаны соответственно с родами крымских ханов Гиреев и выдающегося суфийского шейха Тюкleshата. Тюркская кровь текла в жилах выдающихся правителей — Александра Невского, Ивана Грозного и

---

<sup>82</sup> Гордеев А.А. История казаков: В 4 т. М., 1992. Т. 1. С. 52—53.

Петра I. Даже святые Русской православной церкви из рода ярославских князей — Пафнутий Боровский и Федор Ушаков — тоже имеют тюркские корни. Наиболее полно об этом написано в фундаментальной книге Н.А.Баскакова «Русские фамилии тюркского происхождения».

Русская государственность и культура создавались ограниченным кругом людей преимущественно из служилых дворян, и именно здесь столь велико было представительство тюрко-татарского служилого сословия. Не случайно основным отличительным знаком их гербов была сабля — символ воинской доблести и полумесяц — символ религии ислама. По данным историка и юриста Николая Загоскина, как минимум шестая часть из 915 самых знатных служилых родов Московской Руси XVII в. имели тюрко-татарское происхождение. В эпоху Пушкина тридцать тысяч семейств обеспечивали развитие не только империи, но и «золотого века» русской культуры. Быть чингизидом или выходцем из рода наследников Золотой Орды обозначало принадлежность к другой великой империи, к сословию великих воинов и правителей, где Александр Невский и Бату-хан были союзниками. И здесь нельзя разделить на различные этнические части общих предков татар, четко выделить татар казанских, или ногайцев, или мишар.

Русские правители сначала в годы поражений, а затем совместных побед убеждались в верности и высокой доблести служилых татар. Именно они защищали Восточную Европу и от набегов кочевников с Юга и Востока, и от европейского натиска с Запада и Севера. Разгром литовского войска Витаутаса войском Едигея на Ворскле в 1399 г. во многом решил судьбу Восточной Европы. Московское государство, уже тогда объединившее большую часть Северо-Восточной Руси, было спасено от прессинга с Запада, чего нельзя сказать о землях нынешней Украины и Беларуси. Роль тюрков была не в пример выше в период Московской Руси, чем Руси Киевской. Крестившиеся представители татарской знати, как правило, не отрицали свои тюрко-мусульманские корни, но находились уже в рамках преимущественно православной традиции.

Сформировавшееся в золотоордынский период Московское княжество восприняло в большой степени тюрко-монгольские имперские традиции. Об этом много говорили еще Лызлов, Татищев

и Карамзин, а в прошлом веке — евразийцы, включая Петра Савицкого, Георгия Вернадского, Льва Гумилева. Больше того, ряд отечественных историков прямо называют историю Золотой Орды частью истории самой России. Еще задолго до появления централизованной российской государственности было немало примеров политического взаимодействия русских и татар, их интенсивных торговых связей, тесного переплетения интересов. Есть и прямые свидетельства взаимного участия в военных действиях: русских — на стороне татарских ханов, татар — на службе у московских правителей. Фактически защищаясь от других иноземных захватчиков, и Русь, и Поволжские ханства одновременно, а часто и вместе, отстаивали право на то, чтобы окончательно укрепиться на своей исконной земле. По мере же становления и укрепления нашего единого, общего государства, Россия, развиваясь как многонациональная страна, смогла органично интегрировать богатейшее наследие поволжской земли, или, как говорил Лев Гумилев, «великой степной культуры».

О влиянии мусульман, в частности татар, на Русь писал один из видных евразийцев П.Н.Савицкий: «Действием ли примера, привитием ли крови правящим они дали России свойство организовываться военно, создавать государственно-принудительный центр, достигать устойчивости; они дали ей качество — становиться могущественной державой». Далее он подчеркивал, что именно татары способствовали «государственной организации России», формированию русского духовного своеобразия, «стержень которого русское благочестие»<sup>83</sup>. Они «своим примером привили ей навык могущества», писал П.Н.Савицкий. Другой евразиец князь Николай Трубецкой отмечал, что «в таких важнейших функциях (российского) государства, как организация финансов и почтовых сообщений, татарское влияние было решающим»<sup>84</sup>.

Таким образом, менялась структура власти — верховная власть в русском государстве принадлежала великому князю, но он был ограничен Боярской Думой в принятии важнейших решений

---

<sup>83</sup> Савицкий П.Н. Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 123—130.

<sup>84</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе и русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 59—77.

по вопросам законодательства, внешней политики и судопроизводства, русские перенимали у татар некоторые боевые навыки, тактические приемы военных операций. Что-то перешло в Россию и из ордынской экономики: всем известное слово «таможня» происходит от названия ордынского налога «тамга» (торговая пошлина), да и само слово «деньги» пришло к нам в те годы с Востока. Кафтан, башмак, колпак — эти и другие предметы одежды вместе с их названиями были переняты у восточных соседей. На несколько столетий пережила Золотую Орду ямская служба на дорогах России.

Взаимному проникновению культур способствовали и смешанные браки. Инкультурация, т.е. вхождение тюркского этноса в культуру славянского этноса, характеризуется ассимиляцией с тюркским этносом; появлением новых ремесел; массовой миграцией населения; в языке — заимствованием новых слов; становлением русской государственности; системой «делегирования» правительства. Монголо-татары, в свою очередь, во время нашествия перенимали от славян оседлый образ жизни, ремесла.

Положительное влияние татарской культуры на русскую только недавно впервые указано и до настоящего времени еще не изучено<sup>85</sup>. Помимо косвенного влияния татар на внутреннюю жизнь русского государства, выразившегося в упразднении вечевого устройства, в создании и укреплении московского единодержавия, необходимо отметить черты непосредственного заимствования русскими культурных приобретений и достижений у своих восточных соседей. Профессором М.Н.Покровским отмечено, например, что московским правительством унаследована от татар система податного обложения и сошного письма: «Татары, не довольствуясь прежними способами сбора — отчасти по аппетиту берущего, отчасти по сопротивлению дающего, организовали правильную систему раскладки, которая на много веков пережила самих татар. Первые переписи тяглого населения непосредственно связаны с покорением Руси ордой; первые упоминания о “сошном письме”, о распределении налогов непосредственно по

---

<sup>85</sup> Профессорами М.Н.Покровским, Р.Ю.Виппером указан ряд различных заимствований, взятых русскими у турко-татар. См.: Виппер Р.Ю. Иван Грозный. М.; Л., 1944. С. 7, 14—16.

тяглам («соха» — 2 или 3 работника), связаны с татарской данью XIII века... Московскому правительству впоследствии ничего не оставалось, как развивать далее татарскую систему, что оно и сделало»<sup>86</sup>.

В глазах русских хан был государем, которого можно было сравнивать лишь с византийским монархом, и русские не нашли для него более подходящего титула, чем «царь», каким они величали тогда императоров. Государственная система, введенная завоевателями в побежденной стране, представляла собой верх обдуманности и дисциплины по сравнению с тем патриархальным укладом, какой существовал на Руси до татар. С основами государственной культуры русские познакомились через татар: впервые все население было взято на учет посредством переписей, появилась принудительная система податей, налогов и пошлин. Поголовные переписи населения, впервые введенные в России татарами, требовали огромного кадрового состава грамотных и опытных чиновников — в этом сказались традиции китайской культуры, — и ничего подобного не могла себе представить старая дотатарская Русь, где грамотность существовала лишь среди духовенства, купцов и великих князей.

Характеристика неограниченной власти московского государя, приведенная С.Герберштейном<sup>87</sup>, применима в одинаковой степени и к ханам татарским — в связи с этим можно провести параллель в восточном происхождении московского деспотизма, чуждого дотатарской Руси. Следовательно, и в деле принятия русскими государями царского титула оказала некоторое влияние не только византийско-книжная традиция, но также стремление подражать татарским ханам, которых в России называли царями: принимая титул царя, московские государи не только объявляли себя наследниками византийских императоров, но вкладывали в этот титул и более реальное содержание, открыто выражая им свои претензии на Казанское «царство». Хотя Иван III не решился после свержения татарского ига назвать себя царем и в 1487 г. ограничился титулом «князя Болгарского», но программный характер московских титулов хорошо известен из применения термина

---

<sup>86</sup> Покровский М.Н. Русская история: В 3 т. М., 2002. Т. 1. С. 106.

<sup>87</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 28.

«всёя Руси», которым русское правительство открывало наступление против Литвы так же, как титулом «царь» оно било против татар<sup>88</sup>.

Хотя Боярская дума находит себе близкую параллель в совете карачи, бояре и дети боярские — в князьях и огланах, иногда вплоть до тождества терминов «дети боярские» и «оглан» (т.е. сын), а местничество — в родословных счетах татарской аристократии. Более существенным нам представляется вопрос о влиянии курултая на Земский собор. Из описания курултая 14 августа 1551 г., приведенного в «Царственной Книге», мы знаем о составе собрания «всей Казанской земли». Нет сомнения, что собрания в таком же составе были известны казанцам и ранее, и мы уже отмечали случаи употребления этого термина в документах. В России Земский собор появился накануне падения Казанского ханства, и нельзя не обратить внимания на тождество состава первых земских соборов и курултая. «Стоглав 1551 года был соединением “властей” (духовенства), “синклита” (боярской думы) и представителей воинства», в курултае также участвовали духовенство, князья и огланы.

Трудно думать о случайности совпадения в составе двух этих собраний, состоявшихся в одном и том же году. Вопрос о том, откуда направлялось заимствование, очевиден: для Казанского ханства «собор всей земли» был старым, привычным учреждением, для нарождавшейся новой России он был нововведением. Русские историки говорят: «Установлены в науке и предшественники “совета всей земли”»: это — соединение разных разрядов воинства, образчик которого дал Иван III в 1471 г. и, с другой стороны, освященный собор, совет высшей иерархии»<sup>89</sup>.

Переписи населения также заимствованы русскими у татар. Развитое письменное делопроизводство, составлявшее характерную особенность восточных культур в целом — китайской, персидской и т.д. — нашло обширное применение и на Руси,

---

<sup>88</sup> В 1498 г. Иван III венчал своего внука Димитрия Ивановича на царство. В качестве царского венца была использована золотая шапка татарского происхождения, получившая впоследствии название Мономаховой. См.: Спицын А.А. К вопросу о Мономаховой шапке. (Записки Отд. рус. и слав. археологии Импер. арх. о-ва. СПб., 1906. Т. VIII. Вып. I).

<sup>89</sup> Виппер Р.Ю. Иван Грозный. М.; Л., 1944. С. 61.

в противоположность средневековому Западу. Виппер пишет: «Особенно поразительным казалось московское судопроизводство англичанам, у которых суд, построенный на прецедентах, на старых решениях, хранившихся в архивах, требовал громадной памяти от судей и адвокатов и создавал благодаря этому обширный класс профессиональных ходатаев. Уже первый из описавших Московию англичан, Чанслор, одобряет русское судопроизводство в том отношении, что здесь нет юристов, которые бы вели процессы на суде, каждый сам правит свое дело и подает челобития и ответы письменно, противно английскому судопроизводству»<sup>90</sup>. Виппер видит в судебныхниках Ивана III (1497 г.) и Ивана IV (1550 г.) «сильнейшее влияние византийских образцов», но при этом он забывает примеры восточного законодательства с точными кодексами писаных законов (Яса). Суд с его инстанциями — «хаким» и «казы» — занимал почетное место в татарском государстве, как видно из ярлыка Сагиб-Гирея, и мы вправе заподозрить и здесь распространение татарской культуры на русскую государственность.

Еще в одной области также можно отметить влияние татарской культуры на русских — в области дипломатии. Напомним характеристику московской дипломатии, данную профессором Виппером: «Московские дипломаты во всяком случае не чувствовали смущения пред европейцами, напротив, любили брать на себя роль критиков по отношению к иностранным державам, забивать приезжающих в Москву послов текстами договоров и ссылками на исторические хроники, наконец, принимать иронический тон и ловить противника на противоречиях... Первый из послов, отправленных в Англию для заключения договора, Иван Непея, до известной степени показался англичанам типом хитрого, неуловимого, себе на уме, русского человека»<sup>91</sup>. Первые дипломатические сношения московскому государству пришлось вести исключительно лишь с татарами. Кто знаком с приемами татарской торговли, тот легко разгадает, откуда взялись черты дипломатов, приведенные профессором Виппером, — критика, начетническая ученость, ирония, хитрость: все это применяют восточные покупатели, когда прицениваются к товару, и делают огромный

---

<sup>90</sup> Виппер Р.Ю. Иван Грозный. С. 19.

<sup>91</sup> Там же. С. 76.

«запрос», когда выступают как продавцы. Недаром, на западноевропейцев московская дипломатия производила всегда впечатлительное чисто восточной, не европейской.

Многое было заимствовано русскими у татар в военном деле. Московская армия организовала по татарскому образцу «ертоул» — саперную часть, которая в походах строила гати, настилала мосты, выискивала броды и т.д. Незадолго до завоевания Казанского ханства, в 1550 г., русское правительство организовало стрелечье войско — регулярную пехоту с огнестрельным оружием, и это новое войско было учреждено по проекту И.С.Пересветова, который постоянно рекомендовал в качестве образца турецкую армию. Следует думать, что постоянная пехота огневых стрельцов была организована по образцу янычаров и крымских стрельцов «туфанкчи» (от «туфанк» — ружье), которые упоминаются в ярлыках крымских ханов. Заимствование огнестрельного боя и регулярной пехоты шло, таким образом, из Крыма в Россию, а не от русских к татарам.

Именно в эпоху Золотой Орды центр российской государственности переместился из бассейна Днепра в бассейн Волги. Ведь уже с VIII в. по «Великому Волжскому пути» шло распространение религии ислама. Золотая Орда впервые сцементировала территории от бассейна Днепра до бассейна Оби и от Кавказского хребта и Каспия до Северного Ледовитого океана. К концу XVIII в. после присоединения Крымского ханства в 1783 г. Российская империя включила в свой состав практически все земли Золотой Орды. Не случайно титул «ак падишаха» («белого падишаха или царя»), используемый в мусульманском мире для обозначения российских правителей, восходит к золотоордынскому термину «Ак Орда» («Белая Орда»). Завоевание Казани 2 (12) октября 1552 г. историки называют началом новой великой Евразийской империи — Российской империи. Действительно, региональное государство Северо-Восточной Руси превратилось в империю, которая затмила былую славу Византии и Золотой Орды. Получив контроль над Великим Волжским путем и бассейнами Камы, Вятки и Белой, Россия начала путь к Тихому океану. Именно в эту эпоху дипломатических и торговых миссий сформировалось взаимодействие татар-мусульман и российского государства. Крупнейшие российские города Поволжья от Чебоксар до

Астрахани начали эпоху своего расцвета как экономические центры Золотой Орды.

В это же время на Верхней Волге и в Центральной России отмечается рост и начало процветания таких городов, как Москва, Нижний Новгород, Ярославль, Тула и др., связанные с ордынской эпохой. На месте резиденции казанского наместника была построена русская крепость — Уфа. Древнейшие города Сибири: Тобольск, Тюмень, Томск имеют татарские корни. Само название большей части России на древних картах — «Tartaria Magna» (Великая Татария) — свидетельствует об исторических корнях этих земель, например, название «Татарский пролив» напоминает об этих древних традициях. Приоритетным направлением сотрудничества стала зона продвижения России через башкирские и казахские степи в Туркестан. Оренбург, являющийся в то время центром российской движущейся границы, был основан чингизидом на русской службе Кутлуг-Мухаммедом Тевкелевым на месте резиденции казахского правителя. Попутно Тевкелев заключил договор с казахским ханом Абулхаиром.

Временные рамки данного исследования ограничены XVII в., однако сделаем небольшое отступление и проследим, какие последствия имели русско-татарские отношения. Итак, евразийское пространство в XVIII в. формировалось исключительно российским государством. После уничтожения Петром I в начале 1710-х гг. татарских мурз Поволжья как сословия «служилых татар» единственной относительно привилегированной группой остаются дипломаты и торговцы, используемые для сношений с мусульманским Востоком. Поэтому татары Сеитова посада (Каргалы) в 1745 г. первыми получают права корпорации, включая свободу вероисповедания и освобождение от рекрутской повинности, при условии участия всех членов корпорации в торговле с мусульманским Востоком. Было дано разрешение на размещение там только двухсот семей, Каргала получает права посада, в нем организуется ратуша.

На примере Каргалы впервые создается модель сотрудничества между татарским обществом и Российским государством. При этом татары обеспечивают экономические и политические интересы Российского государства в казахских степях и Средней Азии вплоть до Индии Великих Моголов, а Российское государство

предоставляет им свободу вероисповедания и возможность для извлечения монопольных экономических прибылей на фиксированных рынках. В результате закладываются основы для будущего российско-татарского симбиоза эпохи Екатерины II. По мнению российского исламоведа Г.Г.Косача, татары «становились полезны русским интересам... с точки зрения своих экономических навыков, хозяйственной инициативы и предприимчивости, контактов с иными мусульманскими народами... и, в силу этого, укрепления российских возможностей на Южном Урале, казахских степях и Средней Азии. Они включались в государственный контекст, сохраняя свою культуру, язык и веру»<sup>92</sup>.

Таким образом, в конце XVIII в. произошло достижение исторического компромисса между татарской элитой и российским государством. Прежде всего был признан официальный статус ислама, мусульмане Внутренней России и Сибири получили религиозную автономию. Взамен татарская элита обеспечивала лояльность мусульман, а также выполняла функции торговых и политических агентов Российского государства в казахских степях, Центральной Азии и в целом ряде других мусульманских государств. Российское государство в свое время само учило своих чиновников татарскому на огромных пространствах от Владикавказа до Омска<sup>93</sup>. Эти чиновники в большой степени опирались на помощь мусульманских религиозных деятелей. Первый муфтий Мухаммеджан Хусаин (1788—1824) активно участвовал в проведении российской внешней политики в Центральной Азии и на Кавказе, особенно в казахских степях, поддерживал тесные отношения с ханами Айчуваком и Джихангиром (Джангиром). Его преемник муфтий Габдессалам Габдрахимов (1825—1840) часто выполнял дипломатические и разведывательные поручения правительства в Казахстане и Средней Азии. Именно союз казахских

---

<sup>92</sup> См.: Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г. М.; Нижний Новгород, 2007; Косач Г.Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1999.

<sup>93</sup> См.: Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ; Косач Г.Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство; Косач Г.Г. Россия, Ближний Восток и арабский мир: к вопросу об основах взаимодействия // Россия на Ближнем Востоке. М., 2001.

ханов, татарских имамов и буржуазии дал возможность России начать продвижение в Северо-Западный Казахстан и дальше, к Центральной Азии.

В условиях симбиоза элементов великокняжеского, а затем царского (русского) и ханского (татарского, или мусульманского) правления на Руси и малочисленные татары, и составлявшие подавляющее большинство русские одинаково чувствовали себя хозяевами Московии — как во времена Золотой Орды, так и в период образовавшихся на ее месте татарских ханств<sup>94</sup>. Хотя после вхождения большинства постордынских государств в состав России мусульмане утратили лидирующее положение де-факто, они сохранили многие атрибуты привилегированного статуса<sup>95</sup>.

Идеология и атрибуты мусульманской империи Чингизидов были полностью инкорпорированы новой государственностью, Московской Русью. В ритуально-символической области старинные лидеры мусульман — Чингизиды — оставались носителями сакральной, богоданной власти на всей территории северной Евразии. Их ритуальная власть заканчивалась на границах с Литвой и Польшей, никогда не входивших в состав Золотой Орды, но в любой точке Московского улуса (по-татарски), или княжества (по-русски), мусульмане ощущали себя «как дома» — а для тех тюркских царевичей, у которых не было своего «дома», московские правители создавали соответствующую атмосферу символического сопричастия к принятию государственных решений — пусть даже эти царевичи были пленниками.

Своеобразие евразийского положения Московского государства отразилось даже на такой детали, как церемония приема послов. Она происходила в Царских палатах в Кремле; при этом послы из христианских стран входили туда через паперть Благовещенского собора, а послы из мусульманских государств — более коротким путем, через Среднюю лестницу и Красное крыльцо. На встречах послов часто присутствовали проживавшие в Москве Чингизиды (особенно во второй половине XVI в., после пленения

---

<sup>94</sup> Хайретдинов Д.З. Татарско-ордынское происхождение символики монаршего величия московских правителей // Форумы российских мусульман на пороге нового тысячелетия. Нижний Новгород, 2007. URL: <http://www.mirasnn.ru/history-pages/origin>

<sup>95</sup> Там же.

многих ханов и царевичей и присоединения к России большей части их владений).

Самым очевидным образом татарское влияние сказалось на формировании московской монеты, основанной по образцу монетной системы Золотой Орды. Так, в самом конце правления Дмитрия Донского (1359—1389 гг.) или в начале княжения его сына Василия (1389—1425 гг.) стали чеканиться первые московские монеты — из серебра, с изображением воина на одной стороне и с трехстрочной надписью на татарском языке арабской вязью «Султан Тохтамыш. Да продлится» — на обороте. Подобная формула была характерна для всех ордынских монет. Несмотря на то, что на рубеже XIV—XV вв. происходит отказ от имени Тохтамыша, подражание ордынскому стилю, включая надписи по-татарски, еще долго сохраняется на московских монетах — при Василии Дмитриевиче. Заимствованными из татарского языка в денежно-финансовой сфере являются слова «деньга», «алтын», «казна», «казначей», «полтина» и др.

Татарско-ордынское влияние на Московию проявлялось не только косвенно, но и непосредственно, путем активного физического присутствия татар-ордынцев на землях этого русского княжества. Известно, что выкупленный из казанского плена в 1446 г. московский великий князь Василий II Темный привел с собой множество татарских вельмож с их войсками, наградил их землями и волостями, поставив в качестве «служилых людей». Василий II Темный вошел в историю еще и тем, что стал первым русским великим князем, коронованным в Москве в 1432 г., тогда как до этого обряд совершался во Владимире. Разумеется, столь значимый обряд не мог обойтись без участия высокопоставленных представителей Чингизидов: великий князь «всенародно посажен был на трон... у золотых дверей Успенского собора послом ордынского царя Магомета царевичем Уланом»<sup>96</sup>.

Чрезвычайно тесно был связан с Золотой Ордой московский князь в Твери в 1327 г. Специалист по истории Москвы П.В.Сытин полагал, что именно с Калитой связано появление на Царской

---

<sup>96</sup> Под «царем Магометом» имеется в виду хан Улуг-Мухаммед, правивший в Сарае в 1412—1436 гг. и основавший через два года независимое Казанское ханство.

площади в Московском Кремле Ханского двора — резиденции постоянных посольств из Сарая: «Калита в первой половине XIV в. поставил Ханский и боярские дворы»<sup>97</sup>. Эта же версия косвенно прочитывается из схемы Кремля, составленной И.А.Голубцовым для «Истории Москвы», подпись к этой схеме гласит: «Татарский двор при Иване Калите..., сер. XIV в.». Возможно, Ханский двор возник вследствие хороших взаимоотношений Ивана Калиты с ханом Узбеком, от которого он и получил в 1331 г. ярлык на Владимирское великое княжение; помимо всего прочего Калита был женат на сестре Узбека — царевне Кончаке.

Ордынское наследие вошло в плоть и кровь московских правителей: любые, самые незначительные детали атрибутивного статуса и символики монаршего величия московских великих князей и царей допетровской эпохи несут в себе элементы ордынских прототипов. Таковы тугры<sup>98</sup> московских самодержцев, титулатура «великий князь московский, царь казанский, астраханский и сибирский», московский герб — «ездец, поражающий дракона»<sup>99</sup>, тюркское происхождение названия «Кремль»<sup>100</sup>.

Как пишут в современных изданиях по истории Москвы, «на художественные вкусы москвичей оказывали существенное влияние изысканные изделия исламского мира, престижные дары восточных государей, такие как шапка Мономаха» (предположительно подаренная Ивану Калите ханом Узбеком). В слоях XIV в. археологи нашли под Можайском золотую пластинку, идентичную тем, из которых собрана шапка Мономаха. Скорее всего, Иван Калита был награжден шапкой Мономаха за разгром антиордынского восстания в Твери. Прототипом шапки Мономаха явился головной убор хана Узбека.

По описаниям немецкого дипломата и путешественника С.Герберштейна, в начале XVI в. на шапке Мономаха еще был зубчатый

---

<sup>97</sup> Сытин П.В. История планировки и застройки Москвы: Материалы и исследования: В 3 т. М., 1950—1972. Т. 1. С. 233.

<sup>98</sup> Каллиграфический знак, основанный на арабско-тюркской письменности, известный как герб султанов — мамлюков Египта, падишахов Османской империи, ханов и принцев Крыма.

<sup>99</sup> Дракон — древнетюркский символ, привнесенный в Восточную Европу во время монгольского нашествия и сохранившийся у самих татар-мусульман только в стилизованном виде в орнаментах.

<sup>100</sup> «Кремль» — татарское название, обозначающее «крепость».

венец, который всегда присутствует на изображениях корон властителей Хулагуидов<sup>101</sup> на иранских миниатюрах. Впоследствии, очевидно, шапка лишилась этого венца. Шапка Мономаха — не единственный парадный головной убор московских правителей, заимствованный у татар; помимо нее известна Казанская шапка XVI в., по свидетельству С.Герберштейна, существовала также и Астраханская шапка. Казанская шапка — более высокая по сравнению с шапкой Мономаха, сердцевина ее также собрана из золотых пластин только более высоких, инкрустирована драгоценными камнями и оторочена мехом.

Однако шапка Мономаха больше, чем Казанская шапка, напоминает традиционный головной убор татар — такья, или такья<sup>102</sup>. Как пишет востоковед Ф.Асадуллин, «вплоть до завоевания Казани... бытовало устойчивое мнение, что “государство Русское от их границ на север и запад, до города Москвы, не выключая и самой Москвы” находилось в руках исламизированной татарской элиты... Социальная престижность всего ордынского в “Татарской Московии” (так называли иногда Московскую Русь из-за сильных позиций мурз и беков) имела едва ли не абсолютный характер»<sup>103</sup>.

В отношении языковых заимствований большое количество слов было перенято русским языком в период татаро-монгольского нашествия. Тюркские элементы в составе русского языка накапливались веками, охватывая область управления, денежное хозяйство, финансовую сферу, утварь и т.д.

В сфере царского обихода на счет татарских влияний следует отнести обычай «бить челом», выбор невесты посредством смотрин, коронационный обряд — осыпанье монетами и т.д. Следы многочисленных культурных влияний на русскую жизнь татары оставили в языке. От них перешло множество слов, относящихся

---

<sup>101</sup> Хулагуиды — одна из ветвей Чингизидов, правившая в Иране.

<sup>102</sup> Слово «такья» вошло в русский язык под названием «тафья» — вероятно, в связи с тем, что в письменном употреблении из арабского написания выпала одна точка над буквой «каф», которая тем самым превратилась в букву «фа».

<sup>103</sup> См.: Асадуллин Ф.А. Ислам в Москве: из прошлого в будущее // Ислам в России: взгляд из регионов (серия из 14 книг) / Под ред. А.В.Малашенко. М., 2007; Асадуллин Ф.А. Ислама след в истории Московии // Все об исламе. 2002. № 3.

преимущественно к торговле и домашнему обиходу, в частности — к предметам роскоши и комфорта. В области торговли русские заимствовали у татар слова: *алтын*, *амбар*, *аришин*, *базар*, *бакалея*, *балаган*, *балчуг* (рыбный базар), *барыш*, *батман*, *деньга*, *караван*, *кощей*, *лабаз*, *майдан*, *маклак* (посредник), *магарыч* (угощение) и т.п.

Татары познакомили русских со следующими принадлежностями костюма, тканями и ювелирными украшениями: *башлык*, *башимак*, *бешмет*, *кисет*, *кошель*, *кушак*, *архалук*, *гайтан*, *япанча* и т.п., *атлас*, *бахта* (вата), *бязь*, *кайма*, *камка*, *канаус*, *канифас*, *кармазин*, *кумач*, *сафьян* и т.п., *алмаз*, *басма*, *бирюза*, *жемчуг*, *капторга* и т.д.<sup>104</sup> Так, многие термины русского языка, обозначающие характерную для того времени одежду или ткани, происходят из тюркских (а также персидского и арабского) языков, например, *бархат*, *кафтан*, *кушак*, *халат*. Наглядным примером восточного влияния в этой области является распространение традиционного головного убора татар — *тюбетейки* (*тафьи*), ставшее к середине XVI в. массовым среди москвичей, к концу века все бояре под меховыми шапками носили тюбетейки. В военном деле татары дали названия — *атаман*, *есаул*, *казак*, *богатырь*, *ертоул*, *кремль*, *бахтерец*, *кинжал*, *кобура* и т.д.; в скотоводстве — *аргамак*, *аркан*, *буланный*, *караковый*, *кошира* (загон для скота), *отара* (стадо овец) и т.п. В области общественной жизни татары познакомили русских с некоторыми должностными лицами (*баскак*), с пошлинами (*тамга*), государственными учреждениями податного характера (*казна*, *таможня*), с полицейской охраной (*караул*), писаными указами (*ярлык*), государственной почтой (*ям*, *ямыщик*). Среди городских построек появились высокие *каланчи*, узкие *калитки* и казенные *кабаки*. От татар же русские заимствовали название шумных празднеств (*кутерьма*), обширного домашнего скарба (*кош*, *барахло*), а также через них познакомились с разнообразными типами удобных и вместительных экипажей (*кибитка*, *кошева*, *каптана*). Эти заимствования

---

<sup>104</sup> К числу ювелирных произведений, вывезенных в Россию из Золотой Орды в XIV в., принадлежит золотая шапка, получившая впоследствии название Мономаховой. По всей вероятности, она была привезена в Москву сестрой хана Узбека, царевной Кончакой, вышедшей в 1318 г. замуж за Московского князя Юрия Даниловича (брата Ивана Калиты).

совершались в различное время и входили в русский язык с разных сторон. Они могут дать некоторое представление о степени развития татарской культуры и культурных взаимоотношениях двух соседних народов.

Мода на украшения и другие культурные традиции болгар была воспринята населением Золотой Орды. И наоборот, став господствующим народом, татары Золотой Орды стали законодателями моды и распространили ее на своих соседей — русских и даже венгров и поляков. Традиционная русская одежда берет начало от татар, такая же мода господствовала в Османской империи, что, по-видимому, является отражением общей линии развития степных культур, ведущих свое начало от Турана. В прошлом цветочный орнамент, был весьма популярен у кочевников, им украшали обувь, одежду, расписывали конскую упряжь и седла. Татарские сапоги, прямые наследники пазырыкских, также богато расшиты цветочными узорами.

Русские национальные узоры тоже восходят к восточно-иранским традициям, в них заметно влияние Пазырыка (например, петушки). Декоративное русское искусство, как и татарское, узорчатое, в нем много места занимает цветочный орнамент (это можно заметить, например, в наружном украшении дома). Русские, как и татары, любят украшать снаружи свои дома: достаточно вспомнить орнаментированные карнизы крыш первых коттеджей, выполненные из резного дерева.

Таким образом, тесное взаимодействие России с мусульманским миром начинается еще в XIV в., когда ислам становится официальной религией в Золотой Орде, улусом которой являлась Русь. В силу различных обстоятельств превращение России в полиэтничное и поликонфессиональное государство начинается с завоевания в XVI столетии сначала Казанского, а затем и Астраханского ханств. Этот исторический момент многими исследователями считается отправной точкой формирования Российской империи — государства, ставшего ареной взаимодействия двух крупнейших конфессий современности: христианства (в его восточной модели) и ислама.

На протяжении веков татары культура татар во всех своих проявлениях была вобрана Россией. Сейчас многие исконно татарские слова (едва ли не четверть), предметы быта, ремесленные

приемы, кулинарные блюда не воспринимаются как заимствованные, они вошли в сознание русского человека так, как будто всегда ему и принадлежали. Многовековое сотрудничество мусульман, христиан, людей других вероисповеданий на российской почве способствовало взаимообогащению национальных культур различных народов, формированию этнической и конфессиональной толерантности.

## ГЛАВА 2

### ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА: ОБЩНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКИХ КОРНЕЙ, ОБРАЗНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ, ИХ ВОПЛОЩЕНИЕ В ДРЕВНЕРУССКОМ ИСКУССТВЕ

#### *2.1. Византийский канон и его трансформация в древнерусском искусстве*

Местоположение Руси между Востоком и Западом, перекрестное влияние на нее различных цивилизаций оказало плодотворное воздействие на духовную жизнь и культуру русского народа. Несмотря на географическую близость Запада и Европы, основной обмен идеями для восточнославянских племен шел в северном и южном направлениях, следуя течением рек Восточно-Европейской равнины. По этому пути с юга из Византии христианство стало проникать на Русь задолго до его официального утверждения. Константинополь был «золотым мостом» между Востоком и Западом, через византийскую культуру Русь получила возможность ознакомиться в опосредованной форме с традициями античной культуры и художественными традициями народов, населявших Византию, — греков, сирийцев, армян, грузин, славян, населения Крыма и др<sup>1</sup>.

Христианство сообщило мощный импульс культурному развитию Руси. Во-первых, византийское влияние было не источником, а следствием развития древнерусской культуры, оно вызывалось внутренними потребностями древнерусского общества, его готовностью к восприятию достижений более высокоразвитой культуры. Во-вторых, оно не было насильственным. Русь не была пассивным объектом его приложения, наоборот, она играла активную роль в этом процессе. В-третьих, заимствованные культурные достижения подвергались глубокой трансформации под воздействием местных традиций, творчески перерабатывались и

---

<sup>1</sup> Кондаков Н.П. Доклад о восточно-палестинско-сирийском происхождении византийского искусства. СПб., 1892. Т. 3. Вып. 2. С. 144—160.

становились достоянием самобытной древнерусской культуры<sup>2</sup>. Как отмечал В.Н.Лазарев, обращение к Византии, христианизация Руси, а отсюда непосредственное соприкосновение со всеми формами византийской культуры происходит в один из периодов ее наибольшей содержательности и подъема<sup>3</sup>.

Греческое христианство застало на Руси значительно развитую языческую культуру со своей мифологией, пантеоном божеств, жрецами и со своим языческим летописанием. Язычество — первый системообразующий социокультурный слой, с которого начинала строиться культура славян<sup>4</sup>. Значение ее в истории русской культуры определяется прежде всего тем, что она, во-первых, выступила в качестве духовной силы, объединившей многочисленные славянские племена, во-вторых, сумела сохранить и развить архетипы национальной культуры<sup>5</sup>. Славянское язычество — это одна из частей огромного комплекса первобытных воззрений, верований, которые, по словам академика Б.Рыбакова, шли из глубины тысячелетий и послужили основой для всех мировых религий<sup>6</sup>.

Тем не менее, крещение Руси определило характер культуры русского средневековья как культуры христианской. Христианство византийского образца, впоследствии получившего название православия (т.е. истинной, единственно правильной веры, наилучшего способа прославления Бога), составило ценностно-смысловое «ядро» всей русской культуры<sup>7</sup>. Архитектура и живопись, историческое познание в виде летописания, философская мысль, естественно-научные представления древнерусских людей и технические изобретения, хозяйственно-экономический уклад и формы политической организации общества и внешних связей с зарубежными государствами — все было освящено христианской

---

<sup>2</sup> Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 6.

<sup>3</sup> См.: Лазарев В.Н. История византийской живописи: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 61—82.

<sup>4</sup> См.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1986.

<sup>5</sup> Рыбаков Б.А. Язычество и Древняя Русь // Наука и религия. 1986. № 12. С. 52—55.

<sup>6</sup> См.: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

<sup>7</sup> См.: Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа: Автореф. ... дис. д-ра филос. наук. СПб., 2002.

традицией, религиозными идеалами и ритуалами, авторитетом Библии и отцов церкви.

Из многочисленных и разнообразных задач христианской культуры Русью была выбрана ее основная цель — «воспитание внутреннего человека»<sup>8</sup>, а отсюда постоянная обращенность к внутреннему миру с целью его очищения и совершенства этого человека. Древнерусская культура обращена к внутреннему миру человека, для нее характерен «акцент не столько на познании мира, сколько на понимании его, извлечении человеческого смысла, постижении законов нравственной жизни человека»<sup>9</sup>. Именно это было главным, что выбрала для себя и прочно усвоила в практике своей художественной культуры Древняя Русь. В то же время в древнерусской культуре господствующее место принадлежит внеличностным формам и стилям. Это относится к авторству многих древнерусских храмов и икон: создатели произведений культуры как бы «растворялись» в некоей художественной «общице» в том или ином «круге» мастеров<sup>10</sup>.

Явление анонимности объясняется особым качеством древнерусской культуры, отражавшим ее типологическое своеобразие. Она не знает «единичного человека» и «вершин его возможностей»: потому стремление древнерусских людей к освобождению и спасению ищет путей внеличностных — коллективных, всеобщих, человек не пытается противопоставить себя миру или возвыситься над ним, потому что не выделяет себя из этого мира. Древнерусская культура предстает как единое нерасчлененное целое — в совокупности всех творческих усилий, независимо от времени их приложения. При известном типологическом сходстве всех средневековых культур между собой, подобная коллективность не встречается в западноевропейском средневековье.

В результате взаимодействия различных традиций сформировалась религиозная культура, отразившая многообразие форм средневековой религиозной жизни. Важную роль в формировании

---

<sup>8</sup> См.: Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа.

<sup>9</sup> Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. Киев, 1988. С. 193—194.

<sup>10</sup> См.: Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа.

древнерусской культуры с характерными для нее различными типами религиозности, сыграло то обстоятельство, что христианство было воспринято на Руси в восточно-христианском, византийском варианте. Это существенно отразилось и на особенностях древнерусской антропологии. Стержнем образа человека, постепенно сложившегося в древнерусской культуре, было представление о высоком предназначении человека, созданного «по образу и подобию Божьему».

Центральное место в мировоззренческой системе восточно-христианской культуры занимает понятие «образ», имеющее огромную смысловую наполненность. Образ — костяк этой культуры, он играет роль «структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы»<sup>11</sup>. Столь большая значимость образа в средневековой русской культуре обусловлена двумя основными обстоятельствами: с одной стороны, это тяга к яркому, образному мышлению, столь характерная для русской культуры, а с другой — христианская концепция образа<sup>12</sup>. В средневековой культуре человек считался творением божьим, и поэтому образ человека в ней складывался не только из наблюдения за жизнью, взятой во всех ее аспектах, но и из богословских представлений о сущности Бога и его взаимоотношениях с человеком и миром.

Древнерусская культура представляет собой «гипертекст», стержнем которого является христианское вероучение<sup>13</sup>. Изложенное в книжности, оно обуславливало характер визуальных видов искусств и формировало письменную и устную культуру. Эта культура была логоцентрична, в центре ее находился Божественный Логос — Иисус Христос, чье устное слово и деяния были письменно зафиксированы апостолами<sup>14</sup>. Следствием сакрализации письменного слова в восточнославянской традиции стало особое отношение к книге, и в частности негласный запрет на изложение «письменами» иных произведений, кроме как дидактического и богословского характера. Свообразие этому гипертексту

---

<sup>11</sup> Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа.

<sup>12</sup> См.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979; Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975.

<sup>13</sup> Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. С. 65.

<sup>14</sup> См.: Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. С. 66.

придавали идущие из дохристианских времен образы национальной архаики, они вторгались во все его слои и уровни, плотно «прошивая» тело древнерусской культуры. В качестве «гипертекста» древнерусская культура обладала способностью порождать различные контексты, которые в свою очередь могут изменять саму культуру, способствуя слиянию языковых и культурных тем, что в свою очередь приводит к созданию новых концептуализированных областей смысла<sup>15</sup>. Образ человека в древнерусской культуре формировался под влиянием разнообразных источников: устных, в которых запечатлелись образы и представления славян, сложившиеся под влиянием славянской мифологии; письменных, пришедших на Русь из Болгарии, Византии, Западной Европы, а также с Востока; изобразительных: икон, фресок, книжной миниатюры<sup>16</sup>.

С принятием христианства происходит интенсивный процесс сближения собственных творческих традиций во всех областях культуры. Самобытная культура Древней Руси, развивавшаяся в постоянных контактах с культурами других стран и народов, стала важным компонентом культуры средневекового мира. По словам историка Б.Д. Грекова, едва ли в какой другой стране средневекового мира можно встретить так много перекрестных культурных влияний, как на Руси. «Византия, народы Востока и Кавказа, Западная Европа и Скандинавия кольцом окружали Русь. Персидские ткани, арабское серебро, китайские материи, сирийские изделия, египетская посуда, византийская парча, франкские мечи шли на Русь и, конечно, служили не только предметом потребления богатых классов русского общества, но и образцами для художественного творчества русских мастеров»<sup>17</sup>. Русское народное начало внесло в древнюю византийскую традицию новые устремления, это в первую очередь относится к художественной традиции. Процесс «обрусения» византийского стиля заставляет предполагать, что у восточных славян еще раньше была достаточно развита культура в области художественного ремесла и строительства<sup>18</sup>. Археологические исследования<sup>19</sup> подтверждают,

---

<sup>15</sup> См.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1967. С. 35.

<sup>16</sup> Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. С. 66.

<sup>17</sup> См.: Греков Б.Д. Древний Киев. М., 1949. С. 22.

<sup>18</sup> См.: Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. М., 1984. С. 73.

что дохристианская Русь знала литье и чекан, керамику и вышивку, владела тонким мастерством эмалей. Она производила искусные ювелирные вещи — бронзовые амулеты и украшения: подвески, пряжки, колты и гривны (древние серьги и ожерелья), осыпанные зернью, увитые сканью. Русскими художниками была усвоена техника изготовления перегородчатой эмали, они владели резьбой по кости, чернением, гравировкой по металлу, изготовлением изразцов, стеклоделием. В узоры этих изделий вплетались птичьи, звериные и человеческие фигуры — славянский вариант поздневарварского «звериного стиля»<sup>20</sup>, следы языческой мифологии славян, почитавших бога-громовержца Перуна, «скотьего» бога Велеса, Берегиню — мать всего живого и многих стихийных природных божеств. Искуснее всего Русь была в обработке дерева: деревянные постройки, избы и хоромы, ворота и мосты, крепостные стены, а также лодки, хозяйственная утварь щедро украшались резьбой и определяли ее облик<sup>21</sup>. «По сравнению с византийским русское искусство было несравненно демократичнее, в нем гораздо настойчивее пробивалась народная струя, его формы менее отвлечены и более полнокровны, воплощаемые им идеалы утратили византийскую строгость и суровость.

Столь сильно выраженный в восточном христианстве момент пассивной созерцательности уступает место на Руси более эмоциональному и лирическому подходу к религии. Ослабление аскетического начала выразилось в усилении яркости радостных звонких красок, в смягчении ритма линий, в умилении добрых ликов, в интимизации образа божества. Под личиною византийских форм русские люди сумели прозреть их греческую, эллинистическую сердцевину и сумели блестяще использовать последнюю в создании того нового художественного мира, который при всей своей преемственности от Византии, является глубоко оригинальным творением русского народа»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Седов В.В. Восточные славяне в VI—XIII вв. // Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т. М., 1982.

<sup>20</sup> См.: Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984. С. 73.

<sup>21</sup> См.: Ополовников А.В., Островский Г.С. Русь деревянная. Образы русского деревянного зодчества. М., 1981; Ополовников А.В. Русское деревянное зодчество. М., 1983.

<sup>22</sup> Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 55.

Составляющие единое целое русской культуры — материальная и духовная культура, ритуал, изобразительное искусство, музыка и литература — взаимно дополняли друг друга. Так, например, икона всегда создавалась под влиянием письменных источников, ее почитание сопровождалось определенными ритуалами, целью которых могло быть изменение в материальной жизни<sup>23</sup>.

Наиболее ярко художественные идеалы и устремления древнерусской культуры отразились в монументально-декоративном искусстве, в котором будучи сосредоточением произведений всех видов искусства — архитектуры, станковой и монументальной живописи, многих видов художественного ремесла и искусства книги — древнерусские храмы стали концентрированным выражением высокого уровня художественного развития средневековой Руси. Развиваясь так же, как и современное ему искусство Западной и Восточной Европы, древнерусское искусство оставалось преимущественно церковным, культовым и соблюдало установленную иконографию<sup>24</sup>.

Канон храмовой архитектуры, перенятый Русью, выработался в Византии после победы иконопочитания, когда утвердилось четкое понимание того, что здание церкви представляет собой «образ и подобие Божие», «образ мира, состоящий из существ видимых и невидимых»<sup>25</sup>; храм — микрокосм, объединяющий небесную и земную сферу. Византийское зодчество создало тип крестово-купольного храма, основой которого являлось прямоугольное помещение с четырьмя столбами в середине, членившее внутреннее пространство здания на девять частей<sup>26</sup>. Столбы соединялись арками, поддерживающими барабан купола. Центром храма было подкупольное пространство, примыкающие к подкупольному пространству ячейки, перекрытые цилиндрическими сводами, образовывали крестообразную основу плана. Угловые части перекрывались куполами или цилиндрическими сводами. С восточной стороны к зданию примыкали три граненых или полукруглых помещения — апсиды. В средней апсиде помещался

---

<sup>23</sup> См.: Любимов Л. Искусство Древней Руси. М., 2004. С. 74.

<sup>24</sup> См.: Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. С. 70.

<sup>25</sup> См.: Иконников А.В. Функция, форма, образ в архитектуре. М., 1986. С. 198.

<sup>26</sup> См.: Колпакова Г.С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 80.

алтарь, отделенный от основного помещения храма невысокой алтарной преградой в виде аркады. К зданию добавляли еще одно западное членение — нартекс, изолированное от основного объема помещения. Иногда храм расширяли за счет двух боковых нефов, таким образом, здания становились пятинефными. Внешний облик храма отражал его внутреннее убранство. На фасадах внутренним столбам отвечали лопатки, каждое членение фасада (прясло) завершалось полукруглыми или килевидными закомарами. Здания возводили из тонкого плиткообразного кирпича — плинфы и камня на известковом растворе, который имел розовый цвет из-за добавки в него мелко тертого кирпича — цемянки<sup>27</sup>.

Внутри церкви на стенах, столбах и сводах размещались соединенные в строго канонизированную систему фрески, иконы и мозаики. С точки зрения христианской топографии, земля представляет собой прямоугольник, поэтому и нефы были прямоугольными в плане. Небо представлялось сферой, что соответствует в храме пространству купола, в середине которого изображался Вседержитель (по-гречески Пантократор), творец мира<sup>28</sup>. Вокруг центральной фигуры Бога располагались чины небесные — у ног Христа престолы в виде огненных колец, по его сторонам четыре архангела — Уриил, Гавриил, Михаил, Рафаил — образуют крестообразную схему. Ниже, в простенках барабана, изображались пророки, восемь апостолов<sup>29</sup>. На парусах главного нефа — четыре евангелиста и/или их символы — Лука (телец), Иоанн (орел), Марк (лев), Матфей (ангел). Эти образы христианской иконографии утвердились в трактовке Августина и Иеронима. В простенках барабана изображались апостолы и пророки. Алтарная стена являла образ церкви земной<sup>30</sup>. В конхе располагалось изображение Богоматери, либо восседающей на престоле, либо стоящей в рост с воздетыми руками (так называемая Оранта) и символизирующей церковь земную.

Большое каменное строительство на Руси началось в X в. с возведения христианских храмов по византийскому образцу. Монастыри были центрами распространения духовных знаний и

---

<sup>27</sup> См.: Иконников А.В. Тысяча лет русской архитектуры. М., 1990. С. 76.

<sup>28</sup> См.: Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. М., 1984. С. 80.

<sup>29</sup> См.: Иконников А.В. Тысяча лет русской архитектуры. М., 1990. С. 76.

<sup>30</sup> Там же. С. 78.

сыграли определяющую роль в приобщении русского народа к культурным богатствам Византии, в распространении просвещения и создании крупных литературных и художественных ценностей. Но были привнесены некоторые черты самобытного деревянного зодчества, уходящего своими корнями вглубь веков. Так строится при Владимире древнейший каменный храм на Руси — Десятинная церковь Успения Богородицы. Десятинная церковь представляла собой трехнефный храм с тремя апсидами и тремя парами столбов, т.е. шестистолпный вариант крестово-купольного храма.

В XI в. были заложены храмы Софии в Киеве, Новгороде и Полоцке. Киевский Софийский собор 1037 г., при всей схожести его с константинопольским, все же необычен для архитектуры Византии. Одноименность соборов Киева и Константинополя призвана была утвердить равенство Руси с Византией. Образ Богородицы Киевской Софии, изображенной с воздетыми руками — канонический тип Оранты (молящейся), воспринимался киевлянами как образ защитницы города, олицетворение самой «матери городов русских»<sup>31</sup>. Облик Оранты и сама ее поза — оберегающий жест поднятых рук — напоминали русскому человеку древнюю Берегиню славян. Собор строился как главный храм столицы единого государства, это определило его грандиозные масштабы. Это был пятинефный 13-главый храм с двумя примыкающими галереями — внутренней (двухэтажной) и наружной (одноэтажной). Хоры находились над боковыми нефами и нартексом, поскольку князья подражали обрядам константинопольских императоров. В отличие от византийских храмов, в киевской Софии были крестчатые столбы и 13 глав. Основные декоративные элементы фасадов — ниши и окна, тонкие колонки на апсидах, выложенные из плитки меандры и кресты. Фасадам придавала живописность система кладки со скрытым рядом и полосами необработанного камня. Интерьер собора уподобляется христианскому космосу.

С архитектурными формами тесно связана и система храмовых росписей. С одной стороны, ее основные задачи были чисто проповеднические — уяснение догматических начал веры, а с другой —

---

<sup>31</sup> См.: Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. С приложением статьи Белецкого А.А. о греческих надписях на мозаиках. М., 1960. С. 50.

особая роль в пробуждении и формировании молитвенных чувств предстоящих. Сама репрезентативность монументального искусства, тот синтез (живопись, предметы прикладного искусства с его мерцающим цветом золота, песнопения, возгласы и жесты священнослужителя), каким являлось совершаемое богослужение, — все неотразимо воздействовало на новообращенных христиан<sup>32</sup>.

Также из Византии на Русь пришла техника создания иконы. Искусство Византии, аскетическое и суровое, торжественное и изысканное, не всегда достигает той духовной высоты и чистоты, которые свойственны общему уровню русской иконописи<sup>33</sup>. В византийском варианте, в образе, несмотря на высоту художественного выражения, часто остается некоторый налет не до конца изжитого античного наследия, которое дает себя чувствовать в большей или меньшей степени в разных преломлениях, отражаясь на духовной чистоте образа<sup>34</sup>. Русь же не была связана всем комплексом античного наследия и потому достигла совершенно исключительной высоты и чистоты религиозного образа, которыми русская иконопись выделяется из всех разветвлений православной иконописи. Можно сказать, что если Византия дала миру по преимуществу богословие в слове, то богословие в образе дано было Русью<sup>35</sup>. Русским религиозным сознанием сразу была принята догматическая сторона богословия иконопочитания, но в иконопочитании главенствующей стороной средневековой Руси стала ее духовная, содержательная сторона.

Отцы VII Вселенского собора провозгласили икону «книгой для неграмотных», содержательность ее приравнивали к святому писанию, утверждая, что «как слово в слогах, так и изображения в чертах и красках свидетельствуют об одной и той же истине»<sup>36</sup>. Русская икона не менее аскетична, чем икона византийская,

---

<sup>32</sup> См.: Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. С. 51.

<sup>33</sup> Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи (1916) // Философия русского религиозного искусства XVI—XX вв. М., 1993. С. 220—246.

<sup>34</sup> Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916) // Там же. С. 195—219.

<sup>35</sup> Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи. С. 220—246.

<sup>36</sup> Алпатов М. Древнерусская иконопись. М., 1974. С. 179.

однако акцент здесь ставится не на тяжесть подвига, а на радость его плода, на благодать и легкость бремени Господня, о которых Он Сам говорит в Евангелии, читаемом в дни святых аскетов-преподобных: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11, 29—30).

Русское искусство было устойчиво в своей иконографии — как всякий эпос, оно дорожило целостью старинного предания и бережно его охраняло, — в нем больше спокойствия, ясности<sup>37</sup>. Если в готике образы святых и мучеников воплощают страдания и смуты настоящего, то в русском искусстве красной нитью проходит величавая народная сага, полная затаенных воспоминаний о славном прошлом, стойких надежд на победу добра, стремления к благообразию жизни<sup>38</sup>.

Первое время иконопись Руси была в орбите византийской тенденции (сумрачный колорит, объемная лепка фигур, нередко нос, губы и глаза очерчены красными линиями). Процесс нахождения русской иконописью своего художественного языка начался с XII в. и особенно интенсивно шел на севере. Постепенно русская иконопись отходит от византийских образцов: светлеют и приобретают русские черты лики святых, усиливается интенсивность чистого цвета, более замкнутым становится силуэт<sup>39</sup>. Одним из первых исследователей русской иконы был Е.Трубецкой. В своей работе «Умозрение в красках» он выявляет важнейшие психологические особенности иконы, прежде всего русской, как особого, ни на какой другой не похожего, жанра: «Иконопись выражает собою глубочайшее, что есть в древнерусской культуре; более того, мы имеем в ней одно из величайших, мировых сокровищ религиозного искусства»<sup>40</sup>.

В иконе композиционный центр совпадает с идейным. В роли такого центра выступают Спаситель или Богородица. Иконопись Руси использовала разработанную в Византии систему символов —

---

<sup>37</sup> См.: Алексеев С.В. Энциклопедия православной иконы. Основы Богословия священных изображений. СПб., 2002.

<sup>38</sup> См.: Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М., 1993.

<sup>39</sup> См.: Алпатов М. Древнерусская иконопись. М., 1974.

<sup>40</sup> Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916). С. 195—219.

особое значение имела символика цвета. Важное место среди красок занимали все оттенки небесной лазури. Иконописцы использовали оттенки голубого и темно-синего цвета. Пурпурные тона применялись для изображения небесной грозы, пурпурно-огненных херувимов. Е. Трубецкой писал: «Смысловая гамма иконописных красок необозрима. Важное место занимали всевозможные оттенки небесного свода. Иконописец знал великое многообразие оттенков голубого: и темно-синий цвет звездной ночи, и яркое сияние голубой тверди, и множество бледнеющих к закату тонов светло-голубых, бирюзовых и даже зеленоватых»<sup>41</sup>.

Можно сказать, что XII в. проходит под знаком ассимиляции воспринятых от Византии принципов и форм церковного искусства, которые в XIII в. уже выступают в национальном русском преломлении, нашедшем окончательное свое выражение в XIV в. Иконы этого периода отличаются свежестью и непосредственностью выражения, яркими красками, чувством ритма и простотой композиции. Пожалуй, главная особенность древнерусской иконы состоит именно в том, «что в них просвечивает одухотворенный народно-русский облик»<sup>42</sup>. Икона в ее идее составляет неразрывное целое с храмом, а поэтому подчинена его архитектурному замыслу. Отсюда — «архитектурность» русской церковной живописи.

Подчинение архитектурной форме чувствуется не только в храмовом целом, но и в каждом отдельном иконописном изображении: каждая икона имеет свою особую, внутреннюю архитектуру, которую можно наблюдать и вне непосредственной связи ее с церковным зданием в тесном смысле слова<sup>43</sup>. Этот архитектурный замысел чувствуется и в отдельных ликах, и в особенности в их группах — в иконах, изображающих собрание многих святых. Архитектурному впечатлению русских икон способствует та неподвижность божественного покоя, в который введены отдельные лики; именно благодаря ей в русской храмовой живописи осуществляется мысль, выраженная в первом послании Св. Петра: «камня живого, человеками отверженного, но Богом избранного». (1 Петр. II, 4 5). Фигуры, расположенные в соответствии с архитектурными линиями

---

<sup>41</sup> Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916). С. 195—219.

<sup>42</sup> Там же. С. 195—219.

<sup>43</sup> См.: Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской.

храма, представляются то чересчур прямолинейными, то, напротив, неестественно изогнутыми (соответственно линиям свода). «В роли архитектурного центра, вокруг которого собирается этот многоликий собор, является то Спаситель, то Богородица, то София — Премудрость Божия. Симметрия тут имеет совершенно особенное значение — она выражает собой «утверждение соборного единства в человеках и ангелах: их индивидуальная жизнь подчиняется общему соборному плану». Архитектурность иконы выражает одну из центральных и существенных ее мыслей: «Это живопись по существу соборная; в том господстве архитектурных линий над человеческим обликом, которое в ней замечается, выражается подчинение человека идее собора, преобладание всеобщего над индивидуальным. Здесь человек перестает быть самодовлеющей личностью и подчиняется общей архитектуре целого»<sup>44</sup>.

В XVI в. наблюдается широкое отступление от крестовокупольной основы храма. Яркий пример этого — церковь Покрова на Рву, более известная как собор Василия Блаженного на Красной площади. Собор был построен в 1555—1560 гг. русскими зодчими Бармой и Постником в честь взятия Казани Иваном Грозным. Центральный храм увенчан большим шатром, вокруг которого расположились купола восьми приделов. Все они имеют форму «восьмерика», идущего от традиций русского деревянного зодчества. В куполах храма выражено спиральное вихревое вращение и ячеистые структуры, нет прямых линий. «Все линии мелко изломаны, фрактальны, математически говоря — не дифференцируемы»<sup>45</sup>.

Таким образом, в православии символически выражена логика, которая показывает, как математические символы — дуга, восходящая в своей истории к исламской традиции изображения сакрального полумесяца, и прямая, относящаяся к западной традиции, — крест, противостоящие на математической плоскости, могут быть объединены в пространстве. П.Полуян в своей статье

---

<sup>44</sup> Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991. С. 20—21.

<sup>45</sup> Полуян П.В. Тайна сакральных знаков. URL: <http://www.obretenie.info/-txt/polujan/tajna.htm>

«Тайна сакральных знаков»<sup>46</sup> пишет: «Если обратиться к истории, то мировые религии берут свое начало в иудейской теологии, а два сакральных символа иудеев — пятиконечная и шестиконечная звезды. Эти первичные знаки выражают фундаментальный факт: возможность разделения длины окружности на четное количество частей и на число частей нечетное, простое. В православной символике дан образ синтеза геометрического и алгебраического: символы Православия объемны — шарообразный купол церкви перетекает в наверхие, представляющее собой “вогнутый конус” — это сфера мнимого радиуса кривизны, а увенчивает все трехмерный пространственный крест, ведь наклонная перекладина являет собой плоскую проекцию отрезка, перпендикулярного двум другим»<sup>47</sup>.

В первой половине XVI в. на территории России было уже 160 городов, особенно интенсивно росли города на севере в связи с ростом торговли через Северный морской путь, на востоке — в связи с освоением новых территорий. Для русских городов была не характерна тесная фасадная застройка улиц. Особенность русского города — свободная усадебная застройка, когда жилой дом расположен в глубине участка<sup>48</sup>. В деревянных храмах Северной России вместо стенных фресок использовали иконы, которые расставлялись в несколько рядов. Тобольский собор Софии Премудрости, построенный в 1686 г., известен как первое каменное церковное сооружение Сибири. Он имел и свою «деревянную предысторию», насчитывающую более пятидесяти лет — с 1621 г., времени постройки первого деревянного собора, по 1677 г., когда храм был уничтожен в охватившем город пожаре<sup>49</sup>. Именно в начале XVII в. Тобольск приобретает значение крупного военно-административного, торгового, культурного, церковного центра, становясь фактической столицей Сибири. Собор был пятиглавым, центральная глава размещалась на бочечном барабане, четыре меньшие главы — на угловых крещатых бочках.

---

<sup>46</sup> Полуян П.В. Тайна сакральных знаков. URL: <http://www.obretenie.info/-txt/polujan/tajna.htm>.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Алферова Г.В. Русские города XVI—XVII веков. М., 1989. С. 169—178.

<sup>49</sup> Майничева А.Ю. О семантике архитектурного образа собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622—1643). Новосибирск, 1999. № 3. С. 44—47.

По наблюдениям Г.К.Вагнера, в древнерусском зодчестве пятиглавие возрождалось тогда, когда в политике ктиторов возникла некая политически масштабная, подчас даже общерусская тенденция<sup>50</sup>. Существуют гипотеза о том, что первой пятиглавой церковью можно назвать храм Богородицы, заложенный в 989 г., после крещения князя Владимира<sup>51</sup>.

Несомненно, символика чисел имеет особое значение для архитектуры, в том числе и для церковного зодчества, поскольку одним из принципов этого рода искусства является ритмическое повторение различных форм, элементов, деталей, конструкций, измерений. Определенные числовые закономерности использовались в течение столетий, им придавалась некоторая самостоятельность и своеобразие. В средневековой культуре числа понимались как теологические символы, отражающие сущность высшей непознаваемой истины, постоянно питая философскую мысль<sup>52</sup>. В современной трактовке принято считать пять глав церкви символическим обозначением Христа и четырех Евангелистов. Вместе с тем, в семантике пятиглавия существует и более глубокий «слой» символического осмысления.

Системы священных чисел, сложившиеся в древнегреческой, древнееврейской и других древних культурах присредиземноморья, были частично усвоены, частично переосмыслены и в целом получили новое мистико-знаковое содержание в учении христиан<sup>53</sup>. Вера в таинственный, символический смысл чисел в одинаковой степени была присуща как культуре Запада, Востока, так и Руси в частности. Она присутствовала во всех областях материально-практической и духовной деятельности человека — литературе, искусстве, науке, исторической мысли, церковной обрядности, повседневной жизни народа, а также архитектуре и строительстве<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 24, 34, 60.

<sup>51</sup> Майничева А.Ю. О семантике архитектурного образа собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622—1643). С. 44—47.

<sup>52</sup> Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. С. 60.

<sup>53</sup> Майничева А.Ю. О семантике архитектурного образа собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622—1643). С. 44—47.

<sup>54</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 84.

В христианском учении и культуре — библейском предании, догматическом богословии, церковном уставе, литургике, поэзии — числа 3, 5, 7 получили широкую и разнообразную символическую реализацию и играли как фундаментальную, так и прикладную роль<sup>55</sup>. Менее других была разработана символическая структура пятерки, но в мировой культуре это число так или иначе было связано с женскими божествами<sup>56</sup>, что представляется важным при понимании образа Софии, иконографически представленной как Девы.

В некоторых европейских странах в народных верованиях число 5 является символом совершенства, поскольку рука человека имеет пять пальцев, а имя Богоматери — Мария — состоит из пяти букв<sup>57</sup>. В русской религиозной мировоззренческой системе женские образы святых всегда особо почитались, к ним обращались как к надежным заступницам, а Богоматерь считали покровительницей России, что вызывало необходимость и в материальном воплощении и воспроизведении атрибутивной символики святых жен, например, в архитектурных формах<sup>58</sup>. Исходя из вышесказанного вполне объяснимо, что один из самых значительных храмов Сибири был посвящен Деве, а его числовая символика содержала пятерку — собор имел пять глав. В христианстве число 5 воспринималось также и как знак мистического единения земной церкви со Спасителем, что осмыслялось как брак Церкви и Христа (в чем тоже проявляется идея дуализма женского и мужского), евхаристического пресуществления всех христиан в жизнь вечную (евангельская легенда о пяти хлебах, насытивших пять тысяч человек, притчи о пяти мудрых и пяти неразумных девах, о рабе, умножившем данные ему пять талантов на другие пять, ритуал благословения пяти хлебов на литии во время всеобщего бдения и употребление на проскомидии во время литургии пяти просфор, иконостасы в пять рядов)<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 84.

<sup>56</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 149.

<sup>57</sup> Рождение ребенка в обычаях и обрядах: Страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 357.

<sup>58</sup> Майничева А.Ю. О семантике архитектурного образа собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622—1643). С. 44—47.

<sup>59</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 82.

Соборная церковь Софии Премудрости кроме пяти глав имела три алтаря, и сочетание этих элементов дает основной символический образ храма. При этом значение числа 3 традиционно заключается в том, что это «полное и совершенное число» (Августин), это число божественной Троицы и число души, устроенной по ее образцу, символ всего духовного (три годовых праздника, завещанных Моисею на Синае, слова Христа о трехдневном воздвижении нерукотворного храма, воскресение Христа на третий день, троекратное отречение апостола Петра, три звезды на мафории Богоматери)<sup>60</sup>. Кроме того, следует отметить древность происхождения традиции сооружения трех алтарей. Как показал А.Голан<sup>61</sup>, она восходит к раннеземледельческим религиям и наблюдалась во многих культурах. В христианстве она ведет начало от раннехристианского обычая устройства трех ниш в алтарной части.

Таким образом, характерными особенностями культуры Древней Руси являются: значительный материальный и духовный культурный запас, позволивший сформироваться славянам в первое государство — Киевскую Русь; синтез с культурными традициями соседствующих стран, в первую очередь с византийскими, и развитие культурного наследия прошлого; высокая интенсивность духовной жизни общества после принятия христианства; внеличностные формы и стили творчества, обращенность культуры к внутреннему миру человека. Культура Древней Руси вобрала достижения восточнославянских племен, заимствовала опыт других народов, включая Византию, и кочевых народов, сформировав собственную самобытную и самостоятельную культуру. Древнерусское искусство не было ни ответвлением византийского, ни аналогом западного или восточного, у него был свой путь. Выйдя на мировую арену значительно позднее своих европейских соседей, Русь за короткий промежуток времени прошла сложный путь своего развития, который складывался из многих, в разное время возникавших компонентов; приняв христианство, она создала свою собственную самобытную культуру<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 84.

<sup>61</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 147.

<sup>62</sup> См.: 1000-летие русской художественной культуры. [Каталог выставки] / Под ред. А.В.Рындиной. М., 1988.

## **2.2. Особенности художественной культуры мусульманских народов России: стиль и каноны мусульманского искусства**

Содержание термина «мусульманское искусство» (от татарск. *musulman*, турецк. *musliman*, арабск. *muslim* — покорный Богу) раскрывает универсальные стилеобразующие черты, присущие художественной культуре и искусству народов, исповедующих ислам. В западной историографии под термином «исламское искусство» подразумевается художественная культура в основном мусульманского Средневековья на пространстве от Индии до Испании<sup>63</sup>.

Амбивалентность мусульманской культуры, основанная на принципах шариата и исторического бытия Арабского халифата, предполагает ее рассмотрение с точки зрения соотношения в ней как мирского и сакрального, так и эзотерического и экзотерического характера ее «бытийственного что»<sup>64</sup>. Принимая во внимание огромную роль шариата в мире и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека, необходимо отметить, что мусульманская культура сохранила и сохраняет устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно это обстоятельство позволило в свое время рассматривать «чужеземную науку» — философию, ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть своей собственной культуры, а также позволяет и сегодня оставить открытыми двери для современной европейской науки и культуры<sup>65</sup>.

Возникнув в условиях фольклорной становящейся культуры арабских племен, в условиях сложной социальной борьбы, ислам в первую очередь стремился сформулировать основные социальные принципы, вокруг которых можно было бы объединить всех

---

<sup>63</sup> См.: Холи А. Связи между Нилом и Волгой в XIII—XIV вв. М., 1962; Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература: Сб. ст. зарубежных ученых. М., 1978; Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам: Очерки истории. 600—1258 гг. М., 1986; Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. М., 1967; Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1996; и др.

<sup>64</sup> Кирабаев Н.С. О философских основаниях мусульманской культуры // *Ното philosphans*. Сборник к 60-летию профессора К.А.Сергеева. Сер. «Мыслители». Вып. 12. СПб., 2002. С. 316—324.

<sup>65</sup> Там же.

мусульман. Вследствие этого ранний ислам уделял мало внимания проблемам культуры и искусства. Ж.Базарбаев считал его тотальной и стабильной целостной системой, в которой соединяются «воедино светские и сугубо религиозные сферы деятельности. В этом, — подчеркивает исследователь, — как раз и состоит одна из фундаментальных причин высокой степени изоморфизма социального и религиозного значения исламских норм и специфических исламских ритуалов во всех сферах индивидуального и общественного бытия»<sup>66</sup>.

Одной из важных характеристик классической мусульманской культуры является то, что ее основными структурными элементами выступают не столько науки, как, к примеру, в западноевропейской мысли, сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Эти течения имеют общую парадигму, в основе которой лежит определенная совокупность оценок и представлений, относящихся к предельным основаниям бытия человека в мире, его собственной природы и связи с космосом, отраженных исламским мировоззрением<sup>67</sup>.

Именно в проблемном поле знания, основанном на идеале знания в исламе, мыслители мусульманского Средневековья решали каждую проблему в отдельности — будь то вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права. Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского Средневековья, не ограничивая себя только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории: к философским — как философские, к правовым — как юридические, к нравственным — как этические. Например, работу известного средневекового мыслителя Абу Хамида ал-Газали (1058—1111) «Возрождение религиозных наук»<sup>68</sup> можно одновременно считать и философской, и юридической, и религиозной,

---

<sup>66</sup> Цит. по: Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1977.

<sup>67</sup> Кирабаев Н.С. О философских основаниях мусульманской культуры. С. 316—324.

<sup>68</sup> См.: Ихйа улум ад-дин: Возрождение религиозных наук / Пер. с араб. И.Р.Насырова, А.С.Ацаева. М., 2007.

и лингвистической, и культурологической, т.е. междисциплинарной в современном понимании. Это обусловлено особой духовной установкой мусульманской культуры, основанной на известном высказывании пророка Мухаммеда: «Ищите знания даже в далеком Китае»<sup>69</sup>.

В средневековой арабо-мусульманской цивилизации, как подчеркивает американский ориенталист Ф.Роузентал в своей работе «Торжество знания», «знание» приобрело такую значимость, которой нет равных в других цивилизациях<sup>70</sup>. Особенности идеала знания в мусульманской культуре определялись шариатом, в соответствии с которым вера и разум не только не противостоят друг другу, но и взаимодополняют друг друга в проблемном поле знания. Таким образом, средневековая мусульманская культура исходила и ориентировалась на такой идеал знания, который можно назвать единым и целостным, своего рода комплексным.

При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации представляется важным выделение как минимум двух доминирующих составных: ислама и эллинизма. В своей истории данная культура показывала и показывает как свое «западное лицо», поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма, так и «восточное» — когда отходит от сущности этих составляющих. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер мусульманской культуры, связанный с попыткой «сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его величия»<sup>71</sup>.

Речь идет о трех аспектах гуманизма в средневековой мусульманской культуре: религиозный гуманизм, провозглашающий человека высшим из божественных творений; адабный гуманизм, идеал которого — адаб<sup>72</sup>, сформировавшийся в IX в., — соответствует

---

<sup>69</sup> Коран (18:45). М., 1963.

<sup>70</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978. С. 255.

<sup>71</sup> Кирабаев Н.С. О философских основаниях мусульманской культуры. С. 316—324.

<sup>72</sup> Адаб — направление в арабо-исламской культуре, означающее воспитание через литературу похвального образа поведения, унаследованного от предков. Адаб — литератор, взявший на себя обязанность заниматься совершенствованием наиболее деятельной части общества. Культура адаба означала выработку свода светских правил, которым должны следовать люди, находящиеся на

характерному для Европы XVI в. идеалу *humanitas*, т.е. идеалу развития физических, нравственных и умственных способностей человека во имя всеобщего блага; философский гуманизм, более концептуализированный, суть которого Абу-Хайян ат-Таухиди кратко выразил: «Человек стал проблемой для человека»<sup>73</sup>.

Немаловажное значение для понимания парадигмы мусульманской культуры имеют такие особенности ислама, как отсутствие института церкви и, соответственно, церковной идеологии, признание законотворческой роли только за Богом и, соответственно, отсутствие ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве, а также религиозный и правовой плюрализм в рамках единого исламского мировоззрения. На ранних стадиях, когда складывались основные представления и категории мусульманской веры, в этой системе, как уже было отмечено, были слабо представлены понятия эстетического характера.

В практике религиозной жизни мусульманство было нетерпимо к образной, изобразительной интерпретации основных понятий и представлений веры. В IX—X вв. в комментариях к Корану запрет был ужесточен из политических соображений: идеологически «нейтральные» орнаментальные формы позволяли успешнее объединять художественные и эстетические традиции разных народов, принимавших ислам. Длительный процесс интеграции многообразных художественных форм в общую средневековую арабо-мусульманскую культуру требовал предельно емких, обобщенных, абстрагированных схем. Сложные и не всем понятные сюжетные композиции исключались; более всего поставленной цели отвечал геометрический орнамент. «Европейцев тревожит беспорядочность, а мусульман удивляет регулярность», — писал Г.Э. фон Грюнебаум, подчеркивая различия между стремлением европейского мышления к отражению мира в геометрических формулах гармонии и пониманием той же гармонии в эстетике ислама, где она трактовалась «как

---

государственной службе, приближенные к власти и желающие сделать успешную карьеру, т.е. судьи, учителя, чиновники и т.п.

<sup>73</sup> Цит. по: Кирабаев Н.С. О философских основаниях мусульманской культуры. С. 316—324.

привычки божества, от которых оно в любое время может отказаться»<sup>74</sup>.

Принципы отрицательного отношения к эстетическому, и в особенности к искусству, стремящемуся воспроизвести, изобразить реальный мир, были сформулированы еще в иудаизме в «Ветхом завете», Торе, Кабалле, вообще в древнеиудейском мистицизме, который, в свою очередь, опирался на древнеарабские традиции<sup>75</sup>.

Таким образом, в исламе происходит как бы отрицание отрицания: возрождение и утверждение через иудаизм древнеарабских принципов негативного отношения к изображению<sup>76</sup>. На эту общность ислама и иудаизма указывает известный советский ученый С.А.Токарев: «Мусульмане имеют с иудаистами ряд общих обычаев и запретов... строгое запрещение делать изображения бога, а также и вообще изображать живые существа, человека или животных, — чтобы не давать никакого повода к идолопоклонству»<sup>77</sup>.

Однако эти запреты были связаны не только с борьбой против идолопоклонства, они имели принципиальное мировоззренческое значение, через них утверждалась целостная мусульманская концепция миропонимания. В Хадисах (арабск. *hadis* — новость, рассказ, известие) предписывалось изображать природу, ландшафты, но не изображать человека, не изображать Бога, поскольку он мыслился как чистая духовность, очищенная от всего человеческого и случайного<sup>78</sup>. Этот взгляд утвердился в официальном религиозном сознании как борьба против идолопоклонства и язычества. В этом негативном отношении, имевшем мировоззренческое значение и сформулированном в древнеиудейском мистицизме, в свою очередь, опиравшемся на древнеарабские кочевые религиозные и племенные традиции, заключены истоки

---

<sup>74</sup> The Problem: Unity in Diversity // Unity and Variety in Muslim Civilization / Ed. by G.E. von Grunebaum. Chicago, 1955. P. 17—32.

<sup>75</sup> См.: Вахид Табризи. Джам-и мухтасар. Ислам и искусство. Трактат о поэтике. Критический текст / Пер. и прим. Е.А.Бертельса. М., 1959.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 88.

<sup>78</sup> Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство // Труды Государственного Эрмитажа. Л., 1969. Т. 10. С. 144.

арабо-мусульманского художественного мышления<sup>79</sup>. «Мусульманин не хочет быть одуроченным искусством, так как для него и сам мир, неизмеримо более прекрасный, чем все произведения искусства, не более чем механизм, который бог приводит в движение...»<sup>80</sup>.

Вероятно, поэтому в творчестве мусульманских художников нет реалистического изображения, мир познается условно и реальность переосмысливается в субъективном миропонимании — в отвлеченных и абстрактных формах. Концепцию неизобразимости бога и всего сущего в чувственных образах выразил Ибн-Сина в «Книге спасения», который писал, что «умозрительная сила есть высшая способность человеческого познания бога и мира и поэтому абстракции, лишённые материальной чувственной оболочки, суть высшая форма знания, вследствие этого духовный взор человека должен быть отвращен от грубой материальной действительности, от конкретных предметов и явлений»<sup>81</sup>.

Таким образом, ислам, опираясь на древнеарабскую и иудейскую традицию, стремился мистически деформировать эмоционально-эстетическое отношение человека к миру на всех уровнях: и на уровне представлений, понятий теологии, и на уровне обрядности. Так, религиозно-философские размышления мусульманства разрешаются в пользу абстрактно-спекулятивной философии и эстетики<sup>82</sup>. Искусство должно стать в структуре ислама чем-то навеки застывшим в своих канонических, неизменных мотивах абстрактно-геометрического или растительного орнамента, в фантастических сплетениях арабесок и вязи арабской письменности, в изречениях над надгробиями великих правителей или фронтонах мечетей и медресе. При этом использовали традиции персидского искусства, эллинистической культуры, искусства коптов: сюжетные мотивы отвергались, а орнаментальные — перерабатывались. Образ в этом искусстве был полисемантичен, предельно обобщен, абстрагирован, существовал более как знак, как орнаментально разукрашенное повествование, нежели как

---

<sup>79</sup> Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985. С. 177.

<sup>80</sup> Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978. С. 48.

<sup>81</sup> Цит. по: Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985. С. 186.

<sup>82</sup> Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985. С. 171.

достоверный, конкретно-чувственный, изоморфный феномен<sup>83</sup>. Изображение или отражение реальности происходило в рамках средневекового сознания, отличительной особенностью которого являлась каноничность.

С развитием мусульманской архитектуры были выработаны такие эстетические понятия-символы, как: 1) «джамал» — божественная, совершенная красота, это купол мечети, 2) «джалал» — божественное величие (величественное, возвышенное) — это минареты, 3) «сифат» — божественное имя — письмена на внешних стенах мечети. «Мусульманский» канон изобразительности, так называемый халифатский, находился в прямой зависимости от художественного ремесла и имел своей целью сближение норм изобразительности с нормами каллиграфии и орнамента как прикладных искусств<sup>84</sup>.

Принцип комбинаторики простейших геометрических форм (окружности, квадрата, шестиугольника), получивший изысканное выражение в мусульманском орнаменте, обнаруживается и в планировке зданий, где используется модульная сетка. В этом проявляется зрелость, целостность художественного мышления. «Мусульманская архитектура, столь причудливая по внешнему виду, — писал О.Шуази, — в сущности — геометризованная конструкция. Только с помощью простого закона можно было внести порядок в сложность ее планов»<sup>85</sup>.

Наделенное определенными унифицированными чертами мусульманское искусство включает в себя своеобразие исторически сложившихся географических провинций и национальных художественных школ, оно развивается в рамках региональных и локальных культур. На мусульманский Восток были устремлены идеалы болгарского и, позднее, татарского общества. Такая духовная ориентация, обусловленная широкими политическими, торговыми и иными связями, способствовала развитию болгарского и татарского искусства в русле универсальной мусульманской

---

<sup>83</sup> Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство // Труды Государственного Эрмитажа. Л., 1969. Т. 10. С. 142.

<sup>84</sup> Ремпель Л.И. Изобразительный канон и стилистика формы на Среднем Востоке // Искусство Среднего Востока. М., 1978. С. 208.

<sup>85</sup> См.: Шуази О. Всеобщая история архитектуры. М., 2008; Шуази О. История архитектуры: В 2 т. М., 2009.

культуры. Это проявилось в общности этапов эволюции художественных идей, эстетических критериев искусства и в сложившихся универсальных канонах творчества, принципах изобразительности.

Принятие ислама предками татар — волжскими булгарами — включило татарскую культуру в обширный мир мусульманской цивилизации, под влиянием которой происходило формирование и развитие ее духовно-эстетических ценностей. В национальном искусстве, наряду с этническими традициями, получили развитие традиции мусульманского искусства, оказавшего влияние на художественно-идейное содержание и стилевую направленность произведений<sup>86</sup>.

Многовековая история развития татарского искусства отразила процессы взаимодействия с культурой народов арабо-, ирано- и тюрко-мусульманского мира. Взаимодействие этнических традиций региональных и локальных групп татар способствовало становлению общенационального стиля в искусстве, в котором ярко проявилась «мусульманская» составляющая<sup>87</sup>.

Традиции мусульманского искусства в Среднем Поволжье и Приуралье последовательно выявляются в периоды существования таких государств, как Волжская Булгария (X—XIII вв.), Золотая Орда (XIII—XIV вв.), Казанское ханство (XV—XVI вв.), в колониальный период в границах Российской империи (с середины XVI до начала XX вв.).

Материальная и духовная культура татар Поволжья и Приуралья восходит в своем генезисе к древнетюркской цивилизации, является своеобразным синтезом древних кочевых традиций «степной» культуры с культурой оседло-земледельческой. С принятием ислама развитие болгаро-татарской культуры входит в сферу господствовавших на мусульманском Востоке философско-

---

<sup>86</sup> См.: Валеева-Сулейманова Г. Мусульманское искусство татар Среднего Поволжья: истоки и развитие. Казань, 2002; Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья: истоки и перспективы // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994. С. 66—77; Татарское декоративное искусство в системе мусульманской культуры // Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения. Казань, 2000. С. 159—170;

<sup>87</sup> Валеева-Сулейманова Г. Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья: истоки и перспективы. С. 66—77.

эстетических воззрений, отражает влияние художественно совершенного стиля, воплощенного в мусульманском искусстве.

Значительную роль в становлении стилевой общности мусульманского искусства сыграло распространение арабской письменной графики со всей совокупностью художественных почерков. На ее основе высокого развития достигла каллиграфия — искусство утонченного письма в рукописной книге, татарских шамаилях, надмогильниках — каберташах и эпиграфический орнамент в убранстве монументальной архитектуры, произведениях декоративно-прикладного искусства. Арабские надписи явились первым свидетельством мусульманского влияния в регионе Поволжья. Они были нанесены на предметы прикладного искусства и появились одновременно с распространением ислама среди языческих болгарских племен.

На ранних стадиях исламизации арабские надписи встречались синхронно с тюркской руникой. Наиболее ранние изделия датируются серединой VIII в.<sup>88</sup> В могильниках раннеболгарских городищ VIII—X вв., таких как Большетарханское, Танкеевское, Измерское, были найдены предметы, изготовленные болгарскими мастерами, которые украшены как арабскими надписями, так и буквенного характера тамгами, сходными с руническими письменами. Это свидетельствует о появлении арабской письменности у болгар еще до официального принятия ими ислама<sup>89</sup>.

Принятие ислама, связанное со становлением одного из первых в Восточной Европе средневековых государств — Волжской Булгарии, ознаменовалось высоким расцветом его культуры. В отношении развития своей архитектуры и искусства Волжская Булгария была близка к мусульманским странам Ближнего Востока, тяготела к Средней Азии, с которой у нее были налажены тесные культурно-экономические связи. Об этом свидетельствуют, в частности, градостроительные принципы застройки некоторых болгарских городов. Они были окружены концентрически отходящими земляными валами, имевшими трехчастное деление на внешний, внутренний город и цитадель. Вокруг внешнего города

---

<sup>88</sup> См.: Казаков Е.П. Что написано на перстне? // Казан Утлары. 1983. № 6.

<sup>89</sup> Такое мнение первоначально было высказано Г.В.Юсуповым. См.: Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.; Л., 1960. С. 44.

располагался посад и вся планировка, как и средневековых городов Среднего и Ближнего Востока, была близка к радиально-центрической. Один из столичных городов — Биляр, занимавший территорию около тысячи гектар, был крупнейшим городом не только Восточной, но и Западной Европы. Архитектурно-строительная школа волжских булгар представлена археологическими остатками комплекса сооружений из камня, кирпича и дерева.

Ближневосточные и закавказские традиции в мусульманской архитектуре были подчинены системе болгарской школы зодчества, местным климатическим и природным условиям. Об этом свидетельствуют остатки Джамии мечети в г. Биляре X в., которая размещалась внутри цитадели на обширной городской площади. Это был местный вариант классического типа многоколонной арабской мечети, первоначально построенной из сосновых бревен с прямоугольной залой уникального для архитектуры из дерева размера: 84 на 32 метра. Затем к ней был пристроен каменный зал размером 41 на 26 метров с системой кладки, характерной для эллино-византийских построек, приазово-причерноморских городов и Закавказья. Система опорных колонн и расположение их рядами не продольных, а поперечных нефов, перекрытых арками, свидетельствует о влиянии архитектуры Южной Сирии и Месопотамии.

В изобразительном искусстве домонгольского периода влияние исламского мировоззрения на народные представления и мифологическую систему образного мышления не имело доминирующего характера. Однако образы доисламской мифологии в болгарском прикладном искусстве — изображения животных, птиц, фантастических существ, редко человека, были представлены в условно-декоративном выражении, характерном для изобразительной трактовки мусульманского искусства. Почти полное отсутствие изображений человека, за редкими исключениями (несколько предметов со схематическими изображениями, имевшими символическое значение), в искусстве предков татар — болгар, кипчаков и других племен, вошедших в их этнос, было связано с особенностями древнетюркских языческих воззрений. Так, например, изображение человека без «освящения» его жрецами, шаманами считалось делом опасным, вредным, могущим вызвать гнев злых духов, демонов и принести

несчастья<sup>90</sup>. Изобразительная трактовка зооморфных образов и «звериный стиль», получившие распространение в искусстве болгар домонгольского периода, не были реалистическими, отличались условностью и определенным схематизмом, декоративной стилизацией формы.

Данные изобразительные принципы в передаче живых существ, сложившиеся еще в эпоху болгарской языческой культуры, нашли дальнейшее развитие в период расцвета мусульманского искусства, когда был осуществлен постепенный переход в его сюжетах от мифологической образности к символической, условно-декоративной. Таким образом, развитие принципов отображения природного мира в болгарском искусстве характеризовалось переходом от изобразительности, свойственной доисламскому мировосприятию, к орнаментальности мусульманского искусства.

Под влиянием мусульманских воззрений зооморфные мотивы и сюжеты, присущие языческому искусству, к концу домонгольского периода (X — начало XIII вв.) постепенно заменяются цветочно-растительными и геометрическими узорами. «Цветочный стиль» с его живописной системой орнаментальной композиции определяет образный строй художественного языка болгарских, позднее татарских, мастеров, выражает метод поэтического видения мира и его изображения не в реальном содержании, а в условном обозначении — формах растительной орнаментики<sup>91</sup>.

Расцвет мусульманской культуры в Поволжье приходится на XIII—XV вв., когда происходит становление татарской этнической общности в рамках империи Джучи, получившей в русских источниках название Золотой Орды. В состав этого государства вошли мусульманские народы и территории распространения ислама — Хорезм, Волжская Булгария, Северный Кавказ, а также тюркские кочевые племена, в основном Кипчакской степи, принявшие ислам при золотоордынском хане Берке (1258—1266 гг.). Ислам усилился в правлении хана Узбека (1312—1342 гг.) и распространился до самых западных пределов империи.

---

<sup>90</sup> Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.; Л., 1954. С. 534.

<sup>91</sup> См.: Валева-Сулейманова Г. Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья: истоки и перспективы // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994. С. 66—77.

Культура Золотой Орды имела ряд отличительных особенностей. Во-первых, она была многокомпонентной: тюркский, монгольский, среднеазиатский и кавказский компоненты образовали в ней своеобразный синтез. Во-вторых, в рамках единой имперской культуры самостоятельно развивалась культура господствующей верхушки общества (кочевая татарская аристократия) и культура народов и племен с домонгольскими этническими традициями. На территории Среднего Поволжья, в Волжской Булгарии, это было искусство болгарской народности. В-третьих, эта культура приобрела яркий надэтнический облик, войдя в ареал мусульманских культур Востока. Ислам и мусульманская культура стали идеологической и духовной основой, объединяющей этнокультурные традиции разноплеменного тюркского населения государства<sup>92</sup>.

Булгарские мастера сыграли значительную роль в становлении золотоордынского искусства, архитектуры, художественных ремесел. В то же время болгарская культура была включена в новую систему эстетических ценностей. Это была новая ступень развития, которая сформировала стилевое направление, нашедшее проявление как в художественном языке, так и в образной системе золотоордынского искусства. Памятники архитектуры и искусства Золотой Орды свидетельствуют о развитии художественно-эстетической системы мусульманской культуры и в то же время о собственных творческих достижениях. Поволжские города Золотой Орды выделялись большим количеством монументальных построек, отличавшихся разнообразием строительных материалов, архитектурных форм и декора. Характерные особенности золотоордынского мусульманского искусства раскрываются в болгаро-татарской архитектуре, о которой можно судить по сохранившимся каменным сооружениям г.Болгара — столицы Волжской Булгарии и первой столицы Золотой Орды, получившей название «золотого трона ханов Джучи»<sup>93</sup>. Еще в 1722 г., во время осмотра руин этого города Петром I, здесь сохранялось

---

<sup>92</sup> Червоная С.М. Искусство Татари. М., 1987. С. 285.

<sup>93</sup> Смирнов А.П. Волжские булгары // Труды ГИМ. Вып. XIX / Под ред. С.П.Толстова. М., 1951. С. 167.

около семидесяти каменных сооружений<sup>94</sup>. До нас дошли лишь пять более или менее сохранившихся белокаменных зданий, среди которых руины Соборной Джами-мечети, ханака «Черная палата», Малый минарет, мавзолеи Ханская усыпальница, Большое и Малое дюрбе<sup>95</sup>.

Уникальные памятники каменного зодчества XIII—XIV вв. раскрывают принципы декорировки и объемно-пространственных решений, свойственных мусульманской архитектуре и имеющих параллели в крымской, малоазийской и закавказской архитектурных школах сельджукского времени. Они нашли проявление в принципах «восточного классицизма»<sup>96</sup> с его центрическими приемами композиции и геометризмом организации архитектурных масс, а также в архитектурно-конструктивных решениях болгарских зданий, таких как купола, своды, шатровые конструкции, полусферические и пирамидальные тромпы, арки на колоннах, треугольные скосы, так называемые, «мамлюкские» срезы.

Отличительной чертой декоративного убранства была красочная многоцветность, сближавшая облик золотоордынских зданий с ближневосточной и малоазийской мусульманской архитектурой. Она достигалась применением в декоре орнаментальной майолики, которой были облицованы многие жилые и общественные здания, ханские усыпальницы, мечети, надгробия и каны (домашние печи). Отличие золотоордынской майолики заключалось в более богатом цветовом и орнаментальном решении, в активном использовании позолоты. Нанесение золочения на майолику осуществлялось наклеиванием кусочков фольги. Сохранившиеся материалы, в том числе археологические, свидетельствуют о различных видах архитектурных декораций — фресковых росписях, майоликовой и мозаичной облицовке внутренних стен и гробниц

---

<sup>94</sup> Ардашев И.А. Развалины Болгар и древние Болгары по описанию англичанина Э.П.Турнерелли. Казань, 1901. С. 5.

<sup>95</sup> См.: Валеева-Сулейманова Г. Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья: истоки и перспективы // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий.

<sup>96</sup> Засыпкин Б.Н. Монументальное искусство Советского Востока. М.; Л., 1931. С. 26.

в мавзолеях, резьбе по камню и гипсовом литье<sup>97</sup>. Там, где климатические условия не позволяли использовать майолику в декоре экстерьера, ее применяли в интерьерах. Например, Ханская усыпальница в Болгаре была облицована на внутренних стенах полихромными изразцами, как и находившиеся там надгробия.

В Золотой Орде существовало самостоятельное производство архитектурной керамики, о чем свидетельствуют остатки ремесленных керамических мастерских, найденные при раскопках городов, а также самостоятельные художественные традиции, сложившиеся в этом виде искусства. К ним надо отнести характерные технологии, орнаментальные и колористические решения, которые имели и отличительные региональные особенности, проявившиеся, например, в архитектурной керамике нижневолжских городов и города Болгара. В последней зафиксированы также привозные образцы, например, майолика, доставлявшаяся сюда из Хорезма, Старого и Нового Сарая.

Региональные особенности провинциальных центров золотоордынского искусства выявляются в сохранившихся образцах болгаро-татарской резьбы по камню. В отличие от хорезмийской и крымской, она выполнялась в технике плоскорельефной резьбы под наклонным углом к плоскости фона, характеризовалась свободной живописной системой орнаментации, ясностью и строгостью композиций. В отличие от архитектуры Ближнего и Среднего Востока XIII—XIV вв., которая характеризуется широким использованием полихромного орнамента (например, сплошь облицованные майоликой архитектурные комплексы Самарканда, резные порталы мечетей Кони, крымские мечети и мавзолеи в Бахчисарае, Солхате), в архитектуре болгар основная роль принадлежала выразительности архитектурно-конструктивных частей зданий, таких как дверные и оконные проемы, ниши, колонны.

Наиболее ярко своеобразие монументальной резьбы по камню проявилось в болгаро-татарских надгробиях XIII—XIV вв. с их пышным орнаментальным декором и каллиграфическими надписями, которые покрывали лицевую, обратную и боковые грани

---

<sup>97</sup> См.: Смирнов А.П. Волжские болгары. М., 1951; Валеев Ф.Х. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1974; Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. Казань, 1987.

намогильников. В резьбе по камню наиболее часто встречаются мотивы пальметт, трилистников, «узлов счастья», тюльпана, лотосовидных, цветочных розеток, вьюнка с листовыми побегами, виноградной лозы, разорванного меандра и активно используются арабские надписи, которые орнаментируются цветочным узором. Большинство орнаментальных мотивов получило распространение в искусстве Ближнего и Среднего Востока. Самобытность стиля резной декорировки памятников золотоордынской архитектуры и надгробий раскрывается в системе орнаментации. Она отличается, например, от ближневосточной большей живописностью, проявившейся в свободной интерпретации и трактовке мотивов, преобладанием криволинейных форм, мягкой моделировкой уплощенного рельефа, построенного на контрасте масштабов в композициях из крупных и мелких узоров.

Для болгаро-татарской традиции не было свойственным следование строгим канонам, сложившимся в школах восточного мусульманского искусства. В орнаменте почти отсутствуют абстрактные геометрические узоры, но часто встречаются приближенные к естественным формам цветов и растений. Болгарские орнаментальные композиции имеют более свободные интерпретации, более разнообразны, контрастны по формам и менее стилизованы. Они «менее скованы канонами и архаизирующими тенденциями, характерными для ближневосточных, среднеазиатских орнаментов»<sup>98</sup>. Композиции золотоордынских болгарских орнаментов по построению менее плотны. Подобная орнаментальная система была характерна и для золотоордынского ювелирного искусства, художественного металла, керамики, резьбы по кости.

Принцип декоративности характеризует длительный этап развития татарского искусства. Критерием художественности в произведениях этого искусства становится отход от изображения натуралистически повседневного, от непосредственного воспроизведения действительности в сторону переосмысления ее художником

---

<sup>98</sup> См.: Башкиров А.С. Памятники болгаро-татарской культуры на Волге. Казань, 1929; Засыпкин Б.Н. Монументальное искусство Советского Востока. М.; Л., 1931; Валеев Ф.Х. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1974; Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. Казань, 1987.

в условных образах, что было характерным в целом для мусульманской культуры. «Цветочный стиль» в орнаменте становится почти единственной формой художественного отображения действительности.

Изобразительный канон, сложившийся в искусстве всего мусульманского Востока, привел к тому, что узор, гармония линий и пропорции форм определяли главное эстетическое содержание произведений. Выявлялись и черты отличий. В золотоордынском болгарском искусстве они нашли отражение в особенностях стилизации растительных мотивов орнамента, отражающих местную флору, в большей импровизационности и свободе их подбора, вариативности образов.

Растительный орнамент, как и в искусстве мусульманских народов, схематизировался, его элементы абстрагировались. Абстрагирование шло от конкретных, характерных для орнамента татар, видов растений; иногда в композиции объединялись различные по происхождению мотивы. Некоторые из них были связаны с фольклором, например, стилизованные под орнамент изображения птицы, гуся, филина, змеи. Появляются мотивы отвлеченного содержания, например, розетка, трилистник, полупальметта, вьюнок являлись наиболее общим и абстрагированным выражением растительной природы. Для орнаментального языка постепенно становятся присущими обобщенность, подчиненность композиционному ритму, условность построений.

Казань как центр мусульманской культуры в Поволжье в XV—XVI вв. переживает период своего наивысшего расцвета. Письменные источники сообщают о процветании религиозной, духовной жизни государства, знаменитых медресе и муллах, получивших образование в Иране, Бухаре и Восточном Туркестане. Известно о расцвете суфийской поэзии, монументальной архитектуры, различных ремесел. Из татарских легенд и преданий, русских летописей дошли сведения о постройках Казанского Кремля, в частности о грандиозной Джамии мечети Куль Шариф, имевшей восемь многоярусных минаретов, о мечети Нур-Али и ханской мечети, о крупных медресе, библиотеках и мавзолеях, о ханском

дворце. Мечети строились и в деревнях ханства<sup>99</sup>. Французский художник и путешественник А. Бар, побывавший в XVIII столетии в Казанской губернии, зарисовал руины одной из сельских мечетей периода ханства<sup>100</sup>. По рисунку выявляется базилический план постройки с тремя рядами колонн, имевших арочные проходы. Центральный молельный зал был перекрыт кирпичным сводом, Здание было двухэтажным, к его юго-западному углу примыкал высокий минарет. Верхняя часть имевшего восьмигранное сечение минарета завершалась кругом, переходившим в четверик через «мамлюкский срез». Стены здания имели полосатую систему кладки из сочетания камня и кирпича, которая была широко распространена в данный период в мусульманской архитектуре Передней и Малой Азии.

Об особенностях татарской архитектуры XV—XVI вв. можно судить по сохранившимся памятникам города Касимова ныне Рязанской области, таким как белокаменный минарет касимовской мечети, представляющий собой цилиндрическую башню, завершенную сфероконическим куполом, по типу болгарских сооружений, и усыпальница-мавзолей Шах-Али, также сложенный из камня. Фасад мавзолея украшала надпортальная каменная плита с сурой из Корана и датой сооружения — 1555 г.

Археологические находки в Казанском Кремле<sup>101</sup> свидетельствуют о видах монументально-декоративного искусства, получивших развитие в этот период. Среди них фрагменты резных алебастровых плит, декорированных арабесковым орнаментом, майоликовые изразцы и образцы резного камня.

Новые черты в искусстве и архитектуре XV — начала XVI вв. появляются под влиянием господствовавших в мусульманском искусстве тенденций. Особую роль сыграла культура османской Турции, которая обусловила в татарском обществе подъем, связанный с проникновением новых художественно-эстетических идей. На смену строгим пропорциям и геометрическим объемно-пространственным формам золотоордынского зодчества пришли

---

<sup>99</sup> См.: Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. Казань, 1987.

<sup>100</sup> См.: Нива. 1879. № 45.

<sup>101</sup> См.: Калинин Н.Ф. Раскопки в Казанском Кремле в 1953 г. // Известия КФАН СССР. Сер. гуманитар. наук. Казань, 1955. Вып. 1.

величественные и динамичные композиции казанско-татарской архитектуры, в которой преобладающее значение приобрели черты «сельджукского барокко»<sup>102</sup>. Характерные для мусульманских построек из камня эпохи сельджуков и египетских мамлюков Малой Азии, Азербайджана, золотоордынского Крыма и Волжской Булгарии, они находят развитие в архитектуре и искусстве Казанского ханства. Однако своеобразие стиливых признаков болгаро-татарского орнамента, композиций декора продолжает преемственно сохраняться и в период XV—XVI вв.

Таким образом, анализ художественной формы произведений золотоордынского искусства выявляет общие закономерности в развитии мусульманской культуры. Его стиливая направленность раскрывается в канонах изобразительности. В художественном языке утверждается принцип орнаментальности, условная декоративность. Для болгарского искусства увлечение в орнаменте геометрическими построениями, в частности, симметрией, центрическими композициями, компоновкой в кругах, и использование в декоре геометризованного куфи было характерным еще в домонгольский период. Закономерным результатом этого, как и в мусульманском искусстве Востока, стало появление арабесковых узоров. Принцип геометризации приводит к распространению эпиграфического орнамента. Надписи и эпиграфический орнамент охватывают широкий круг изделий средневекового болгарского и татарского прикладного искусства. Регион Среднего Поволжья является своеобразным центром мусульманского искусства и архитектуры. Он сложился на исторически уготованной ему почве — наследии болгарского и тюрко-татарского искусства. Стилль и каноны мусульманского искусства, с одной стороны, и этническая традиция, с другой, определили национальную самобытность татарской художественной культуры.

---

<sup>102</sup> Засыпкин Б. Монументальное искусство Советского Востока. М.; Л., 1931. С. 41.

### **2.3. Синтез художественных традиций православия и ислама в русской культуре**

Одно из высказываний в подтверждение глубоких причинно-следственных связей русской культуры с культурой Востока принадлежит М.В.Алпатову: «Связь с Востоком нельзя сводить только к повторению отдельных мотивов. Она давала себя знать и в общих принципах всего искусства в целом»<sup>103</sup>. Главным аргументом, доказывающим эту связь, М.В.Алпатов называл условность в передаче обобщенной характеристики предмета — «превращение изображения предмета в его эмблему, в иероглифический знак». В связи с этим меняется и специфика художественной формы в сторону плоскостного изображения, фронтальных и симметричных изображений, отказа от светотеневой разработки ради локального цвета в рамках канона. Эта специфика определяла художественный метод и особенности искусства византийского, древнерусского и восточного. В.Н.Лазарев писал, что принципы композиционного и колористического построения древнерусской иконы и персидской миниатюры практически одинаковы<sup>104</sup>.

Основной формой общественного сознания на Древнем Востоке была религия. Вера в божественное происхождение социальных институтов пронизывала любые проявления идеологии, в том числе и искусство. Восточное искусство обращалось к каждому члену религиозной общины, осознававшей себя массами гораздо острее, чем гражданская. Как и религия, искусство Востока было интерпретацией коллективного опыта. В большей мере для передачи общественно важных идей были приспособлены образ-символ, образ-знак, в отличие от наглядного натуралистического образа, всегда единичного по своей художественной природе. Знаки закрепляют системы отношений, выражают содержание процессов<sup>105</sup>. Специфика восточного мышления удачно выразилась и фиксировалась в общественном сознании посредством образов-знаков. Восточный символизм как метод синтеза и трансформации позволил в одном произведении отразить принцип и

---

<sup>103</sup> Алпатов М.В. Этюды по истории русского искусства. М., 1967. Т. 1. С. 32.

<sup>104</sup> Лазарев В.Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 117.

<sup>105</sup> См.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Сб. статей. М., 1975.

происхождение всего сущего. Для Востока сущностью эстетического переживания оставалось сверхчувственное постижение надличной реальности, иначе — откровение, явленное в магической изобразительной формуле<sup>106</sup>. Например, мозаичные циклы византийских храмовых интерьеров и арабески ислама являются различными интерпретациями высшего бытия, знаковыми образами иного мира.

Синтетичность мировоззренческих представлений, характерная для древневосточных цивилизаций, Византии и Древней Руси, послужила основой художественного синтеза, призванного в едином художественном образе реализовать тему идеального мира как высшей правды бытия, и главная роль в нем выпала на долю архитектуры. Основным композиционным элементом сакральных сооружений зрелой византийской и всей древнерусской архитектуры было наличие центрального звена в общем архитектурном плане — купола на четырех свободных опорах — круга, вписанного в квадрат, символизирующего небесный свод над четырьмя сторонами света. Этот образ возник в глубочайшей древности — он представлял основу планировки купольных сооружений Ближнего и Среднего Востока I тыс. до н.э. и рассматривался как ритуальная космологическая диаграмма, отображающая мировую структуру. От парфян храм как прообраз Вселенной через культуру сасанидов дошел до Византии, впоследствии, как известно, был воспринят культурой Древней Руси. В высшей точке этого символического образа Вселенной после IX века н.э. размещалось изображение Пантократора. Образ небесного царя, как и тема «небо — престол вседержителя», возник в византийском искусстве под влиянием идей, сложившихся к III веку н.э. в сасанидском Иране. Изображение иранских царей всегда помещалось на место солнца, в центр мира — этим объясняется появление изображений обожествленного иранского монарха в центре храмового купола в Ганзаке, или в центре иных символических образов Вселенной, таких как, например, «кубок Хосрова» из собрания Национальной библиотеки в Париже<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Там же. С. 5.

<sup>107</sup> См.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Сб. статей. М., 1975. С. 10.

При всем различии византийских, закавказских и русских церквей, потерявших в процессе эволюции видимую связь с культовыми сооружениями Востока, сердцевина храма всегда остается неизменной. Как бы ни варьировались иные элементы, подкупольное звено в форме круга, вписанного в квадрат или кратный ему октогон — «месомфалос» (по византийской терминологии — средоточие)<sup>108</sup>, сохраняло свои очертания и отголоски первоначальной космологической символики. Различия в структурно-планировочных решениях христианской архитектуры Востока и Запада, как это показал А.Габар в своем труде «Martirium», не могут быть сведены только к техническим причинам — прежде всего их поясняет различие символики. На Востоке первоначальный смысл планировки культовых зданий выдерживался строже — парфянские и сасанидские храмы и мавзолеи воспроизводили круг в квадрате с общим центром без дополнительных обстроек. Столь же отчетливо эта древняя тема звучала в планировке мусульманских усыпальниц Закавказья и Среднего Востока.

Итак, можно выделить особенности композиционных построений, связывающих искусство Востока и Руси:

- 1) известная и нарастающая со временем самостоятельность декора по отношению к архитектуре, переход к «ковровому» построению композиции;
- 2) сплошное и равноценное покрытие всех фасадов здания;
- 3) выход символики многих композиций за рамки господствующей религиозной идеологии, их связь с фольклорно-мифологической тематикой;
- 4) увеличение количества растительных мотивов к XIII в.;
- 5) перевес смысловой важности системы декора в целом над отдельными ее элементами.

Пять этих особенностей обнаруживают между собой связь. Создается впечатление, что они знаменуют кристаллизацию каких-то существенных представлений, художественное воплощение которых требовало коврового построения композиции и наличия в ней обильных элементов древней языческой мифологии. Византия практически не знала наружного тематического декора

---

<sup>108</sup> Афанасьев К.Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 209.

вообще. Романский декор, регулярно привлекаемый для анализа владими́ро-суздальского, всегда был строго подчинен архитектуре, целиком покрывал только западные фасады, опять-таки в границах архитектурных членений, не ковром; его нехристианские элементы в большинстве своем иного, городского, происхождения, с привкусом сатиры и гротеска, абсолютно чуждых искусству Владимиро-Суздальской Руси. К тому же романский декор развивался в сторону усиления экспрессивно-натуралистического начала в противоположность геометризующей тенденции русской и, заметим, всей восточной орнаментики<sup>109</sup>.

Восточное происхождение православного архитектурного символизма — факт исключительного значения для правильной оценки развития древнерусской художественной культуры и характеристики отдельных этапов ее сложения<sup>110</sup>. Именно символизм, выражающий специфику миропонимания, а следовательно и искусства, роднит восточное христианство с культурами Востока. За внешним отличием религиозной обрядности и композиционного построения сакральных культовых сооружений кроется общность взгляда на мир. Единство определяющих принципов важнее совпадения или различия форм, мотивов декора и стиля.

К периоду XII—XIII вв. система пространственных форм восточнохристианской архитектуры определилась и перестала существенно изменяться<sup>111</sup>. Ведущая роль в исканиях нового перешла к декору, или орнаменту. Орнамент — максимум условного представления действительности, он наиболее гибок, полночащен и универсален<sup>112</sup>.

Проводя параллели между орнаментальным искусством Востока и восточнославянским декором можно привести в качестве примера особенности владими́ро-суздальской орнаментально-декоративной системы, ярко выраженной и обнаруживающей эволюцию во времени: известную и нарастающую со временем

---

<sup>109</sup> Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси, г.Юрьев-Польской. М., 1964. С. 125.

<sup>110</sup> Там же. С. 127.

<sup>111</sup> Чубинашвили Г.Н., Северов Н.П. Пути грузинской архитектуры. Тбилиси, 1936. С. 96.

<sup>112</sup> См.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Сб. статей. М., 1975. С. 15.

самостоятельность декора по отношению к архитектуре, переход к «ковровому» построению композиции; сплошное и равноценное покрытие всех фасадов здания; выход символики многих композиций за рамки господствующей религиозной идеологии, их связь с фольклорно-мифологической тематикой; увеличение количества растительных мотивов к XIII в.; перевес смысловой важности системы декора в целом над отдельными ее элементами<sup>113</sup>. Перечисленные особенности связаны между собой — это своеобразная кристаллизация существенных представлений, художественное воплощение которых требовало коврового построения композиции и наличия в ней элементов древней языческой мифологии. Хотя многие исследователи проводят аналогию с искусством Византии, важно отметить, что в Византии наружный тематический декор не применялся вообще. К тому же романский декор развивался в сторону усиления экспрессивно-натуралистического начала в противоположность геометризирующей тенденции русской и, заметим, всей восточной орнаментики, не было в нем и возрастания числа растительных мотивов, как то имело место на всем Востоке<sup>114</sup>.

Указанные выше особенности владими́ро-суздальской орнаментально-декоративной системы представлены в орнаментальном убранстве памятников зодчества Востока. При этом выход символики композиций за рамки господствующей религиозной идеологии и их связь с фольклорно-мифологической тематикой реализован до максимума по причине отсутствия в исламе официального религиозного искусства. Иконоборческая идея ислама связана с его особым предписательно-регламентированным характером, не допускающим свободомыслия в понимании религиозных правил и норм. Во владими́ро-суздальской орнаментальной системе основной принцип восточной орнаментики, заключавшийся в равномерном заполнении всей плоскости, воплотился в полной мере<sup>115</sup>. Параллельный процесс семантического и конструктивного развития архитектурного декора на Переднем Востоке,

---

<sup>113</sup> См.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Сб. статей. М., 1975. С. 14.

<sup>114</sup> Олсуфьев Ю.А. Об изменениях в русском орнаменте в эпоху Возрождения. Сергиев, 1925. С. 15.

<sup>115</sup> The Architecture of Vladimir — Suzdal: 1100—1240 // Hamilton George Heard. The art and architecture of Russia. Yale, 1983. P. 37.

в Средней Азии, Закавказье и Иране и на востоке Руси, в отличие от Западной Европы и Византии, едва ли может быть поставлен под сомнение, и объяснить его можно определенным единством строя образных представлений, идущих из глубины веков<sup>116</sup>.

На Востоке данная эволюция архитектурного декора была обусловлена становлением образа рая в орнаментальном варианте. Тема райского сада сформировалась и развивалась в зодчестве Востока с древнейших времен. Ее первые проявления известны около 2000 г. до н.э. Резной убор Георгиевского собора в Юрьеве-Польском не раз уподоблялся райскому саду, это толкование оспаривалось на том основании, что в нем нет впечатления рая христианского<sup>117</sup>. По мнению Г.К.Вагнера, славянское понятие рая восходит к древнейшим индоевропейским мифам и на этом уровне родственно аналогичным представлениям, сохранившимся в Иране и Индии. Можно предположить, что именно отсюда исходит множество древ жизни в резьбе Георгиевского собора как отражение идеи непрерывного творения мира, популярной в кругу авестийских воззрений. Своеобразное преломление этой пантеистической темы предвосхищает декор Дмитриевского собора во Владимире.

Можно видеть, что в резьбе Георгиевского собора рельефные тематические композиции верхних ярусов и растительный орнамент нижних образуют своего рода подсистемы второго уровня. Морфологию орнамента Георгиевского собора основательно проанализировал Г.К.Вагнер. Он выделил те исходные структурные элементы, какими определялось построение условных и схематизированных растительных орнаментов — древовидных композиций в декоре Георгиевского собора (например, ромб полный и усеченный, а также сердцеобразная фигура). Эти два символа древа жизни были известны еще в искусстве неолита, и они оба лежат в основе множества аналогичных древовидных композиций в искусстве Переднего Востока, включая Византию. Однако нужно отметить, что в орнаментике Византии преобладали простейшие варианты таких композиций. Как правило, строились они по

---

<sup>116</sup> The Architecture of Vladimir — Suzdal: 1100—1240 // Hamilton George Heard. The art and architecture of Russia. Yale, 1983. P. 47.

<sup>117</sup> Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси, г.Юрьев-Польской. М., 1964. С. 155.

вертикали довольно однообразным нанизыванием на мысленную ось симметрии полных ромбов с закругляющимися вверх и вниз ветвями<sup>118</sup>. Вагнер склонен считать древа Георгиевского собора развитием традиций народного, а не городского орнамента<sup>119</sup>. Данному тезису противоречит то обстоятельство, что идентичные по семантике орнаментальные композиции Востока встречаются чаще всего в городском искусстве. В качестве примера можно указать на резьбу деревянных колонн соборной мечети в Хиве, особенно на узоры II стиля по классификации В.Л.Ворониной<sup>120</sup>, датируемые XI—XII вв. Некоторые из них довольно близки по схеме древам Георгиевского собора: в корне они имеют полуромб или «сердце», в стволовой части — полные ромбы и ветви-волуэты с пальметтами на концах сверху.

Эта схема дала начало бесконечно запутанным построениям древовидных систем в растительных орнаментах Египта, Сирии, Средней Азии, Ирана, Азербайджана. Но и их узорное плетение почти всегда можно свести к единой схеме — вертикальному сочетанию усеченных или полных ромбов с «сердцами» со спирально закрученными побегам, а причудливая вязь этих побегов лишь маскирует единообразие общей схемы в каждом из случаев.

Искусство Переднего Востока не знает себе равных по богатству вариантов и тонкости разработки этой системы, резьба Георгиевского собора в этом отношении стоит на втором месте. Она композиционно сложнее и богаче византийских или балканских аналогов, однако без ущерба для ясности узора, и стилистически самостоятельна<sup>121</sup>. Свое высшее развитие в русском искусстве данная схема получила во владими́ро-суздальском декоре. Из общей массы растительных мотивов она не выделялась, это локальное явление, как, впрочем, самобытна и вся владими́ро-суздальская декоративная система. Преобладающая в данной системе древовидная компо-

---

<sup>118</sup> Банк А.В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М.; Л., 1966. Табл. 198.

<sup>119</sup> Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси, г.Юрьев-Польской. М., 1964. С. 100.

<sup>120</sup> См.: Воронина В.Л. Архитектурный орнамент Средней Азии (к вопросу о классификации) // Архитектурное наследство. М., 1980. № 28. С. 183; Воронина В.Л. Конструкции и художественный образ в архитектуре Востока. М., 1977.

<sup>121</sup> Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси, г.Юрьев-Польской. М., 1964. С. 103.

зиция типологически ближе всего к передневносточным параллелям, что не может быть случайностью. В данном случае можно говорить об общности принципов и единстве образных представлений.

Русь, как, впрочем, и вся средневековая Европа, легко усваивала образы и формы восточного искусства, насыщенные древним, но живым содержанием. Почти так же как на Востоке, условное преобразование в орнаменте реальных форм сопровождалось сложными символическими ассоциациями, пусть не столько в спекулятивно-метафизическом, сколько фольклорно-мифологическом плане, пройденном культурами Востока тысячелетия назад. Зато русское их преломление более непосредственно и обращено, прежде всего, к чувству<sup>122</sup>. По мнению Л.А.Лелекова, сухая геометрия абстрактной Вселенной, изображенной в орнаментике ислама, кажется излишне выверенной, ее логика и цельность скорее вызывают к рассудку и слишком близко соседствуют с математикой.

С XI в. русское искусство часто прибегало к использованию самой распространенной древневосточной по происхождению орнаментальной темы — безграничного круговорота жизни и природы, тема вечного возвращения. Выражалась она чередованием плода и цветка, двух фаз растительного цикла, в коллективной психологии Средневековья сравнимого с жизненным циклом. Столь фундаментальный образ передавался чередованием всего лишь двух растительных пальметт — сомкнутой и развернутой. Простейший и самый ранний пример — бордюры, образованные повторением бутона и раскрытого цветка лотоса, в египетском и ассирийском искусстве<sup>123</sup>. На Ближнем Востоке с VII в. развернутую пальметту в теме чередования стало замещать изображение «распахнутых крыльев» — одного из священных восточных символов. В последующие эпохи этот образ как символ вечности строился на использовании самых различных растительных мотивов. Этот тематический извод темы чередования со штрихованными крыльями, окаймляющий сердцевидное древо жизни,

---

<sup>122</sup> См.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Сб. статей. М., 1975. С. 20.

<sup>123</sup> Там же. С. 22.

изображен на иконостасном тягле из Кирилловского историко-художественного музея.

Подобного рода мотивов множество. Можно отметить еще один, характерный тем, что одинаковые пальметты в нем соединяются только между собой, в то время как в других вариантах обычно применяется соединение соседних, зачастую различных по очертаниям пальметт. В данном варианте соединения пальметты одного типа образуют между собой цепочку переплетающихся полуокружностей. Для этого мотива характерно стилистическое единообразие с XI по XVI вв., почти одинаково выглядит он в Сирии, Армении, Грузии и на памятниках зодчества московской школы. Узор сильно формализован, так что внешние контуры пальметты превращаются в правильные круги. Предельной геометрической ясностью этого узора объясняется его традиционная устойчивость, важную роль играет и символизм круга — образа вечности и откровения. На Руси он прослеживается с первой половины XIV в. в орнаментике собора Спаса на Бору. Стоит отметить, что круг здесь выражен не так отчетливо, как на последующих памятниках — Троицком храме и Духовой церкви в Троице-Сергиеве монастыре, Ризположенской церкви Московского Кремля, соборах Ферапонтова и Кирилло-Белозерского монастырей. Уже к XVI в. этот узор становится обычным на московских изразцах<sup>124</sup>. Приведенные варианты темы чередования, темы вечно-го возвращения в русской орнаментике XIV—XVI вв., безусловно, не исчерпывают ее многообразия, но в достаточной мере характеризуют идейную и даже художественную общность с орнаментальным искусством Востока. Важен в данном случае не мотив как таковой или географическая точка его происхождения, поскольку археология всегда может изменить сложившиеся представления, а значение его для времени и общества, в его культурно-историческом контексте.

На этом исторически обусловленном фоне появляются отдельные, менее закономерные явления. Иногда своим появлением они обязаны воле случая, но без них характеристика взаимного переплетения уже сложившихся, вполне самостоятельных культур

---

<sup>124</sup> Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси, г.Юрьев-Польской. М., 1964. С. 70.

была бы неполной. Например, одна из деталей в иконографии излюбленного на Руси сюжета «Чудо Георгия о змие», малозаметная на известной иконе из собрания И.Остроухова, — узкие алые ленточки на ногах коня<sup>125</sup>. Незначительный по своей значимости штрих дает веские основания еще раз подтвердить правоту тех исследователей (К.Тревер, С.Толстова, Д.Т.Раиса), кто на основе общих соображений выводил образ Георгия из восточного культа бога-всадника, в первоисточнике — авестийского космического воителя и змеборца Вртрагны. Образ Вртрагны положил начало целой плеяде популярных раннесредневековых героев Ближнего Востока: в Иране это был Бахрам Гур, в Армении — Вахагн, в Грузии — Вахтанг. Образ победоносного всадника был настолько распространен и любим народами, что ему было отведено место и в христианском пантеоне. Древняя тема змеборства украсилась новыми символическими толкованиями и в своем новом виде способствовала упрочению христианства в сознании масс. Необходимо отметить, что ленточки на ногах коня Георгия или иного всадника, изображение которого носит сакральный характер, были известны не только в русской иконописи, они встречаются в грузинской чеканке XI в. и на византийских тканях. Ленточки-повязки иконы из собрания И.Остроухова находят поразительное сходство с развевающимися лентами на ногах коней Георгия и Феодора Тирона с синайской иконы XII в., изданной К.Вейцманом<sup>126</sup>. Точно такие же священные повязки-кушты изображались на головных уборах сасанидских царей и других персонажей. Отметить такого рода преемственность можно и потому, что сасанидские повязки имели вполне определенный смысл, совместимый с понятием божественности, а повязки архангелов пока не получили удовлетворительного объяснения на собственно христианской почве.

Очень интересен и показателен тот момент, когда символика декора выходит за рамки официальной религиозной идеологии. Это один из аспектов широкой культурно-исторической проблемы XI—XIII вв., связавшей воедино Русь, Закавказье и Средний Восток,

---

<sup>125</sup> См.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Сб. статей. М., 1975. С. 24.

<sup>126</sup> Там же. С. 25.

но, видимо, не затронувшей Ближний. Самые выдающиеся памятники слова этой эпохи — украшение всей мировой литературы — поэмы Фирдоуси, Низами, Руставели и «Слово о полку Игореве» в равной мере чужды нормам и духу ислама и христианства. Их фольклорно-мифологическая основа едина. По мировоззрению все эти поэмы языческие с точки зрения господствовавшей в каждой данной стране религии.

Неудивительно, что общность такого же порядка проступает и в орнаментике. Искусство в согласии с духом времени вторит литературе. Процесс обострения языческих представлений в XII в. протекал примерно на смежных территориях от Аракса и Мавераннахра до Поволжья. В этой же зоне имело место параллельное развитие родственных систем архитектурного декора, отразившее несомненную на том историческом этапе близость мировоззрения и художественных культур. Быть может, данный рецидив есть следствие возрождения каких-то древних связей в этой зоне, восходящих к тому времени, когда Средняя Азия была прямым продолжением Восточной Европы, а центр Евразии выделялся как определенная культурная общность по отношению к Переднему Востоку и Западу.

Русское искусство с XI в. очень часто, как и все средневековое, пользовалось самой распространенной древневосточной по происхождению орнаментальной темой — бесконечного круговорота природы и жизни, так называемой темы вечного возвращения. Сильно стилизованный вариант данного извода представлен в орнаментике Варахши. В нем обращает на себя внимание сердцевидная пальметта с трилистником внутри, т.е. дерево жизни, помещенное в развороте крыльев. Именно эта тема чередования с явными параллельно штрихованными крыльями, обрамляющими сердцевидное дерево жизни, фигурирует на иконостасном тягле из Кирилловского историко-художественного музея. Хотя тябло датируется XVI в. и стилистически, разумеется, бесконечно далеко от варахшинского, на нем видны все до единой детали постсасанидской иконографии, уцелела даже повязка, скрепляющая крылья. Другими словами, весьма специфическая по семантике идейная структура, зашифрованная в этих двух, внешне столь не сходных орнаментальных композициях, абсолютно тождественна в принципе. Ясно, что на Руси ее значение не могло быть известно

во всей полноте восточного символизма, но какое-то общее представление о священном характере такого узора, возможно, еще сохранялось. Узор, скорее всего, был заимствован с привозного изделия более раннего происхождения. Довольно близкий вариант этого же извода украшал, например, арабскую ткань XII в.

При всем различии конкретных условий, господствовавших в Варахше, Мшатте, тулунидском Египте, Армении, Сицилии XII в. и на Руси XIV—XV вв., понимание сущности и функции орнамента всюду было практически тождественным. Он воспринимался как цепь магических знаков, которыми только и могли быть записаны вечные истины.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, отметим наиболее существенные выводы, полученные в процессе работы над монографией. Итак, становление и развитие древнерусской культуры складывалось под влиянием Византии, Западной Европы и Востока при тесном взаимодействии с ними. Древняя Русь восприняла от Золотой Орды элементы политического устройства, а также многие особенности духовной культуры и бытового уклада жизни. Тем не менее, в этот период осуществился новый синтез, в результате чего возникло новое сильное Московское государство.

Инкультурация, т.е. вхождение тюркского этноса в культуру славянского, характеризуется ассимиляцией с тюркским этносом; появлением новых ремесел; массовой миграцией населения; в языке — заимствованием новых слов; становлением русской государственности; системой «делегирования» правительства и т.д.

Тесное взаимодействие России с мусульманским миром начинается еще в XIV в., когда ислам становится официальной религией в Золотой Орде, улусом которой являлась Русь. В силу различных обстоятельств превращение России в полиэтничное и поликонфессиональное государство начинается с завоевания в XVI столетии сначала Казанского, а затем и Астраханского ханств. Этот исторический момент многими исследователями считается отправной точкой формирования Российской империи — государства, ставшего ареной взаимодействия двух крупнейших конфессий современности: христианства (в его восточной модели) и ислама.

На протяжении веков культура татар во всех своих проявлениях была вобрана Россией, и теперь многие исконно татарские слова (едва ли не четверть), предметы быта, ремесленные приемы и многое другое прочно вошли в сознание русского человека. Многовековое сотрудничество мусульман, христиан, людей других вероисповеданий на российской почве способствовало взаимообогащению национальных культур различных народов, формированию этнической и конфессиональной толерантности.

Местоположение Руси между Востоком и Западом, перекрестное влияние на нее различных цивилизаций оказало плодотворное воздействие на духовную жизнь и художественную культуру русского народа. Христианство сообщило мощный импульс культурному

развитию Руси. Но византийское влияние было не источником, а следствием развития древнерусской культуры, оно вызывалось внутренними потребностями древнерусского общества, его готовностью к восприятию достижений византийской культуры. Заимствованные культурные достижения подверглись глубокой трансформации под воздействием местных традиций, были творчески переработаны и стали достоянием самобытной древнерусской культуры. С принятием христианства происходит интенсивный процесс сближения собственных творческих традиций во всех областях культуры. Самобытность культуры Древней Руси обусловлена, в первую очередь, постоянными контактами с культурой мусульманских народов.

Сильно выраженный в восточном христианстве момент пассивной созерцательности уступает место на Руси более эмоциональному и лирическому подходу к религии. Ослабление аскетического начала выразилось в усилении яркости радостных звонких красок, в смягчении ритма линий, в умиленности добрых лиц, в интимизации образа божества.

Наиболее ярко художественные идеалы и устремления древнерусской культуры отразились в монументально-декоративном искусстве, в котором будучи сосредоточением произведений всех видов искусства — архитектуры, станковой и монументальной живописи, многих видов художественного ремесла и искусства книги — древнерусские храмы стали концентрированным выражением высокого уровня художественного развития средневековой Руси. Культура Древней Руси вобрала достижения восточнославянских племен, заимствовала опыт других народов, включая Византию, и кочевых народов, сформировав собственную самобытную и самостоятельную культуру.

В культурном становлении мусульманских народов России распространение и принятие ислама сыграло решающую роль, поскольку это послужило основой консолидации разрозненных тюркоязычных племен. Процесс исламизации тюркоязычных племен Нижнего, а затем и Среднего Поволжья завершился в 922 г., когда ислам был провозглашен официальной религией волжских болгар — населения Волжской Булгарии, государства с центром в городе Булгар, ныне территория республики Татарстан.

В результате сложных этногенетических процессов, происходящих в XIII—XIV вв., тюркские и монгольские племена Золотой

Орды консолидируются, включая в свой состав как более ранних пришельцев-тюрков, так и местное финно-язычное население. Принятие ислама привело к формированию народов, стало этнообразующим фактором. Почти сорок наций и народностей России, исповедующих ислам, являются не пришлыми в России, а живут на своей исторической родине. Российская ветвь исламской цивилизации раскинулась на огромных просторах страны — от Северного Кавказа, Москвы и Поволжья до Урала, Сибири и Дальнего Востока.

В исламском искусстве художественный образ был полисемантичен, предельно обобщен, абстрагирован, существовал более как знак, как орнаментально разукрашенное повествование, нежели как достоверный, конкретно-чувственный, изоморфный феномен. Изображение или отражение реальности происходило в рамках средневекового сознания, отличительной особенностью которого являлась каноничность.

«Мусульманский» канон изобразительности, так называемый халифатский, находился в прямой зависимости от художественного ремесла и имел своей целью сближение норм изобразительности с нормами каллиграфии и орнамента как прикладных искусств. Булгарские мастера сыграли значительную роль в становлении золотоордынского искусства, архитектуры, художественных ремесел. При этом булгарская культура была включена в новую систему эстетических ценностей. Это была новая ступень развития, которая сформировала стилевое направление, нашедшее проявление и в художественном языке, и в образной системе золотоордынского искусства. Памятники архитектуры и искусства Золотой Орды свидетельствуют о развитии художественно-эстетической системы мусульманской культуры и в то же время о собственных творческих достижениях. Поволжские города Золотой Орды выделялись большим количеством монументальных построек, отличавшихся разнообразием строительных материалов, архитектурных форм и декора.

Регион Среднего Поволжья является своеобразным центром мусульманского искусства и архитектуры. Он сложился на исторически уготованной ему почве — наследии болгарского и тюрко-татарского искусства. Стиль и каноны мусульманского искусства, с одной стороны, и этническая традиция, с другой, определили национальную самобытность татарской художественной культуры.

История художественной культуры Руси в ряде случаев обнаруживает на системном уровне черты типологической общности с развитием искусства на Переднем Востоке и в Средней Азии. Помимо общеевропейской зависимости от древних культур Азии, восточное славянство имело с ними свои обособленные связи, что можно наблюдать по эволюции владими́ро-суздальского архитектурного декора. Единство художественного метода Руси и Востока, их одинаковая семантическая структура композиций орнамента, преобладавших в синтезе искусств, космологический символизм которых строился на восточном базисе, дают все основания для определения глубоких, исторически обусловленных связей древнерусской художественной культуры с искусством Азии.

Особенности композиционных построений, связывающие искусство Востока и Руси, заключаются в следующем: нарастающая самостоятельность декора по отношению к архитектуре, переход к «ковровому» построению композиции; сплошное и равноценное покрытие всех фасадов здания; выход символики многих композиций за рамки господствующей религиозной идеологии, их связь с фольклорно-мифологической тематикой; увеличение количества растительных мотивов к XIII в.; перевес смысловой важности системы декора в целом над отдельными ее элементами. Восточное происхождение православного архитектурного символизма — факт исключительного значения для правильной оценки развития древнерусской художественной культуры и характеристики отдельных этапов ее сложения. Именно символизм, выражающий специфику миропонимания, а следовательно, и искусства, роднит восточное христианство с культурами Востока.

Главный вывод проведенного исследования можно сформулировать так: в становлении и формировании русской культуры X—XVII вв. определяющим фактором явилось культурное взаимодействие в ней восточнославянского православного и тюркско-мусульманского элементов. Синтез культурных традиций проявился практически во всех сферах отечественной культуры — в политике, государственном устройстве, языке, повседневности, но наиболее ярко и наглядно он представлен в искусстве. Думается, что детальная разработка отдельных аспектов проблемы, как, впрочем, и темы в целом, может стать предметом дальнейших исследований.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. 1000-летие русской художественной культуры. [Каталог выставки] / Под ред. А.В.Рындиной. М.: Искусство, 1988. Кат. № 81.
2. Аверинцев С.С. Крещение Руси и путь русской культуры. М.: Наука, 1991.
3. Алексеев С.В. Образ, воплотивший слово / Под ред. А.Новикова. СПб.: Сатисъ, 1996.
4. Алпатов М.В. Андрей Рублев. М.: Просвещение, 1969.
5. Алпатов М.В. Древнерусская иконопись. М.: Просвещение, 1984.
6. Алпатов М.В. Этюды по истории русского искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1967. Т. 1.
7. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови: справочное издание. СПб.: Алга-Эко МП, 1993.
8. Алферова Г.В. Русские города XVI—XVII веков. М.: Стройиздат, 1989.
9. Андрей Рублев и его эпоха: Сб. ст. / Под ред. М.В.Алпатова. М.: Искусство, 1971.
10. Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год / Под общ. ред. Д.В.Мухетдинова. Нижний Новгород: Медина, 2007.
11. Ардашев И.А. Развалины Болгар и древние болгары по описанию англичанина Э.П.Турнерелли (с 5-ю снимками с Болгарских развалин). Казань: Типолитография ун-та, 1901.
12. Армур Р. Христианство и ислам: непростая история. М.: Библийско-богословский ин-т Св. апостола Андрея, 2004.
13. Асадуллин Ф.А. Ислам в Москве: из прошлого в будущее // Ислам в России: взгляд из регионов (сер. из 14 книг) / Под ред. А.В.Малашенко. М.: Аспект Пресс, 2007.
14. Асадуллин Ф.А. Ислам и Европа // Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций». М.: Андреевский флаг, 2004.
15. Асадуллин Ф.А. Ислама след в истории Московии // Все об исламе. 2002. № 3. С. 15—27.
16. Афанасьев К.Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М.: Ладамир, 2002.

17. Ахметова Ш.К., Селезнев А.Г. О мусульманско-языческом синкретизме у народов Западной Сибири // Народы Сибири и сопредельных территорий: Межведомств. сб. науч. статей. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. С. 267—270.
18. Ахсанов К.Г. Очерки истории тюркских народов. Древность и средневековье. Казань: Изд-во КГУ, 2003.
19. Базарбаев Ж.Б. Некоторые вопросы модернизации ислама и приспособленческая деятельность духовенства // Вестн. Каракалпакского филиала АН УзССР. 1972. № 2. С. 62—67.
20. Базарбаев Ж.Б. Типология современных верующих мусульман // Философские науки. 1973. № 3. С. 90—98.
21. Банк А.В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1966.
22. Бариев Р.Х. Волжские болгары. История и культура. СПб.: Агат, 2005.
23. Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи М.: Просвещение, 1993.
24. Бартольд В.В. Иран. Исторический обзор. Ташкент: Огни, 1926.
25. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. М.: Изд-во МГТУ, 1992.
26. Бартольд В.В. Культура мусульманства. М.: Вост. лит., 1998.
27. Бартольд В.В. Работы по исторической географии. М.: Вост. лит., 2002.
28. Бартольд В.В. Сочинения: В 9 т. М.: Наука, 1966. Т. VI.
29. Башкиров А.С. Памятники болгаро-татарской культуры на Волге. Казань: Татиздат, 1929.
30. Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М.: Свароч и К, 1997.
31. Березовая Л.Г. История русской культуры: В 2 ч. / Л.Г.Березовая, Н.П.Берлякова. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2002. Ч. 1.
32. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Уныние и опыт церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
33. Библия: книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Московская патриархия, 1988.

34. Биллингтон Д.Х. Лики России. Страдание, надежда и созидание в русской культуре. М.: Логос, 2001.
35. Бобров Ю.Г. Основы иконографии древнерусской живописи. СПб.: Аксиома, 1996.
36. Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство // Труды Гос. Эрмитажа. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1969. Т. 10. С. 142—153.
37. Бородина А.В. История религиозной культуры: основы православной культуры. М.: Покров, 2002.
38. Бояров А. Тайная история татар и Великого переселения народов. М.: Самиздат, 2007.
39. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Изд-во АСТ, 2001.
40. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / Пер. с англ. Н.П.Локман. М.: Алетея, 1999.
41. Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига Плюс, 2001.
42. Буслаев Ф.И. О русской иконе: Общие понятия о русской иконописи. М.: Благовест, 1997.
43. Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси: Юрьев-Польской. М.: Наука, 1964.
44. Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. М.: Искусство, 1993.
45. Валеев Ф.Т. К вопросу об этногенетических и этнокультурных контактах западносибирских татар с татарами Поволжья // Языки и топонимия. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. С. 138—141.
46. Валеев Ф.Х. Древнее искусство Татарии — Казань: Татарск. книжн. изд-во, 1987.
47. Валеев Ф.Х. Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006. (Сер. «Народы и культуры»).
48. Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарстана. Казань: Татарск. книжн. изд-во, 2002.
49. Валеева Д.К. К вопросу о влиянии искусства волжских болгар на искусство народов Поволжья и Приуралья // Вопросы древней истории Волго-Камья. Казань: Татарск. книжн. изд-во, 2002. С. 99—104.

50. Валеева Д.К. Финно-угорские мотивы в искусстве волжских булгар в IX—XII вв // Уваровские чтения. V. Муром: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2003. С. 47—50.
51. Валеева-Сулейманова Г. Генезис декора татарских браслетов с львиными личинами // Древнетюркский мир: история и традиции. Казань: Татарск. книжн. изд-во, 2002. С. 125—134.
52. Валеева-Сулейманова Г. Декоративное искусство Татарстана. Казань: Фэн, 1995.
53. Валеева-Сулейманова Г.Ф. Искусство Казанского ханства: раритеты и методики их изучения // Казанское ханство: Актуальные проблемы исследования. Казань: Татарск. книжн. изд-во, 2002. С. 268—279.
54. Валеева-Сулейманова Г.Ф. К вопросу о генезисе золотоордынских браслетов с зооморфными изображениями // Тюркологический сборник. 2001 (2002). Золотая Орда и ее наследие. М.: Вост. лит., 2002. С. 187—197.
55. Валеева-Сулейманова Г.Ф. Мусульманское искусство татар Среднего Поволжья: Истоки и развитие // Исламское искусство в Волго-Уральском регионе. Казань: Фэн, 2002. С. 27—51.
56. Василенко В.М. Русское прикладное искусство: истоки и становление. М.: Искусство, 1997.
57. Васильев Л.С. История религий Востока: Учеб. пособие для вузов. 4-е изд. М.: Книжный дом «Университет», 1999.
58. Вахид Т. Джем-и мухтасар. Ислам и искусство. Трактат о поэтике. Критический текст / Пер. и прим. Е.А.Бертельса. М.: Вост. лит., 1959.
59. Введение христианства на Руси / Ин-т философии АН СССР; Отв. ред. А.Д.Сухов. М.: Мысль, 1987.
60. Взаимопонимание в диалоге культур: условия успешности: В 2 ч. / Под общ. ред. Л.И.Гришаевой, М.К.Поповой. Воронеж: Воронежск. гос. ун-т, 2004. Ч. 1.
61. Виппер Р.Ю. Иван Грозный. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1944.
62. Волоцкий И. Послание иконописцу. М.: Изобразительное искусство, 1994.
63. Воробьев Н.И., Хисамутдинов Г.М. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н.И.Воробьев, Г.М.Хисамутдинов. М.: Наука, 1967.

64. Воронина В.Л. Конструкции и художественный образ в архитектуре Востока. М.: Стройиздат, 1977.
65. Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М.: Гос. изд. арх. и градостр., 1951.
66. Воронина В.Л. Архитектура Средней Азии XVIII—XIX вв. // Всеобщая история архитектуры: В 12 т. М: Изд-во литературы по строительству, 1969. Т. 8. С. 331—346.
67. Воронина В.Л. Архитектурный орнамент Средней Азии (к вопросу о классификации) // Архитектурное наследство. М.: Искусство, 1980. № 28. С. 183—193.
68. Воронина В.Л. Древняя строительная техника Средней Азии // Архитектурное наследство. М.: Искусство, 1953. № 3. С. 3—36.
69. Восток—Запад: Историко-литературный альманах: 2003—2004. К 85-летию С.Л.Тихвинского / Под ред. акад. В.С.Мясникова. М.: Вост. лит., 2005.
70. Восточные славяне: Языки. История. Культура / Отв. ред. Ю.Н.Караулов. М.: Наука, 1985.
71. Гагемейстер Ю.А. Розыскания о финансах древней России СПб.: При Имп. акад. наук, 1833.
72. Гагемейстер Ю.А. Статистическое обозрение Сибири, составленное по высочайшему Его императорского величества повелению при Сибирском комитете Действительным статским советником Гагемейстером. СПб.: Альфарет, 2009. Ч. 1.
73. Газали А.Х. Возрождение религиозных наук. М.: Вост. лит. РАН, 2007. Т. 1: Первая Четверть о видах поклонения. Ч. 1. Суфийская классика / Пер. с араб. И.Р.Насырова, А.С.Ацаева.
74. Галик М. Литературные взаимосвязи Востока и Запада // Взаимодействие культур Востока и Запада: Сб. статей. М.: Наука, 1991. Вып. 2. С. 68—78.
75. Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А.И.Малеина и А.В.Назаренко; вступ. ст. А.Л.Хорошкевич; под ред. В.Л.Янина. М.: Изд-во МГУ, 1988.
76. Гордеев А.А. История казаков: В 4 т. М.: Страстной бульвар, 1991—1993.
77. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. Киев: АН УССР, Ин-т философии, 1988. С. 193—194.

78. Горюшкин Л.М. Историография Сибири (период капитализма). Новосибирск: Зап.-Сиб. книжн. изд-во, 1979.
79. Горюшкин Л.М. Переселенческое движение и сельское хозяйство Сибири во второй половине XIX — начале XX веков. Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1991. Вып. 1. (Сер. «История, философия, филология»).
80. Горюшкин Л.М., Миненко Н.А. Историография Сибири дооктябрьского периода (конец XVI — начало XX в.). Новосибирск: Зап.-Сиб. книжн. изд-во, 1984.
81. Грач А.Д. Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени // Тюркологический сборник: К 60-летию А.Н.Кононова. М.: Наука, 1966.
82. Греков Б.Д. Киевская Русь. М.: Учпедгиз, 1949.
83. Громько М.М. О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2007.
84. Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600—1258) / Пер. с англ. И.М.Дижур; предисл. В.В.Наумкина. М.: Наука, 1986.
85. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993.
86. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: АСТ, 2004.
87. Дамаскин И. Три слова в защиту иконопочитания / Пер. с греч. А.Бронзова; ред. В.А.Крохи. СПб.: Азбука-классика, 2001.
88. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков. М.: Аспект Пресс, 1998.
89. Даркевич В.П. Византия и Восток // Советская археология. 1991. № 3. М.: Изд-во АН СССР. С. 59—70.
90. Даркевич В.П. Романские элементы в древнерусском искусстве и их переработка // Советская археология. 1968. № 3. М.: Издательство АН СССР. С. 83—95.
91. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
92. Древние славяне и Киевская Русь: Сб. науч. тр. / Отв. ред. П.П.Талочко. Киев: Наукова думка, 1989.
93. Древние тюрки / АН СССР. Ин-т народов Азии. М.: Наука, 1967.
94. Дулуман Е., Глушак А. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты. Симферополь: Таврия, 1988.

95. Дунаев М.М. Своеобразие русской иконописи. Очерки по русской культуре XII—XVII вв. М.: Гончарь, 1995.
96. Забияко А.П. История древнерусской культуры. М.: Интерпракс, 1995.
97. Забылин М. Русский народ: Его обычаи, предания, обряды. М.: Эксмо, 2003.
98. Засыпкин Б.Н. Монументальное искусство Советского Востока. Л.: Изд-во АН СССР, 1931.
99. Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
100. Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1954.
101. Иванов С.Н. Николай Федорович Катанов (Очерк жизни и деятельности). М.: Наука, 1973.
102. Ивлиев С.А. Эволюция сложнотнических систем в условиях межкультурного взаимодействия: на примере Республики Мордовия: Дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2007.
103. Из истории русской культуры: В 4 т. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1: Древняя Русь.
104. Иконников А.В. Тысяча лет русской архитектуры: Развитие традиций. М.: Искусство, 1990.
105. Иконников А.В. Функция, форма, образ в архитектуре. М.: Стройиздат, 1986.
106. Иконникова С.Н. История культурологических теорий. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Питер, 2005.
107. Ильин М.А. Русское шатровое зодчество. М.: Искусство, 1980.
108. Ильина М.В. Памятники архитектуры XIV—XVII веков. М.: Искусство, 1973.
109. Ильина Т.В. Отечественное искусство. М.: Высшая школа, 2003.
110. Иордан М.В. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражении в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
111. Искусство Западной Европы и Византии: Сб. статей. М.: Наука, 1978.

112. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Мастер Лайн, 2002.
113. Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., 16—17 ноября 2000 г. / Под ред. Р.А.Набиева. Казань: Арт-кафе, 2001.
114. История иконописи. Истоки. Традиции. Современность. М.: АРТ—БМБ, 2002.
115. История России с древнейших времен до конца XVII века / Отв. ред. А.Н.Сахаров, А.П.Новосельцев. М.: АСТ, 2000.
116. История Сибири с древнейших времен до наших дней: В 5 т. Л.: Наука, 1968.
117. Исхаков Д.М. О методологических аспектах исследования проблемы становления сибирско-татарской этнической общности // Сибирские татары. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2002. С. 7—17.
118. Исхаков Д.М. О родословной хана Улуг-Мухаммеда // Тюркологический сборник: 2001: Золотая Орда и ее наследие. М.: Вост. лит., 2002. С. 36—74.
119. Исхаков Д.М. Об общности этнической истории волгоуральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и поздnezолотоордынский периоды) // Сибирские татары. М.: Наука, 2001. С. 24—58.
120. Исхаков Д.М. Родословные и эпические произведения как источник изучения истории сословий Улуса Джучи и татарских ханств // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223—1556. Казань: Ин-т истории, 2002. С. 329—353.
121. Исхаков Д.М. Тюрко-татарские государства XV—XVI вв.: Научно-методическое пособие. Казань: Ин-т истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2004.
122. Каган М.С., Хилтухина Е.Т. Проблема «Запад—Восток» в культурологии: взаимодействие художественных культур. М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература», 1994.
123. Каждан А.П. Византийская культура (X—XII вв.). СПб.: Алтейя, 2000.
124. Казаков Е.П. Что написано на перстне? // Казан Утлары. 1983. № 6.
125. Казанское ханство в панораме веков (отражение событий 1552 года в источниках и литературе) // Идель. 2002. № 10—11.

126. Канунова Ф.З. Вопросы историко-культурной концепции Сибири у Г.С.Батенькова (Батеньков как человек фронта) // Американский и сибирский фронт (фактор границы в американской и сибирской истории). Томск: Изд-во ТГУ, 1997. Вып. 3. С. 89—105.

127. Карамзин Н.М. История государства Российского: В 4 кн. Ростов н/Д: Феникс, 1994.

128. Карамзин Н.М. Предание веков: сказания, легенды, рассказы из «Истории государства Российского». М.: Правда, 1988.

129. Каратеев М.Д. Русь и татары // Арабские истории. М.: Современник, 1994. Кн. 1: Русский взгляд. С. 25—30.

130. Кареев Н.И. Общий ход всемирной истории: Очерки главнейших исторических эпох. Пос. Заокский (Тул. обл.): Источник жизни, 1993.

131. Карнович Е.П. Родовые прозвания. Титулы в России. Слияние иноземцев с русскими. М.: БИМПА, 2007.

132. Карпушин И.И. Искусство и религия: Истоки и грани взаимодействия. М.: Педагогика, 1991.

133. Кассин Ю.В. Трансформация способов восприятия чужих культур в процессе культурных контактов (на отечественном материале): Дис. ... канд. культурологии. М.: МГУКИ, 2007.

134. Катанов Н.Ф. Мусульманские легенды. Тексты и переводы // Записки Академии наук. 1894. Т. 25. С. 1—44.

135. Катанов Н.Ф. О предметах украшений татарских женщин // Известия Общества археологии, истории, этнографии. 1908. Т. 23. С. 385—387.

136. Катанов Н.Ф. Отчет о поездке в Восточную Сибирь, Монголию и Северный Китай в 1890 и 1891 гг. // Живая старина. Уч. зап. Казанского ун-та, 1892. С. 111—122, 134—137.

137. Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Записки Императорской Академии наук / Предисл. В.В.Радлова. 1893. Т. XXIII. С. 1—114.

138. Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен // Ученые записки Казанского ун-та. 1894. Кн. 3. С. 186—206.

139. Кирабаев Н.С. О философских основаниях мусульманской культуры // Homo philosophans: Сборник, посвященный 60-летию профессора К.А.Сергеева. СПб.: С.-Петербург. филос. общество, 2002. Сер. «Мыслители». Вып. 12. С. 316—324.

140. Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнoнаучные представления Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 80—88.
141. Ключевский В.О. Русская история. М.: ЭКСМО, 2005.
142. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.
143. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
144. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та. 1956.
145. Ковтун И.В. Изобразительное искусство Северо-Западной Азии в эпоху бронзы: иконография стилей и взаимодействие традиций: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 2005.
146. Козлов Ю.Ф. От князя Рюрика до императора Николая: Страницы правления государством Российским. 2-е изд., перераб. и доп. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1992.
147. Колпакова Г.С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2005.
148. Комков А.А. Влияние византийской духовной культуры на становление древнерусской эстетической мысли и художественной практики: Дис. ... канд. филос. наук. Липецк, 2004.
149. Кондаков И.В. Культурология: история культуры России: Курс лекций. М.: ИКФ Омега-ЛЖ, 2003.
150. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М.: Искусство, 1997.
151. Кондаков Н.П. Доклад о восточно-палестино-сирийском происхождении византийского искусства // Сообщения Имп. православного палестинского общества. СПб., 1892. Т. 3. Вып. 2. С. 144—160.
152. Косач Г.Г. Ближний Восток и арабский мир: к вопросу об основах взаимодействия // Россия на Ближнем Востоке. М.: Ин-т изучения Израиля и Ближнего Востока, 2001.
153. Косач Г.Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М.: Вост. лит., 1998.

154. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М.: Республика, 1992.
155. Кочетков А.Н. Искусство и религия. 2-е изд., доп. М.: Знание, 1984.
156. Круг Г. Мысли об иконе. М.: Православное братство, 1997.
157. Кузьмин А. Падение Перуна: становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия, 1988.
158. Курбатов Г.Л. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л.: Лениздат, 1988.
159. Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М.: Вост. лит., 1994.
160. Лазарев В. Московская школа иконописи. М.: Искусство, 1980.
161. Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси: мозаики и фрески / Ред. Г.И.Вздорнова. М.: Языки русской культуры, 2000.
162. Лазарев В.Н. Искусство Новгорода. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
163. Лазарев В.Н. История византийской живописи. М.: Искусство, 1986.
164. Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. С приложением ст. А.А.Белецкого о греческих надписях на мозаиках. М.: Искусство, 1960.
165. Лазарев В.Н. Русская иконопись: от истоков до начала XVI века / Под ред. Т.В.Моисеевой. М.: Языки русской культуры, 2000.
166. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании / Пер. с фр. М.: Наука, 1967.
167. Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком. Древнерусское искусство. Зарубежные связи: Сб. статей. М.: Просвещение, 1975. С. 3—29.
168. Литаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб.: Алетейя, 2001.
169. Лихачев Д.С. Великая Русь. История и художественная культура X—XVIII вв. М.: Искусство, 1994.
170. Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М.: Современник, 1975.
171. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979.

172. Лихачев Д.С. Раздумья о России. СПб.: Изд-во «Logos», 1999.
173. Лихачев Д.С. Русская культура. М.: Искусство, 2000.
174. Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. М.: Искусство, 1992.
175. Лосский Н.О. Характер русского народа. М.: Издательский совет Русской православной церкви «ДАРЪ», 2005.
176. Лосский Н.О. Характер русского народа. 2-е изд., репринт (в 2 ч.). М.: Ключ, 1990.
177. Любимов Л.Д. Искусство Древней Руси: Книга для чтения. М.: Просвещение, 1981.
178. Майничева А.Ю. О семантике архитектурного образа собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622—1643). Новосибирск: Изд-во ин-та археол. и этногр. СО РАН, 1999. № 3. С. 44—47.
179. Малков Ю.Г. Русь святая: очерки истории православия в России. М.: Правило веры, 2002.
180. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
181. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература: Сб. статей зарубежных ученых. М.: Наука, 1978. С. 46—59.
182. Маслюженко Д.Н. Легитимизация Тюменского ханства во внешнеполитической деятельности Ибрахим-хана (вторая половина XV в.) // Тюркологический сборник: 2007—2008: История и культура тюркских народов России и сопредельных стран / Ред. кол.: С.Г.Кляшторный (пред.), Т.Н.Султанов, В.В.Трепавлов. М.: Вост. лит., 2009. С. 237—257.
183. Маслюженко Д.Н. Этнополитическая история лесостепного Притоболья в средние века.: Монография. Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2008.
184. Махнач В. Могла ли Орда стать православной? // Православная беседа. 2000. № 1. С. 22—25.
185. Мец А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д.Е.Бертельса. М.: ВиМ, 1996.
186. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М.: Прогресс-Культура, 1994. Т. 2. Ч. 1.

187. Митасова С.А. Взаимодействие русской православной культуры и культового искусства: Дис. ... канд. культурологии. Красноярск, 2007.

188. Муратов П.П. Древнерусская живопись. История открытия исследования / Сост., предисл. А.М.Хитрова. М.: Айрис-пресс, 2005.

189. Натанзи М. Аноним Искандера / Пер. В.Г.Тизенгаузена. М.: АН СССР, 1941.

190. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990.

191. Носова Г.А. Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки // Российский этнограф. 1993. № 6. С. 5—25.

192. О жизни православных святых, иконах и праздниках / Сост. О.А.Попова. М.: Русский язык, 1989.

193. О церковной живописи: Сб. статей: В 2 ч. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1998.

194. Ополовников А.В. Русское деревянное зодчество. Гражданское зодчество. М.: Искусство, 1983.

195. Ополовников А.В., Островский Г.С. Русь деревянная: Образы русского деревянного зодчества. М.: Детская лит., 1981.

196. Осетров Е.И. Живая Древняя Русь. М.: Просвещение, 1976.

197. Островский И.В. Аграрная политика царизма в Сибири периода империализма. Новосибирск: Изд-во Новосибирского унта, 1991.

198. Паламарчук П. Деревянные храмы Москвы // Купель. 1998. № 1 (5). С. 10—13.

199. Паламарчук П. Образ креста Господня // Купель. 1998. № 1 (5). С. 15.

200. Перевезенцев С.В. Тайны русской веры. От язычества к империи. М.: Вече, 2001.

201. Петров И.Ф. Прииртышье мое // Прииртышье мое / Сост. И.Ф.Петров. Омск: Изд-во ОмГУ, 1988. С. 50—71.

202. Петров-Стромский В. Тысяча лет русского искусства: история, эстетика, культурология. М.: ТЕРРА, 1999.

203. Пилявский В.И. История русской архитектуры. Л.: Стройиздат, 1984.

204. Платонов С.Ф. Лекции по русской истории: В 2 ч. М.: ВЛАДОС, 1994. Ч. 1.

205. Плетнева С.А. Кочевники Средневековья. М.: Наука, 1982.
206. Плетнева С.А. Печенеги, торки, половцы // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М.: Наука, 1981. С. 213—222.
207. Плугин В.А. Мироззрение Андрея Рублева. М.: Московский ун-т, 1974.
208. Покровский М.Н. Русская история: В 3 т. СПб.: Полигон, 2002.
209. Покровский Н.В. Иллюстрированная энциклопедия христианского искусства. М.: Эксмо, 2008.
210. Покровский, Н.В. Очерки памятников христианского искусства. СПб.: Лига Плюс, 1999.
211. Полубояринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. М.: Наука, 1978.
212. Полюян П.В. Тайна сакральных знаков. URL: <http://www.obretenie.info/txt/polujan/tajna.htm>
213. Пушкарев С.Г. Обзор русской истории (Мир культуры, истории и философии). СПб.: Лань, 1999.
214. Рапов О.М. Русская церковь IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М.: Русская панорама, 1998.
215. Раппопорт П.А. Зодчество Древней Руси. Л.: Наука, 1986.
216. Раппопорт П.А. Русская архитектура на рубеже XVII—XVIII веков. М.: Искусство, 1977.
217. Раушенбах Б.В. О перспективе в древнерусской живописи // Древнерусское искусство. Зарубежные связи: Сб. статей. М.: Просвещение, 1975. С. 58—83.
218. Рашковский Е.Б. «На земле живых»: судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире: Предварительные итоги междисциплинарного проекта. М.: ИМЭМО РАН, 2009. С. 12—24.
219. Рашковский Е.Б. Россия и сопредельный Восток в культурологической перспективе // Pro et contra. М.: Лето, 2000. Т. 5. № 3. С. 141—161.
220. Ремпель Л.И. Изобразительный канон и стилистика формы на Среднем Востоке // Искусство Среднего Востока. М.: Наука, 1978.
221. Роллин А. Христианство и ислам: непростая история. М.: ББИ, 2004

222. Роузентал Ф. Торжество знания. М.: Наука, 1978.
223. Русская художественная культура. М.: Гуманит. изд. центр Владос, 1988.
224. Русские храмы / Ред. группа: Т.Каширина, Т.Евсеева. М.: Мир энциклопедий, 2006.
225. Рыбаков Б.А. Запись о смерти Ярослава Мудрого // Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. М.: Наука, 1984. С. 29—37.
226. Рыбаков Б.А. Мир истории. Начальные века русской истории. М.: Молодая гвардия, 1987.
227. Рыбаков Б.А. Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л.: Аврора, 1971.
228. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1986.
229. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.
230. Савицкий П.Н. Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М.: Наука, 1993. С. 123—130.
231. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М.: Наука, 1978.
232. Салтыков А.А. О пространственных отношениях в византийской и древнерусской живописи // Древнерусское искусство. Зарубежные связи: Сб. статей. М.: Просвещение, 1975. С. 40—57.
233. Сатлыкова Р.К. Из этнической истории татар среднеиртышского региона (конец XVI — начало XX вв.) // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск: Изд-во ОмГУ, 1984. С. 200—112.
234. Севастьянов А.Н. Этнос и нация. М.: Книжный мир, 2008.
235. Седов В.В. Восточные славяне в VI—XIII вв. / Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т. М.: Наука, 1982. Т. 14.
236. Скрынников Р.Г. Крест и корона: Церковь и государство на Руси IX—XVIII вв. СПб.: Искусство-СПБ, 2000.
237. Смирнов А.П. Волжские булгары. М.: Наука, 1951.
238. Смирнов А.П. К вопросу о происхождении татар Поволжья // Происхождение казанских татар. Казань: Татарское книжн. изд-во, 1948. С. 5—26.
239. Смирнов А.П. Очерки по истории волжских булгар // Труды Гос. ист. музея. М.: Наука, 1940. Вып. XI. С. 55—136.

240. Смирнов В. Крест всякой формы есть истинный крест // Наука и религия. 2004. № 4. С. 30—31.

241. Смирнов И.П. Мегаистория. К исторической типологии культуры. М.: Аграф, 2000.

242. Соловьев В.М. Зеркало русской души: Древние традиции народного творчества; Драгоценное состояние: Истоки и нормы русской культуры; Китеж-град: Русская культура в VII—XIV вв. // Русская культура с древнейших времен до наших дней. М.: Белый град, 2004. С. 11—148.

243. Соловьев С.М. История России с древнейших времен: В 29 т. М.: Полярис, 1998. Т. 1.

244. Софронов В.Ю. Кто же ты, Ермак Аленин? // Родина. 1994. № 8. С. 34—38.

245. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: избранные труды. М.: Вост. лит., 1996.

246. Тарабукин Н.М. Смысл иконы. М.: Православное братство, 1999.

247. Татарское декоративное искусство в системе мусульманской культуры // Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения. Казань: Татарское книжн. изд-во, 2000. С. 159—170.

248. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967.

249. Татищев В.Н. История Российская: В 3 т. М.: АСТ, 2003. Т. 1.

250. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Наука, 1986.

251. Томилов Н.А. Проблемы этнической истории (по материалам Западной Сибири). Томск: Изд-во Томск. гос.ун-та, 1993.

252. Томилов Н.А. Сибирские татары // Народы Западной и Средней Сибири: культура и этнические процессы. Новосибирск: Изд-во Новосиб.ун-та, 2002. С. 174—229.

253. Томилов Н.А. Татары Западной Сибири: история и культура // Культура народов России. Новосибирск: Сибирская изд. фирма РАН, 1996.

254. Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX вв. / Ред. д-р ист. наук В.И.Матюшенко. Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 1981.

255. Трофимова Т.А. Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии. М., Л.: АН СССР, 1949.

256. Трубецкой Е. Два мира в древнерусской иконописи (1916) // *Философия русского религиозного искусства XVI—XX вв. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К.Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. Вып. 1. С. 220—246.*

257. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916) // *Философия русского религиозного искусства XVI—XX вв. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К.Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. Вып. 1. С. 195—219.*

258. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе / Под ред. И.П.Картушина. Новосибирск: Сибирь XXI век, 1991.

259. Трубецкой Н.С. Мы и другие // *Россия между Европой и Азией. М.: Прогресс, 1993. С. 80—97.*

260. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М.: Наука, 1993. С. 80—93.*

261. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // *Россия между Европой и Азией. М.: Прогресс, 1993. С. 42—59.*

262. Турсунов А. Восточное культуроведение: очерки основоположений // *Взаимодействие культур Востока и Запада: Сборник статей. М.: Наука, 1991. Вып. 2. С. 5—18.*

263. Уваров А.С. Христианская символика. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2001.

264. Угринович Д.М. Искусство и религия: теоретический очерк М.: Политиздат, 1982.

265. Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М.: Изд-во Московского ун-та, 1973.

266. Философия русского религиозного искусства XVI—XX вв. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К.Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993.

267. Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996.

268. Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: АСТ, 2001.

269. Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси // Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. Л.: Лениздат, 1988.

270. Халиков А.Х. Татарский народ и его предки / Ред. А.В.Гарзавина. Казань: Татарск. книжн. изд-во, 1989.
271. Хара-Даван Э. Чингисхан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII—XIV вв. М.: Элиста, 1991.
272. Хмыров М.Д. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови. СПб., Обертка печ. в тип. А.Бенке, 1870.
273. Холи А. Связи между Нилом и Волгой в XIII—XIV вв. М.: Изд-во вост. лит., 1962.
274. Худошин А. Искусство и православие. М.: Благовесть, 2004.
275. Червонная С.М. Искусство Татари. М.: Искусство, 1987.
276. Черный В.Д. Искусство средневековой Руси. М.: ВЛАДОС, 1997.
277. Чубинашвили Г.Н., Северов Н.П. Пути грузинской архитектуры. Тбилиси: Гостехиздат Грузии, 1936.
278. Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа: Автореф. дис. ... д-ра философ. наук. СПб., 2002.
279. Чумакова Т.В. Православие. М.: Питер, 2007.
280. Шах И. Магия Востока. М.: Локид, Миф, 2000.
281. Шуази О. Всеобщая история архитектуры. М.: Эксмо, 2010.
282. Шуази О. История архитектуры: В 2 т. / Пер. с франц. М.: Изд-во Всесоюз. академии архитектуры, 1935. Т. 1.
283. Шуази О. История архитектуры: В 2 т. / Пер. с франц. М.: Изд-во Всесоюз. академии архитектуры, 1937. Т. 2.
284. Шукуров Ш. О понятии «птица» в искусстве Ирана (к проблеме взаимоотношений домусульманских и мусульманских изображений) // Взаимодействие культур Востока и Запада: Сб. статей. М.: Наука, 1991. Вып. 2. С. 39—52.
285. Шукуров Ш.М. Искусство и тайна. М.: Алетейя, 1999.
286. Шукуров Ш.М. Образ Храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
287. Шукуров Ш.М. Образ человека в искусстве ислама. М.: Едиториал УРСС, 2004.

288. Экономцев И.Н. Православие. Византия. Россия. М.: Христианская лит., 1992.
289. Эпштейн М. Все эссе: В 2 т. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. Т. 1: В России.
290. Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960.
291. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М.: Высш. школа, 1977.
292. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991.
293. Hamilton G. The art and architecture of Russia. Yale University Press: Pelican history of art, 1983.
294. Kepel G. The war for Muslim Minds. Islam and the West. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap press of Harvard University press, 2004.
295. Kokosalakis N. Icons and non-verbal religion in the Orthodox tradition // Social Compas. P. 433—449.
296. Schamiloglu U. The Qarachi Beys of the Later Golden Horde: Notes on the Organization of the Mongol World Empire // Archivum Eurasiae mediiaevi. Columbia University, 1984. P. 283—297.

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 10.07.2014  
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов  
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 8,25  
Тираж 300 экз. Заказ 1539

*Отпечатано в Издательстве  
Нижевартовского государственного университета  
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Дзержинского, 11  
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru*