

УДК 321.18:32.019.51:295.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2020.30.25>

ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА МАЗДАКІЗМУ: СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ АСПЕКТ

Віктор Мельник

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

У статті здійснено спробу розкрити головні засади політологічного дослідження маздакітського релігійного руху останньої декади V – початку VI ст. нашої ери. Кінцевою метою такої спроби необхідно вважати підготовку комплексної узагальнюючої праці з історії політичних учень Сасанідського Ірану. Роль фону в такій праці, на думку автора, мають відігравати відносини між персидським «царем царів» Кавадом і провідним ересіархом того часу Маздаком. Разом із тим важливо підкреслити, що їх тривала взаємодія, як позитивного, так і негативного спрямування, не лише потребує самостійного монографічного огляду, але також змальовує найважливіший аспект інтелектуальної історії пізньоантичного Ірану – синтез творчих сил Античного Середземномор'я та Стародавньої Персії. У цьому контексті особливої ваги набирає проблема спільності культурної та політичної долі Ірану зі Східною Римською імперією (Візантією). Отже, крізь призму фонового аналізу візантійсько-персидських зв'язків автором послідовно доводиться безперспективність вивчення персидської політичної думки Сасанідської доби поза її системним зіставленням із візантійськими (східноримськими) теоріями, доктринами і концепціями. Особливу увагу автор спрямовує на проблеми «тактисусу» і «системності» в соціально-політичній складовій частині маздакітського руху. Рецепція політичної догматики неоплатонізму, вкупі з агресивним класовим підтекстом, перетворила маздакізм на справжню пам'ятку ірано-візантійської цивілізаційної спільності. Поза маздакітським рухом ознаками такої спільності були: наявність несторіанського Ктесифонського патріархату в Персії, постійна концентрація візантійської політичної опозиції у Ктесифоні, поширення грецької літературної мови в офіційному та приватному діловодстві Сасанідського Ірану. Незважаючи на постійні війни Персії та Візантії (Східної Римської імперії), ці два державні утворення еволюціонували компліментарно. Їх протистояння носило відбиток історичної традиції і було скоріше територіальним, аніж ментальним. На думку автора, так формувались відносини Персії та Середземномор'я з моменту коронації Олександра Македонського «царем Азії» в 330 р. до н. е. Тривале перебування в лоні елліністичної та латинської культури давало про себе знати. Отже, специфіка іранської політичної дійсності насправді не була такою деспотичною, якою ми звикли її вважати зі студентських лав. Приклад релігійно-політичного руху Маздака є яскравим підтвердженням цього твердження.

Ключові слова: маздакізм, зороастризм, Авеста, неоплатонізм, несторіанство, Сасанідський Іран, Східна Римська імперія (Візантія).

Історія Сасанідського Ірану (224–551 рр. н. е.) – найяскравіший елемент у мозаїці політичного розвитку доісламської Персії. На сасанідській добі персидської історії постійно акцентують сучасні іранські дослідники в синтетичних працях, присвячених ідеологічному становленню Ісламської Республіки Іран [17]. Крім того, саме династія Сасанідів підготувала добрий ґрунт для успішного процесу ісламізації Близького Сходу в 632–655 рр. [8, р. 59–79; 19, р. 103–158]. Знання та розуміння головних засад функціонування цієї династії, як наголошував найвидатніший український сходознавець й іраніст А.Ю. Кримський (1871–1942), важливе для правильного осмислення всіх світоглядних

концепцій, які з'являлись і поширювались в епоху пізньої античності у Східному Середземномор'ї та західній частині Євразійського степу [3].

Особливо важливі ідейно-політичні дискусії точились у Новоперсидському царстві на початку VI ст. н. е. Традиційна іранська релігія зороастризму потерпала від притаманної усім навколишнім країнам духовної кризи [7, р. 41–60; 9, р. 447–462]. Хоча до появи ісламу ще залишалось багато часу (понад століття), вогнепоклонство зороастризму, систематизоване в сакральних текстах «Авести» (зороастрійський аналог юдейської Біблії), переживало найгірший період свого розвитку [14, р. 55–70]: падіння моралі, втрата персидським суспільством ціннісних орієнтирів, соціально-економічна деградація персидської етнічної основи Сасанідського Ірану на тлі зростаючої ролі національних меншин. Весь набір ознак і функцій соціально-світоглядної редукції, врешті-решт, знайшов свої ліки століття потому – в ісламському завоюванні 632–655 рр. [11; 18; 19].

Втім, перша спроба соціальної трансформації зороастризму була здійснена місцевими інтелектуальними силами ще в 490–528 рр. Її ключова особливість – спроба пристосування елліністичної філософської спадщини, що традиційно домінує серед вченої спільноти Ірану, до традиціоналістичної кореневої системи послідовників Авести [10, р. 165–196]. Окремі іранські інтелектуали спробували тоді поєднати моральний кодекс Зороастра, візантійську філософію неоплатонізму, юдео-християнські практики Палестини та антагоністичні Нікейському Символу Віри (схваленому Вселенським Собором 325 р.) альтернативи ортодоксальному християнству – монофізитство і несторіанство [3; 5; 16; 17]. Зрозуміло, що така масштабна ментальна праця потребувала свого ініціатора, оскільки жодна культурно-ідеологічна ініціатива в історії людства не здійснюється без жертвовної роботи ентузіастів-одинаків. Інша річ, що такі ентузіасти-одинаки завжди породжуються конкретними умовами часу і потребами локальної спільноти.

Цілих сімнадцять років (506–523 рр.) у внутрішній політиці Персії боролися суперечливі тенденції, детерміновані різноманітним релігійно-філософським системам, що оточували країну з усіх боків (Східна Римська імперія, Аравія, Ефіопія, Індія, Ефталітський Союз, дуалістичний феодалізований Китай) [14, р. 55–70]. Саме внаслідок протистояння різноманітних релігійно-політичних груп, іранський «цар царів» («шахіншах») Кавад (роки правління: 488–496, 499–531) був спочатку позбавлений трону, а потім триумфально відновлений у своїх законних правах. При цьому на другому етапі правління Кавада основними опонентами правлячого шахіншаха стали ті представники персидської еліти, які в 488–496 рр. вважались його головною опорою [13, р. 75–90]. Йдеться про єретичну (щодо традиціоналістичного зороастризму) секту маздакітів.

Маздакізм був заснований «одним із перших історичних соціалістів» – мобедом Маздаком (роки життя: 450–528) [7, р. 41–60].

Історія життя і вчення Маздака символічна. Для прикладу, якщо руйнівна ірано-візантійська війна 502–506 рр. вибухнула рівно за сто років до початку світової катастрофи 602 р., то болісна смерть Маздака в 528 р. сталася рівно за сто років до драматичної загибелі самої Персії. Між цими найважливішими історичними подіями минуло стільки ж часу, як і між 2017 та 1917 рр. або між 2020 і 1920 рр., що, безумовно, свідчить про суттєвий взаємовплив фактів та подій початку VI – початку VII ст. н. е. [4].

Батько Маздака Бамдад був спадковим зороастрійським жерцем («мобедом»). Отже, його син Маздак теж був зобов'язаний стати мобедом від самого моменту народження. Однак близько 490 р. Маздак залишив патріархальний батьківський дім і приєднався до групи «іранських пізньоантичних соціалістів» – жерців і мандрівників, що проповідували засудження аристократії як соціального явища і багатства як грішного матеріалістичного

шляху. Вже близько 491 р. Маздак підготував перші авторські трактати з проблем релігійного обґрунтування цього «нігілістичного» руху [7; 13; 14].

Те, що маздакізм є породженням зороастризму, так само як і несторіанство є наслідком мутації ортодоксального християнства, необхідно визнати незаперечним фактом. Цілком можливо, що активізація несторіанського руху в Сасанідському Ірані (відбувалась протягом 431–499 рр., унаслідок втечі назареїв-несторіан із-під влади східноримських імператорів) сильно впливала на структуру і реформаційний потенціал авестійського зороастризму [2, с. 47, 50–51].

Як і несторіанські мігранти-філософи, що втікали зі Східної Римської імперії, Маздак визнавав онтологічно значущим давній авестійський принцип буттєвого дуалізму – поділ усього суцього на добрий і злий початки. Оскільки релігійна філософія Маздака не цуралась відкритого синкретизму і креативної еkleктики, то його послідовники цілком лояльно поставилися до запроваджені практики широкого використання інтелектуальної спадщини елліна Платона (428–347 рр. до н. е.) – того самого автора безсмертних діалогів, творця теорії ідеальної держави, проклятого в 553 р. рішенням П'ятого Вселенського Константинопольського Собору під головуванням константинопольського патріарха Євтихія (був патріархом у 552–565 і 577–582 рр.) [4; 5; 10; 11].

Проблема впливу візантійського неоплатонізму та несторіанства на філософію Маздака («маздакізм») залишається актуальним науковим питанням [2; 5; 6]. Самому Маздаку варто віддати належне у творчій розробці послідовної світоглядної системи. Так, Вищий Розум у формі Добра, наповнений Порядком, вважався Маздаком Божеством, якому не варто «просто поклонятися». Його треба «прийняти» наполегливою щоденною працею. Ось коротка сутність маздакітського «символу віри» [15, р. 2478–2480].

Платон звертав увагу на наявність єдиного всесвітнього порядку. Маздак своєю чергою проповідував, що порядок і гармонія детермінують розум та фізичні закономірності, виражені категорією «Добро». На протигагу «Добру», навіть усередині фізикоса (природи) знаходяться активні зародки хаосу, які варто вважати «Злом». Отже, згідно з твердженням перса Маздака, який активно посилався на доробок афінянина Платона, добро – це порядок, а зло – це хаос. Сутність хаосу полягає в його одвічній нездатності вигравати. Ніколи хаос, персоніфікований у нечистому образі «диявола» («Аримана»), не буде в змозі перемогти порядок. Ця боротьба прирікає хаос на перманентну поразку через його неконкретність. Хаос завжди у програші, як субстанція із відсутністю чітких цілей, що, однак, функціонує лише за умови наявності достатньої кількості засобів для їхнього досягнення. Тому, внутрішньо відчуваючи екзистенційну вразливість, перебуваючи під впливом Розумності, хаос поступово перетворюється на систему, тотожну так званому «Добру». Важливо, що це твердження є апіоричним у духовній традиції маздакізму. Разом із тим на цьому шляху «перетворення=переродження», хаос забирає надто багато енергії в «таксису» того «Добра», з яким йому доводиться вступати в ментальний двобій. Ось чому завдання усіх «добрих» людей, на думку Маздака, полягало в необхідності негайного «внутрішнього» переходу на бік «Добра» [11, р. 439–450; 13, р. 75–90; 15, р. 2478–2483].

Що ж таке маздакітський «таксис»?

У перекладі з давньогрецької «таксис» – це порядок і стрункий (послідовний) ряд. У розумінні Маздака, «таксис» – це синонім пізнішого європейського поняття «система» (було введено в повсякденний обіг австрійським біологом К.Л. фон Бергаланфі, роки життя: 1901–1972). Справжніми проявами «таксису», згідно з Платоном та Аристотелем, виступають колективізм і соціальність людського буття. Недарма ж Аристотель (385–323 рр.

до н. е.), учень Платона і вчитель «царя Азії» Олександра Македонського, називав людину «соціальною твариною» [2; 4; 9–11].

Важливо, що маздакізму притаманний ідеалістичний інструменталізм філософської антропології. Маздак проповідував тезу: людина створена Вищим Розумом як інструмент Добра в боротьбі проти Зла. Оскільки Добро апіорі перемаже Зло в майбутньому, то людина, наділена інструментальним фізикосом, може стати інструментом як прискорення, так і уповільнення цієї перемоги. Для того, щоб прискорити торжество Добра, що дає просвітлення і розуміння всіх таємниць буття, забезпечуючи людині її повне розчинення у Великій Природі, Маздак пропонував досягати утилітарного порядку в партикулярному (тобто індивідуальному) житті – всіма можливими засобами. У цій тезі вже присутнє найбільш революційне «одкровення» доктрини Маздака: всі люди рівні між собою і не може бути в упорядкованому суспільстві ні рабів, ні панів, ні багатства, ні злиднів. Заради прискорення торжества Добра і власного розчинення в благодатному пізнанні та всеохопному розумінні, всі люди на світі мають відмовитися від рабовласництва та його ключової детермінанти – приватної власності. Маздак активно вживав такі поняття, як «колективізм» чи «солідарність». Він проповідував вічний стан взаємодопомоги – основний елемент ментальної природи людства [11, р. 439–450; 15, р. 2478–2483].

Базовим принципом існування порядку-таксису Маздак вважав вміння організовуватися, самовідтворюватися і, що важливіше, чинити опір. Опір системи зовнішнім подразникам має здійснюватися шляхом репресій проти «невіруючих» (тих, хто відмовляє ідеям всезагальної рівності у праві на тотальне панування), а також за допомогою чергування доброго слова проповіді з вогнем і мечем. Ворогів («шанувальників і adeptів хаосу»), згідно з рекомендаціями Маздака, необхідно не поневолювати чи пригнічувати, а просто вбивати – заради підвищення опірності і міцності таксису [7; 8; 13; 16].

Зв'язки Маздака з молодим правителем Ірану Кавадом допомогли йому зробити окремі філософські принципи загальнообов'язковими законами. При цьому шахіншах Кавад не мав ілюзій щодо релігійного складника маздакітського руху. Його більше цікавили можливості використання маздакізму для дієвого політичного протистояння аристократичній опозиції [13].

В. Лубський пише: «Царя Кавада з маздакітським рухом пов'язували чисто меркантильні інтереси, він розглядав його як засіб приборкання аристократичної знаті, що не переставала робити спроби обмежити царську владу. Також Кавад бажав обмежити духовенство – спільника феодалізованої аристократії. Про сумнівність моральних поглядів царя свідчить те, що він без вагань погодився стратити одного з відданих йому маздакітів – Сявіуша, коли Сявіуш (який допоміг Каваду втекти з в'язниці в період тимчасової перемоги аристократії) почав конфліктувати з тією самою аристократичною знаттю» [1, с. 460].

У 488–496 рр., забезпечивши широку ідеологічну підтримку владі царя царів Кавада, Маздак досяг інституційної вершини в релігійній сфері доісламського Ірану. Маздак став Верховним жерцем Новоперсидського царства і головним офіційним радником шахіншаха. По суті, Маздак посів друге місце в державі після царя царів, зосередивши у своїх руках небувалу в Персії релігійно-політичну владу. З цього моменту відкрилася пора жорстоких переслідувань «ортодоксальних» зороастрійців. Самого себе Маздак проголосив спадкоємцем водночас Зороастра та Ісуса Христа. Крім того, Маздак оголосив, що його реформа є не оновленням зороастризму, а поверненням до первинних витоків зороастрійської філософії [13, р. 75–90].

На початку 490-х рр. з легкої руки царя Кавада маздакізм набрав ознак офіційного соціально-політичного вчення.

По-перше, Маздак змусив Кавада видати указ про роздачу біднякам усього зерна і харчових припасів із царських сховищ, а також примусив оголосити царське розпорядження про обов'язковість надання приватними власниками притулку всім бажаним бездомним і мандрівникам.

По-друге, в 495 р. Кавад оголосив приватну власність на теренах Персії «суспільним надбанням». Де-юре, його рескрипт соціалізував усе майно в державі. Тепер піддані шахіншаха отримували право користуватися будь-яким предметом у межах Ірану «по черзі». Чинovníки мали встановлювати лише порядок черговості – маздакітський «таксис». Це ж стосувалося і земельних ділянок, які були взагалі конфісковані у всіх представників знаті («на користь бідняків»).

По-третє, указом Кавада були розпущені гареми. Аристократам заборонялось вважати жінок своєю власністю. Жінки ставали народним надбанням (на правах «соціалізованого майна»!), але, крім цього, вони також отримували повноцінні права членів іранського суспільства [7; 13; 17–19].

Така смілива соціальна політика, звичайно ж, швидко налаштувала й без того опозиційну аристократію проти Кавада. Врешті-решт, він був повалений, але в 498 р. втік із в'язниці до гунів-ефталітів, де отримав військові гарантії кочівників і підтримку послідовників Маздака. Цікаво, що вчення маздакітів, спрямоване проти приватної власності, зуміло мобілізувати під знамена Кавада великі маси бідних персів і різноплемінної черні, що підняли криваве повстання по всій території Сасанідського Новоперсидського царства [13].

У 496–499 рр. повстанці-маздакіти особливо лютували на територіях перської частини Вірменії та на землях сучасного Азербайджану. Їхня «лють» здебільшого спрямовувалась проти «класового ворога» (феодалів-аристократів), чий маєток маздакіти охоче палили і грабували. Саме біля підніжжя Кавказу маздакітське вчення знайшло військово-політичний оплот і людські резерви, що давало змогу здійснювати «релігійні набіги» аж до Персиди (сучасна південноіранська провінція Фарс) [13; 16; 17].

Об'єднавшись з несторіанськими купцями, що фінансували повстанців мобеда Маздака, а також налагодили контакти з ефталітською ставкою Кавада, маздакіти забезпечили соціальні умови для перемоги кочівницької орди білих гуннів над неорганізованими загонами феодалів-опозиціонерів. Вже в першій половині 499 р. шахіншах Кавад наново запанував у Ктесифоні, надавши патріарший статус несторіанам і багато соціальних пільг маздакітам. Важливий факт – в 499 р. Кавад оголосив про привілеї у наборі на державну службу для несторіан та маздакітів [2; 5; 6; 11].

Сам Маздак у 499 р. був відновлений царською постановою у статусі Верховного жерця Новоперсидського царства. Несторіанізація і маздакізація Персії, в умовах централізації релігійної влади Ктесифонським патріархом несторіан і Верховним жерцем маздакітів, рухалась повним ходом [2; 5; 17]. Саме це перетікання частини царських повноважень в руки мобеда Маздака і стало причиною знищення маздакітського руху.

Вже в 502 р. шахіншах Кавад (499–531) оголосив, що проведена ним у 499 р. реформа передбачала не переваги для маздакізму, а, як і заповідав сам Маздак, мала на меті забезпечити всеохопну «рівність» усіх наявних релігійних груп, учень та конфесій. На цей крок Кавад пішов побоюючись того, що влада Маздака перевищує його власну, а також дослухаючись до порад несторіанських священників (він тоді почав явно схилитися в бік несторіанського християнства), розуміючи необхідність підтримки з боку несторіанського населення Сирії і Месопотамії в розпочатій ірано-візантійській війні 502–506 рр. Вже факт сприяння Кавада у несторіанізації, а не маздакізації, аравійських

кочових племен і арабської династії Лахмідів, свідчить про згасання царських симпатій до вчення Маздака [5; 13, р. 85–90].

У 502–504 рр., розуміючи необхідність мобілізації грамотних офіцерів для війни зі східноримським імператором Анастасієм, Кавад оголосив майнову амністію для середньої аристократії, а також публічно підтримав представників дрібнопомісного перського дворянства у створенні сект, альтернативних маздакізму [5; 13; 16; 17].

Вдача швидко полишала Маздака. Вже після безуспішної кампанії проти Східної Римської імперії (502–506 рр.), шахіншах Кавад пішов на суттєве зближення із середньою і великою аристократією, повертаючи їй землі і роздаючи нагороди і пільги в обмін на клятву вічної служби. Маздакітство поступово зійшло в розряд релігійного культу для жебраків і цар царів, сам його фактично створивши, тепер робив усе, щоб показати рух маздакітів непристижним, презентуючи прибічників Маздака населенню як божевільних фанатиків [18, р. 271–294].

Варто зауважити, що і сам Маздак доклав достатньо зусиль для інституційного занепаду маздакізму. Верховний жрець Персії не знайшов нічого кращого, аніж остаточно радикалізувати своє авторське вчення. Близько 515 р. Маздак запровадив повну заборону на будь-які шлюби для зороастрійців, оголосив усіх дітей у маздакітських громадах не синами і доньками їхніх батьків, а «спільною власністю віруючих». Врешті, Маздак втратив усіх друзів і прихильників серед людей, що володіли хоча б мінімальною власністю, прирікаючи маздакітські общини на жорстку фінансово-економічну ізоляцію [8; 9; 11].

У 525–526 рр. вибухнула чергова грузинська криза, що мала причиною обопільне бажання Кавада I (499–531 рр.) і східноримського імператора Юстина I (518–527 рр.) підпорядкувати грузинські племена. Уже в 526 р. справа дійшла до оголошення війни. На момент, коли т. зв. Іберійська війна (526–532 рр.) вступила в активну фазу (близько 530 р.), маздакітський рух уже був ліквідований Кавадом [5; 12; 16].

Операцією зі знищення маздакітської верхівки командував молодший син шахіншаха Хосров Ануширван (цар царів у 531–579 рр.). Особиста варта Хосрова схопила Маздака разом із найближчими прибічниками і стратила їх, закопавши живцем вниз головою. Змовившись із батьком, Хосров вбив також і старшого брата Кавуса, формального спадкоємця сасанідського престолу, публічного прихильника Маздака, що забезпечував недоторканність керівникам маздакітського руху протягом цілого десятиліття [13; 16; 17].

Загибель Маздака не лише привела до жорстких репресій проти його прибічників, але також підготувала ґрунт для сходження Хосрова Ануширвана на персидський трон. Хосров Ануширван, син Кавада, правив Сасанідським Іраном цілих 48 років (531–579 рр.). Він не тільки зміцнив позиції несторіанської церкви, котра виграла найбільше від внутрішньої боротьби маздакітів та зороастрійців, але й повністю знищив політичний союз гунів-эфталтів на сході Новоперсидського царства. Зрештою Персія відновила східний кордон до р. Амудар'ї, повернула долину р. Інд, здійснила низку кампаній проти індусів, арабів і еменців, зміцнила політичний контроль у сучасному Азербайджані [16; 17].

Важливо, що найголовнішою соціальною опорою влади Хосрова (він особисто вбивав Верховного жерця Маздака у 528 р.!) став новий прошарок іранського суспільства, який з'явився внаслідок маздакітських репресій проти аристократії і повної «соціалізації» усіх малолітніх дітей. Цей прошарок складався із синів і доньок убитих маздакітами персидських дворян. Хосров особисто усиновив сотні дітей і змушував всиновлювати таких дітей всіх своїх придворних чиновників. У результаті, до середини 550-х рр. шахіншах Хосров Ануширван зумів особисто створити ціле покоління активних молодих людей, особисто відданих йому, що сприймали його як батька. Завдяки цьому поколінню «усиновлених», що керувало Іраном аж до початку VII ст., Сасанідський Іран досяг найбільшої слави і політичного розквіту.

Список використаної літератури

1. Історія релігій / Під ред. проф. В. Лубського. Київ : «Тандем», 2002. 640 с.
2. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. Санкт-Петербург : Азбука, 2014. 480 с.
3. Кримський А.Ю. Вибрані сходознавчі праці в 5 томах. Том IV: Іраністика. Київ : Інститут сходознавства НАН України, «Стилос», 2008. 388 с.
4. Мельник В. М. Смена эпох: очерк формирования римско-византийской доктрины международного права (III–VI века). *Аннали юридичної історії*. Том 2. № 1-2. 2018. С. 63–108.
5. Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI–VII вв. / Отв. редактор акад. В.В. Струве. Труды института востоковедения. Москва-Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1946. Т. XLVI. 291 с.
6. Шайо Кристин. Жизнь и духовность восточных православных церквей. Киев : Дух і Літера, 2013. 624 с.
7. Casadio G. Mani versus Mazdak – the Prophet and his King in Pre-Islamic Iran. *Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and Latin America. Religion and Society*. 1993. Vol. 33. Pp. 41–60.
8. Cesmeli Ibrahim. The Doctrines and Rituals of Esoteric Cults of Mazdakism Origin from Early Islamic Period (7th – 9th Centuries). *Art-Sanat*. 2018. Vol. 9. Pp. 59–79.
9. Crone Patricia. Zoroastrian Communism. *Comparative Studies in Society and History*. 1994. Vol. 36. Issue 3. Pp. 447–462.
10. Crone Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. 462 pp.
11. Crone Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 586 pp.
12. Gadjiev Murtazali. Construction Activities of Kavad I in Caucasian Albania. *Iran and the Caucasus*. 2017. Vol. 21. Issue 2. Pp. 121–131.
13. Gil Moshe. King Qubādh and Mazdak. *Journal of Near Eastern Studies*. 2012. Vol. 71. No. 1. Pp. 75–90.
14. Khodadad Rezakhani. Mazdakism, Manichaeism and Zoroastrianism: In Search of Orthodoxy and Heterodoxy in Late Antique Iran. *Iranian Studies*. 2015. Vol. 48. Issue 1. Pp. 55–70.
15. Saboorifar Farhad. Mazdakism and its historical principals. *Quid-Investigacion Ciencia y Tecnologia*. 2017. Issue 1. Pp. 2478–2483.
16. Sauer Eberhard. *Sasanian Persia: Between Rome and the Steppes of Eurasia*. London and New York: Edinburgh University Press, 2017. 336 p.
17. Shirazi Saeed. *A Concise History of Iran: From the early period to the present time*. Los Angeles: Ketab Corp., 2018. 355 p.
18. Timus Mihaela. Breaking the Rules: Considerations on Zoroastrian Terminology Related to the Idea of Heresy. *Numen-International Review for the History of Religions*. 2019. Vol. 66. Issue 2-3. Pp. 271–294.
19. Trompf Garry W. *From Late Antiquity to Neo-Mazdakism. Sufism in the Secret History of Persia*. Oxford: Routledge, 2013. Pp. 103–138.

THEORY AND PRACTICE OF MAZDAKISM: SOCIO-POLITICAL ASPECT**Viktor Melnyk***Taras Shevchenko Kyiv National University,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

The article attempts to reveal the main principles of political science research of the Mazdakit religious movement of the last decade of the 5th – beginning of the 6th centuries AD. The ultimate goal of such an attempt should be considered the preparation of a comprehensive generalizing work on the history of political scholars of Sasanian Iran. The role of the background in such work, according to the author, should play the relationship between the Persian “king of kings” Kavad and the leading heresiarch of the time Mazdak. At the same time, it is important to emphasize that their long-term interaction, both positive and negative, not only requires an independent monographic review but also depicts the most important aspect of the intellectual history of late Iran – the synthesis of creative forces of ancient Mediterranean and ancient Persia. In this context, the problem of the common cultural and political destiny of Iran with the Eastern Roman Empire (Byzantium) is gaining special importance. Thus, through the prism of background analysis of Byzantine-Persian relations, the author consistently proves the thesis of the futility of studying Persian political thought of the Sassanid era outside its systematic comparison with Byzantine (Eastern Roman) theories, doctrines and concepts. The author pays special attention to the problems of “taxis” and “systems” in the socio-political component of the Mazdak movement. The reception of the political dogma of Neoplatonism, coupled with an aggressive class connotation, turned Mazdakism into a veritable monument to the Iranian-Byzantine civilization cooperation. Apart from the Mazdakit movement, the signs of such a commonality were: the presence of the Nestorian Ctesiphon Patriarchate in Persia, the constant concentration of Byzantine political opposition in Ctesiphon, the widespread use of Greek literary language in Sasanian Iran. Despite the constant wars of Persia and Byzantium (Eastern Roman Empire), these two states evolved complementarily. Their confrontation bore the imprint of a historical tradition and was territorial rather than mental. According to the author, this is how the relations between Persia and the Mediterranean were formed since the coronation of Alexander the Great as “King of Asia” in 330 BC. A long stay in the bosom of Hellenistic and Latin culture made itself felt. Thus, the specifics of Iranian political reality were not really as despotic as we used to understand it from the student time. The example of Mazdak’s religious and political movement is a clear confirmation of this statement.

Key words: Mazdakism, Zoroastrianism, Avesta, Neoplatonism, Nestorianism, Sasanian Iran, Eastern Roman Empire (Byzantium).