

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

«ORIENTALISTICA IUVENILE»

Сборник научных статей молодых ученых
Института востоковедения РАН

IV



**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН**

«ORIENTALISTICA IUVENILE»

**Сборник научных статей молодых ученых
Института востоковедения РАН**

IV

Редколлегия:

*В.М. Алтатов, Э.В. Молодякова, А.Д. Васильев,
Т.А. Аникеева, Я.О. Захарьев, К.А. Кожя,
Э.Э. Имамкулиева, Д.А. Марьясис, Н.В. Стапран,
А.А. Бакланов, А.А. Петрова, А.В. Демченко*

Составители выпуска: Т.А. Аникеева, А.Д. Васильев

Рецензенты: д.и.н. И.В. Зайцев, д.и.н. А.Ш. Кадырбаев

Orientalistica Iuvenile. Сборник научных статей молодых ученых Института востоковедения РАН. М., ИВ РАН, 2012. – 196 с. На обложке - рис. тунисского художника З.Тюрки

ISBN 978-5-98604-339-5

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Д.В. Жигульская К вопросу о происхождении алевизма на территории Анатолии в качестве культурно-религиозного и социального явления. Этимология термина.	4
В.В. Прудников Норманны и византийцы: социокультурные тенденции взаимодействия (по византийским источникам конца XI-XII вв.).	12
Д.М. Тимохин Хорезмшах Джалал ад-Дин Манкбурны и сопротивление монгольским завоевателям в 1219 – 1221 гг.	38

ФИЛОЛОГИЯ

А.А. Блинов Арабский язык общения в Интернете.	58
В.А. Тишин К древнетюркской системе родства	86

РЕЛИГИЯ

Р.С. Альпаутов DİTİB (Диянет) – мусульманский партнер в диалоге с властями Федеративной Республике Германия	112
Е.С. Лепехова Взаимодействие буддийских и синтоистских вербальных ритуалов в Древней Японии.	123

ПОЛИТОЛОГИЯ

Л.В. Арунова Валютная интеграция в мире: настоящее и будущее	137
Ж.Б. Жалсапова Направления взаимодействия России с Монголией в военной сфере.	145
Н.М. Жукова Европейский Союз и кипрская проблема	151
Я.О. Захарьев Китайская община Мьянмы, как фактор и объект международных отношений к 2010 гг.	164
Р.В. Казарьян К вопросу об актуальности политики «Солнечного тепла»	171
С.В. Притчин Каспийский диалог: итоги второго и третьего саммитов на высшем уровне в контексте подготовки встречи в Москве	184

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Д.В. Жигульская

К вопросу о происхождении алевизма на территории Анатолии в качестве культурно-религиозного и социального явления. Этимология термина.

Говоря об алевитах Анатолии, необходимо отметить, что работы, касающиеся данной тематики, в отечественном востоковедении практически отсутствуют. Исключением являются сочинения выдающегося советского востоковеда-тюрколога В.А. Гордлевского, а также труд Ю.А. Аверьянова «Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя». Однако вопрос алевизма в сочинениях В.А. Гордлевского разработан лишь отчасти и представляет собой интерес в большей степени в этнографическом плане, что же касается книги Ю.А. Аверьянова, можно с уверенностью констатировать тот факт, что она открыла новую страницу в отечественном востоковедении, осветив многие вопросы и коснувшись проблем, которые ранее ни в коей мере не были разработаны. Вместе с тем, работа Ю.А. Аверьянова больше тяготеет к теологическому и философскому аспекту бекташизма, лишь поверхностно затрагивая алевитскую тематику.

В западном востоковедении эта проблема разработана несколько более подробно. Здесь прежде всего стоит выделить работы Ирен Меликофф и современной немецкой исследовательницы К. Кеель-Бодроги. Что же касается степени освещенности вопроса в современной исторической науке Турции, то в ней традиционно выделяют два периода — до 1990-х гг., и последующий период. Первый период характеризуется совершенным отсутствием работ по данной

тематике, в то время как второй, наоборот, изобилует ими. Казалось бы, этот факт должен был значительно облегчить нам задачу в вопросе освещения алевитской проблематики. Однако необходимо отметить, что значительная часть книг, изданная в Турции и за рубежом после 1990-х гг. и посвященная алевитам, скорее является неким орудием социальной борьбы общин алевитов и людей, борющихся за их права и сочувствующих им, и не имеет никакой научной ценности. Эти многочисленные работы крайне субъективны, и этот факт значительно усложняет подбор качественного научного материала. Среди неоспоримых авторитетов в вопросе изучения алевизма в Турции, безусловно, стоит отметить профессора университета Хаджеттепе Ахмета Йашара Оджака и турецкого политика, написавшего ряд работ, посвященных алевизму, Реха Чамуруглу.

Касаясь проблемы возникновения алевизма на территории Анатолии, на основе изученных нами материалов стоит заметить, что дать ответ на этот вопрос с точностью до столетия не представляется возможным. Здесь важно упомянуть, что появление алевитов на этих территориях мы отождествляем с появлением там туркменских племен кызылбашей (хотя существует мнение, что часть алевитов является потомками древних анатолийских народов, в то время как другая часть — потомки тюркоязычных кочевых племен, которых называют туркменами или юрюками). Так, Ю.А. Аверьянов пишет, что необходимо учитывать две даты: XI-XII вв. — приход части тюркских (огузских и др.) племен в Малую Азию и XV-XVI вв. — апофеоз антиосманской борьбы шиитов в Малой Азии и в Азербайджане. Именно между этими двумя веками происходило становление алевизма в Малой Азии как особого направления, отличного как от сирийского нусайризма, так и от курдского и персидского крайнего шиизма (*ахл-и хакк*, *али-илахи* и другие группы)

[Аверьянов, с. 515]. Действительно, в качестве отправной точки интенсивного распространения «тайных» учений мы принимаем XIII в. — время монгольского нашествия, когда сложилась благоприятная обстановка для формирования различных идеологий, противоречащих «официальному» исламу. А «пиком» распространения инакомыслия можно считать период, последовавший за нашествием Тимура и острой антиосманской борьбы в регионе.

И.П. Петрушевский в своей ставшей классической работе «Ислам в Иране в VII-XV вв.», ссылаясь на В.Ф. Минорского, пишет: «По-видимому, к XV в. относится возникновение крайней шиитской секты, получившей широкое распространение в Иране и сопредельных странах среди азербайджанцев и других тюрков, а также среди персов и курдов. Сами сектанты называли себя ахл-и хакк (ар.-п. “люди истины”). Персы-шииты называли их ’али-илахи (ар.-п., “обожествляющие ‘Али”, “алибожники”)» [Петрушевский, с. 325]. При этом И.П. Петрушевский утверждает, что «секта разделяется на несколько подсект... и в Турции носит местное название кызылбаш» [Там же].

И. Меликофф также отмечает сильное влияние секты ахл-и хакк на формирование турецкого алевизма, указывая на то, что полностью алевизм оформился уже в XVI в. Еще династия Каракуюнлу в начале XV в. поддерживала «гетеродоксное» учение среди туркменских полукочевников. Вера в реинкарнацию, в манифестацию Бога в человеческом обличье, поклонение Али и двенадцати имамам в качестве единой божественной сущности, траур по мученикам Кербелы и культ мученичества были характерны для этого «крайнего» шиитского вероучения и повлияли на сложение «доктрины» кызылбашей, получившей оформление уже в XVI в. [Melikoff, p. 162].

Таким образом, термины «алевизм» и «кызылбашество» мы будем и в дальнейшем приравнивать к одному социальному и культурно-религиозному явлению. Вопрос, когда именно возник термин «алевизм», стал заменять собой, а затем и полностью вытеснил термин «кызылбашество», остается открытым.

Научные подходы к вопросу этимологии термина также противоречивы, а иногда и взаимоисключающи.

В Турции, например, наибольшей популярностью пользуется теория, утверждающая, что происхождение термина «алевизм» связано с именем имама Али. Таким образом, алевиты — это люди, «связанные с пророком Али, происходящие из его рода или следующие указанному им пути» [Zelyut, s. 23]. Любопытно отметить, что вне научной среды в Турции также бытует заведомо ошибочное мнение, согласно которому термин алевизм происходит от слова “alev”, что означает «пламя, язык пламени, огонь» [Турецко-русский словарь, с. 45]. Это заблуждение, вероятно, связано с тем, что зачастую алевизму приписывают многие черты, характерные для иных религий, таких как, например, манихейство, зороастризм или, скажем, шаманизм. Вопрос о влиянии этих верований на формирование философии и культа алевизма, безусловно, имеет научное обоснование и должен обсуждаться детально. Факт влияния неоспорим, однако вопрос происхождения термина совершенно к нему не относится.

Размышляя над этимологией термина «алевизм», мы считаем полезным обратить внимание на сведения, изложенные С.М. Прозоровым, который в своей работе «Ислам как идеологическая система» пишет об общности 'алйавитов и указывает следующее: «'Алйавиты — название общины, которая происходит от прозвища 'Алйа' (букв. вершина горы, выступающая из моря), данного предводителю

'алйавитов Башару аш-Ша'ири (умер примерно 79 бг.). Башшар аш-Ша'ири, торговец ячменем в ал-Куфе, был известен как глава 'алйавитов и пропагандист “крайних” шиитских взглядов. Прозвище можно истолковать как подводный риф, стоящий на пути истинной веры. Источники сообщают, что именно мухаммаситы дали Башару аш-Ша'ири это прозвище за то что он не признавал божественную сущность Мухаммада, считая его лишь рабом и посланником 'Али –истинного Бога в образе алида-хашимита» [Прозоров, с. 288-289]. Неизбежно возникает вопрос, можно ли назвать общность 'алйавитов, описанную С.М. Прозоровым, своеобразным «прародителем» турецких алевитов? Здесь, вероятно, мы сталкиваемся с некой чередой совпадений, а именно созвучие в терминологии (алевиты и 'алйавиты), приверженность к крайнему шиизму, сходство в религиозных взглядах ('алйавиты как и алевиты, признавали отмену предписаний и верили в переселение душ [Там же]). Эти совпадения могут привести нас к ошибочному отождествлению одной группы с другой. Хотя с большой долей вероятности можно утверждать, что деятельность крайних шиитов Аравии (таких, как 'алйавиты) в значительной степени повлияла на философию и догматику этого явления.

Таким образом, проанализировав все вышеизложенные теории, мы приходим к выводу, что понятие *alevi* (тур.) является тюркским аналогом арабско-персидскому *'али-илахи*, или арабскому *алавийат* и несет значение «обожествляющие 'Али», «алибожники». Вместе с тем стоит отметить, что почитание 'Али сочетается у алевитов с *почитанием ахл-и байт* — членов семьи Пророка.

Хотелось бы отметить еще одну важную проблему в изучении данного вопроса — а именно проблему определения алевизма как самостоятельного культурно-религиозного

явления, определения тех рамок, в которых он существует, и самое главное — степень корреляции и сопоставимости с другими явлениями, в некоторых аспектах схожими с ним, такими, как, например, нусайризм и бекташизм и — в меньшей степени — кызылбашество, поскольку, как было отмечено выше, мы воспринимаем их как единое явление.

Что касается нусайритов, то в работах турецких ученых практически повсеместно встречается утверждение, согласно которому, нусайриты — это «арабские алевиты». Если опираться на еще одно довольно распространенное заблуждение, бытующее в турецкой научной среде, согласно которому практически любое направление в шиизме отождествляется с алевизмом только потому что всем им свойственно обожествление 'Али, то, конечно, в какой-то степени оно справедливо. Однако не имеет никакого отношения к научному подходу. Здесь стоит обратить внимание на замечание, сделанное И.П. Петрушевским, согласно которому, «некоторые западноевропейские авторы отождествляли секту ахл-и хакк с нусайрийа. Но после исследований русских ученых это мнение должно быть отвергнуто. То, что объединяет ахл-и хакк и нусайрийа, обожествление 'Али, — общая черта всех крайних шиитских сект (гулат). Но космогония, доктрина и культ у обеих сект далеко не тождественны» [Петрушевский, с. 326].

В отношении бекташизма мы наблюдаем аналогичный подход. В Турции два этих термина употребляются практически как взаимозаменяемые, несмотря на то, что в действительности орден бекташей, основанный в XIV в., являлся суннитским суфийско-дервишским орденом. И на его формирование оказало значительное влияние движение хуруфитов.

И. Меликофф, посвятившая себя изучению истории и культуры бекташи, говоря о бекташизме и алевизме,

указывает на то, что они оба являются двумя главными формами турецкой «народной религии» (*religion populaire*) [Melikoff, p. 24]. Более того, она указывает на то, что «алевизм – всего лишь форма бекташизма» [Ibid., p. 23]. Возможно, это утверждение сделано на основе анализа взаимоотношений алевитов и бекташи в XX в. Ведь известно, что в 1925 г. приказом Ататюрка были распущены все суфийские братства, и к этому моменту относится распад братства бекташий. Ю.А. Аверьянов утверждает, что в настоящее время алевиты составляют большинство среди тех, кто относит себя к бекташи, так как после роспуска суфийских братств в Турции в 1925 г. организованное дервишество пришло в упадок и на первый план выступило клановое алевитское «сектанство» [Аверьянов, с. 81].

Религиозное учение алевитов (кызылбашей) крайне синкретично и складывалось из различных, часто противоречащих друг другу и даже взаимоотрицающих элементов. Таким образом, алевизм по форме и смысловому наполнению напоминает собой причудливую мозаику, сложенную из отдельных элементов ислама, эллинистическо-христианского гностицизма, зороастризма, манихейства, шаманизма и других идеологических систем.

Здесь необходимо отметить, что характер верования любой крайней шиитской секты — синкретический. Безусловно, алевизм в Турции представляет собой региональную форму шиитского ислама крайнего толка.

Вопрос же, который представляет, как нам кажется, наибольшую научную ценность для современной исторической науки, социологии, а также международных отношений — это вопрос определения роли алевизма в современной жизни турецкого общества. Следует принимать во внимание тот факт, что традиционно он несет острый политический характер. Что представляют собой алевиты в

большей степени — культурное явление, религиозную секту, социальное движение или даже самостоятельный этнос? Примечательно, что последний аспект все чаще стал рассматриваться в западном востоковедении, и делаются прогнозы, согласно которым в будущем существует вероятность исчезновения алевитов в качестве религиозной группы и превращения скорее в самостоятельный этнос или этническое образование.

Очевидно, что вопрос алевизма до настоящего момента крайне мало разработан и освещен в научной среде. Вместе с тем его всестороннее и всеобъемлющее исследование несет огромное значение для развития исторических, политических, социальных наук и культуры, а также может применяться в качестве инструмента в решении межэтнических, межконфессиональных и международных проблем.

Библиография

- Аверьянов Ю.А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М., 2011.
- Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. III. М., 1962.
- Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII-XV вв. СПб., 2007.
- Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
- Турецко-русский словарь. М., 1977 .
- Melikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie. Leiden: Brill, 1998.
- Zeylut R.* Anadolu aleviliğinin kültürel kökeni. Türk Aleviliği. Ankara, 2011.

Норманны и византийцы: социокультурные тенденции взаимодействия (по византийским источникам конца XI–XII вв.).

В первой половине XI в. началось активное проникновение норманнов на территорию Византии, которое продолжалось до конца XII столетия. В течение этого почти двухвекового периода норманнам приходилось тесно контактировать с различными социальными группами Византийской империи. Эти контакты не могли пройти бесследно для византийцев, они нашли отражение в исторических сочинениях византийских авторов конца XI–XII вв. В связи с этим интересно выявить и проследить тенденции восприятия норманнов византийскими авторами.

Для византийской принцессы Анны Комнин все связанное с норманнами представляло живой интерес. Они занимают одно из центральных мест в повествовании о деяниях византийского императора Алексея Комнина. Более подробного и точного византийского источника о норманнах не существует. Причины столь значительного внимания со стороны Анны Комнин к этим людям можно объяснить той значительной ролью, которую они играли в истории Византии на протяжении XI–XII в.в. Алексей Комнин, отец Анны Комнин, постоянно в течение своей жизни и на важных этапах своей карьеры сталкивался с норманнами. В 1074 г. он начал свою карьеру с подавления мятежа Руссея де Баллиоля в Малой Азии [Анна Комнин, I, 1-3, с. 57-60]. После того, как он стал императором, в 1081 г. ему пришлось сдерживать натиск норманнов во главе с Робертом Гвискарсом на Балканах [Там же, III, 9, с. 132; V, 7, с. 170; VI, 1, с. 176; VI, 7, с. 187]. А в период первого крестового похода он имел дело с Боэмундом

Тарентским [Там же, X, с. 288–291] и Танкредом [Там же, XI, 3, с. 298]. Сама Анна Комнин родилась в 1084 г., когда ее отец возвращался с победой из Македонии с отрядами норманнов, перешедших на службу Византии в Кастории. Некоторые из них, такие, например, как Петр Алифа, рассказывали византийской принцессе о славных битвах ее отца с герцогом Робертом Гвискарром [Там же, IV, 6, с. 152]. Но не только отец, а очень близкие ей люди могли быть связаны с норманнами узами родства и дружбы. Так, император Михаил VII Дука, был родственником Анны по материнской линии, а его сын Константин был обручен с норманнской принцессой Еленой [Там же, I, 12, с. 77]. Таким образом, сама Анна Комнин могла стать родственницей Роберта Гвискара. Дядя Михаила VII Дуки, кесарь Иоанн Дука, участвовал в походе Руссея на Константинополь и даже был провозглашен Русселем византийским императором [Никифор Вриенний, II, 17, с. 95.]. Муж Анны Комнин Никифор Вриенний, по словам самой Анны Комнин, имел некоторое влияние на Антиохийского князя Боэмунда [Анна Комнин, XIII, 11, с. 363]. Наконец, сама Анна была знакома с Боэмундом, т.к. оставила очень подробное описание внешности норманна, сделанное с натуры [Там же, XIII, 10, с. 362 и сл.].

Помимо «Алексиады» Анны Комнин в качестве дополнительных источников привлекаются «Исторические записки» Никифора Вриенния [Никифор Вриенний], «История» Михаила Атталиата [Michael Attaliota], «Хронография» Михаила Пселла [Михаил Пселл], а также Георгий Кедрин и Иоанн Скилица [Georgius Cedrenus]. Все вышеназванные византийские авторы создавали свои хроники на рубеже XI–XII в.в. В качестве источника по исследованию социокультурных тенденций взаимодействия норманнов и византийцев в XII в. нами используются историческое сочинение Никиты Хониата [Никита Хониат].

Византийские авторы называли норманнов «франками», «кельтами», «латинянами». Под «латинянином» византийцы подразумевали человека с Запада вообще. Под термином «франк» они имели в виду человека, который пришел из «Франкии», т.е. Франции. Термин «кельт» означал для византийца то же самое, что и «франк», с той только разницей, что он был частью античной традиции, которая оказывала сильное влияние на восприятие византийцев, которые использовали названия давно уже не существовавших племен эпохи Римской империи в отношении народов, занимавших территорию расселения древних народов. В основном норманны прибывали в Византию из Южной Италии, где успели обзавестись значительными владениями. Поэтому византийские авторы именовали их «италийцами» [Михаил Пселл, с. 144; Анна Комнин, I, 5, с. 63; Никифор Вриенний, I, с. 45], «сицилийцами» [Никита Хониат, с. 136, 138, 377, 381] и даже «антиохийцами» [Там же].

Основным вопросом в восприятии «инога» для любой культуры является вопрос конфессиональной принадлежности, вопрос веры. Безусловно, норманны воспринимались византийцами как христиане. Раскол церкви на Западную и Восточную, произошедший в 1054 г. по инициативе католической церкви, ничего не изменил в отношении византийцев к норманнам. Их продолжали считать христианами и считали убийство норманнов на войне недостойным византийца поступком. Никифор Вриенний говорит, что норманны Русселя де Баллиоля, «попадая в засаду, они почти все были забираемы в плен живыми. Убивать же их Алексей считал преступным, так как они были христиане» [Никифор Вриенний, II, 20, с. 94]. Анна Комнин считала войну с христианами «несправедливой» [Анна Комнин, I, 12, с. 80]. Византийский император Иоанн Комнин,

по словам Никиты Хониата, питал «крайнее отвращение к войне с христианами» [Никита Хониат, I, с. 50].

Вероятно, следовало бы поставить вопрос о том, какими христианами считали византийцы норманнов? Так, Георгий Кедрин, говоря о предводителе норманнов Жерве Франкопулосе, будто бы он уговаривал своих соплеменников не доверяться мусульманам, ибо они были для них людьми «чужой веры и народа, и уговаривая их, искренне мучился из-за того, что множество христиан может погибнуть» [Georgius Cedrenus, II, p. 618-619], тем самым признавал его благочестивым человеком. В то же время Михаил Атталиат, рассказывая о другом норманнском предводителе — Роберте Криспине, обвинял его в коварстве и вероломстве, за то, что он напал на «отдыхавших от трудов ратных ромеев» в святой для всех христиан праздник Пасхи [Attaliota Michael, p. 123–124]. «Осуждали же его ромеи в вероломстве, за то, что в такой важный и удивительный день, который является праздником праздников [Там же]. В этот день православным надлежит кротко воздерживаться от убийства не то, что христиан, но даже поганых» [Там же]. Однако это совсем не означает, что Михаил Атталиат считал Роберта Криспина плохим христианином, наоборот, свой отрывок посвященный ему, он завершает своего рода извинением со стороны Роберта впервые столкнувшегося с религиозными обычаями византийцев. «Наконец, тронутый их кротостью, явил приличествующее милосердие: раненых по деревьям разместил, заботу о них проявив безупречную» [Там же].

В качестве другого примера, характеризующего восприятие норманнов византийскими авторами, приведем Никиту Хониата, который известен своей ненавистью к «латинянам». В 1185 г. сицилийские норманны вторглись в Византию и захватили Фессалоники. Никита Хониат красноречиво повествует о бесчинствах и ужасах, которые

творили «сицилийцы» в отношении византийского населения во время взятия Фессалоник [Никита Хониат, I, с. 379–380]. В то же время, он говорит о предводителях «сицилийцев», которые, «удержав толпу от убийств, прекратили эти ужасы и положили конец резне» [Там же, с. 381]. Также он говорит о том, что архиепископ Фессалоник Евстафий пользовался уважением предводителей «сицилийцев» и добивался от них распоряжений смягчавших участь византийцев [Там же, с. 391].

Таким образом, византийские авторы считали норманнов христианами, и если не всегда безупречными по сравнению с византийцами, то всегда враждебными в отношении мусульман. Более того, они считали норманнов способных на благочестивые поступки под влиянием византийцев.

Если норманны воспринимались византийскими авторами как христиане, то это не означало, что византийцы считали их равными себе во всем. Так, довольно часто они называли норманнов «варварами».

Какое значение византийские авторы вкладывали в этот термин? Как видно из сочинения Анны Комнин, «варвар» отличался от византийца в первую очередь поведением. Так, «латинянин» Иоанн Итал, не чуждый «эллинской образованности» [Анна Комнин, V, 8 с. 172] (он был учеником Михаила Пселла), по мнению византийской принцессы, вел себя с «варварской дерзостью» [Там же] и «варварской необузданностью» [Там же]. Георгий Кедрин считал Жерве Франкопулоса «варваром», потому что тот был «неспособен обуздать свой гнев, не знал меры в унижениях, не сведущий в том, что о нем думают ромен» [Georgius Cedrenus, II, p. 618]. Ему вторит Анна Комнин, утверждавшая, что византиец «лучше варвара владеет собой и способен до времени не показывать гнева» [Анна Комнин, VII, 9, с. 222 и сл.]. Помимо

этого Анна говорит, что «варвары всегда рады устроить резню и начать войну» [Анна Комнин, IX, 3, с. 251], что «варвары обладают непостоянным нравом и по природе своей неспособны соблюдать договоры» [Анна Комнин, VII, 6, с. 215]. Таким образом, под «варваром» византийцы понимали человека, воспитанного в чуждой для них традиции, который придерживался иной, нежели византийцы, системы ценностей и совершенно не делал попыток к овладению византийской системой ценностей.

Противоположным по значению термину «варвар» являлся термин «ромей», который служил самоназванием византийцев. Термин «Ρωμαί», по мнению Григория Григорьевича Литаврина [Литаврин, с. 206 и сл.], до конца X в. не носил в себе никакого этнического значения. Для этой цели употреблялся термин «ἑλληνας» эллины. Термин «ρωμαί» содержал в себе исключительно конфессиональный и политический смысл. Но это не значило, что любой человек независимо от этнического происхождения, если он был подданным византийского императора и христианином становился «ромеем» в глазах византийцев. В XI–XII вв. для того, чтобы стать в глазах византийцев «ромеем», необходимо было в полной мере «уподобиться по мироощущению греку» [Там же]. В качестве примеров такой метаморфозы Г.Г. Литаврин ссылается на Михаила Атталиата, который повествует о некоем Ливелии, происходившем из Антиохии, говорит, что он предпочел «ассирийскому» воспитанию «ромейское» и стал «ромеем» [Там же]. Правитель Атталии Алдебрандин, родом италиец, по воспитанию и складу ума являлся «ромеем» [Там же].

Стереотипы занимали главное место в оценке «кельтов», когда речь шла о противопоставлении их «ромеям». Никита Хониат, лично переживший падение Константинополя в 1204 г., сравнивает западноевропейских

рыцарей с «диким зверям» [Никита Хониат, I, с. 197], называет их «звероподобными» [Там же], «необразованными и совершенно безграмотными варварами» [Никита Хониат, II, с. 437]. «Латинянин», по его мнению, «человек — по речи чужой для эллинов, с характером корыстолюбивым, очами нескромными, чревом ненасытным, душою раздражительной и суровой, рукой, хватающейся за меч при всяком случае» [Там же, с. 361]. Георгий Кедрин говорит, что когда Жерве Франкопулос узнал о том, что за подвиги на Сицилии его удостоили звания магистра, это «не только не обрадовало его, наоборот, вызвало неприкрытые и разнообразные едкие насмешки» [Georgius Cedrenus, II, p. 616]. Анна Комнин говорила, что «кельты» не желают слушать советы [Анна Комнин, XI, 3, с. 299], то есть не обращают никакого внимания на то, что им говорят. При этом очень «болтливые» [Анна Комнин, XIV, 4, с. 385], «пустословы», «крючкотворы», не обращающие внимания на реакцию своих собеседников [Там же]. Если собеседник пытался возражать, то «вспыльчивые» и «бешеные» кельты хватались за оружие. Для полноты описания надо еще добавить «высокомерие» и «надменность» [Анна Комнин, XI, 12, с. 319], чтобы получить полное представление о том, как чувствовали себя византийцы, общаясь с «кельтами». Вероятно, византийцы описывают нечто им совершенно неизвестное, то, что можно определить как представление о собственной чести. Византийцы, именовавшие себя рабами императора, едва ли могли себе позволить такую роскошь, как понятие о собственной чести и достоинстве, как его понимали западноевропейские рыцари. Идеальными качествами для византийцев считались «сдержанность» в проявлении чувств, «кротость», «мягкость» [Анна Комнин. X,3,-С. 270].

«Природным качеством» всех западноевропейских рыцарей Анна Комнин считает «непостоянство» [Анна

Комнин, X, 11, с. 291]. Смысл этого замечания Анна раскрывает в следующих словах: «... как один и тот же человек то хвастает, что потрясет всю землю, то раболепствует и падает ниц, особенно когда встречает людей более твердого характера» [Анна Комнин, XIII, 10, с. 361].

Традиционному «варварскому» «непостоянству» противопоставляется «непоколебимость» и «твердость» [Анна Комнин, XIII, 7, с. 358] византийцев. «И в самом деле, наряду с другими свойствами племя кельтов отличается своеволием и нежеланием слушать советы; Оно никогда не придерживается ни дисциплины, ни военной науки. Во время боя гнев рычит в них, и все они — рядовые воины и предводители делаются неукротимыми, врываясь во вражескую фалангу. Они неустойчивы, если только их противник хоть немного дрогнет, но если неприятель устроит засады по правилам военной науки и искусно будет с ними бороться, их отвага переходит в другую крайность. В общем, первый натиск кельтов неустойчив, но затем их очень легко одолеть из-за их тяжелого оружия и бешеного, безрассудного нрава» [Анна Комнин, XI, 6, с. 305].

В чем же видела Анна Комнин превосходство византийцев над «храбрыми», «горячими», «быстрыми» [Анна Комнин, X, 5, с. 277], «неустойчивыми в натиске» [Там же, с. 275], но столь «непостоянными» [Там же] «кельтами»? Оно заключалось в традиционных качествах «римлян»: «дисциплине» и «знании военной науки» [Анна Комнин, XI, 6, с. 305]. Никита Хониат осуждает «латинян» за то, что во время боя ими движет «слепая страсть», а не «разумное мужество» [Никита Хониат, II, с. 437]. Он добавляет к списку «ромейских» доблестей, помимо «военного искусства» и «дисциплины», превосходство византийцев в «красноречии и образованности, как людей искусных в словах и не имеющих недостатка в умственных способностях» [Там же, с. 198].

В то же время, византийцы, сравнивая себя с норманнами, приходили к очень неутешительным для себя выводам. Византийский император Алексей Комнин «на опыте знал мужество Роберта и отвагу его огромного войска, в то же время он с горечью видел, какими неискусными и трусливыми были — мне не хочется прибавлять слово войны, потому что эти люди были совершенно необучены и незнакомы с военным делом» [Анна Комнин, V,1, с. 157]. В то время как византийский полководец Аспьет беспечно предается пьянству и наслаждениям, «неутомимый воин» Танкред собирает войско из армян и «кельтов», муштрует его, отправляет в набеги и готовится к осаде городов [Анна Комнин, XII, 2, с. 322-323]. Еще красноречивей бичует византийцев Никита Хониат: «Когда императоры наши с детства воспитываются в праздности, спят приятнее Эндимона, спешат к столу как можно раньше и так далеко уклоняются от естественного порядка вещей, при своем во всех отношениях дурном направлении, что зимой ищут цветы, а весной хотят собирать плоды. Между тем, народ промышляет единственно о купеческих оборотах и торговле и не только не намерены вставать по зову трубы, но не пробуждаются даже на пение птиц, как вообще все, что почивает приятно и не знает никогда войны» [Никита Хониат, II, с. 335-336].

Говоря о Русселе и вожде италийских норманнов Роберте Гвискаре, Анна Комнин считает, что причиной их побед над «ромеями» была «порочность ромеев» [Анна Комнин, I, 10, с. 74]. Никита Хониат говорит, что нападение сицилийских норманнов в 1185 г. было карой Господа за грехи византийцев [Никита Хониат, II, с. 10].

Таким образом, называя норманнов «варварами», византийцы, по всей видимости, воспринимали их как людей, воспитанных в чуждой для византийцев традиции и