

**ДУХОВЕНСТВО
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ
НА БЛИЖНЕМ
И СРЕДНЕМ ВОСТОКЕ
В ПЕРИОД ФЕОДАЛИЗМА**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ДУХОВЕНСТВО
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ЖИЗНЬ
НА БЛИЖНЕМ
И СРЕДНЕМ ВОСТОКЕ
В ПЕРИОД ФЕОДАЛИЗМА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1985

БАРТОЛЬДОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

1982

Редакционная коллегия

Г. Ф. Ким, Г. Ф. Гирс, Е. А. Давидович

В сборнике рассматривается комплекс вопросов о месте и роли мусульманского духовенства в социально-экономической и особенно политической жизни общества средневекового Ближнего и Среднего Востока: экономическое положение разных категорий духовенства, источники и размеры их доходов; взаимоотношения разных категорий духовенства с центральной властью и рядовым населением города и деревни; методы влияния духовенства на формирование общественного сознания; место духовенства в системе государственного управления и т. д. Статьи написаны на широкой источниковедческой базе: для исследования привлечены повествовательные, документальные, нумизматические, эпиграфические и этнографические источники.

Д 0400000000-155 12-85
013(02)-85

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1985.

ПРЕДИСЛОВИЕ

1982 год для «Бартольдовских чтений» — постоянной всесоюзной конференции востоковедов-медиевистов — это уже шестая встреча специалистов всех востоковедных центров СССР. «Бартольдовские чтения» были учреждены Институтом востоковедения АН СССР в 1974 г. для разработки и обсуждения наиболее актуальных и наименее изученных проблем истории средневекового Ближнего и Среднего Востока. Каждый год «Бартольдовских чтений» был посвящен какой-либо одной проблеме или ее части, участникам конференции заранее предлагалась программа-вопросник по объявленной теме. Итоги встреч 1974—1981 гг. показали, что эта форма работы, избранная оргкомитетом с самого начала, оказалась весьма плодотворной для концентрации усилий специалистов, она обеспечила при минимальной затрате их времени максимальную отдачу: тематическую близость докладов и подготовленность для эффективного их обсуждения. Поэтому же доклады на «Бартольдовских чтениях», доработанные их авторами после обсуждения, составили не простые, а тематические сборники.

Шестой год «Бартольдовских чтений» посвящен проблеме «Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма» (в рамках объявленной программы-вопросника)¹. В 1982 г. рассматривался комплекс вопросов о месте и роли духовенства в социально-экономической и особенно политической жизни Ближнего и Среднего Востока в период феодализма: материальное положение духовенства разных категорий, источники и размеры доходов, место в социальной стратификации общества; духовенство и центральная власть, причины, определявшие то их союз, то конфронтацию; методы влияния духовенства на политическую жизнь и методы формирования общественного сознания. Изучение этого комплекса вопросов представляется важным не только для характеристики истории средневекового общества, оно может быть полезным для понимания и прогнозирования тех ситуаций на современном Востоке, которые определены духовенством или в которых духовенство играет значительную роль.

Сразу нужно оговорить два момента. Во-первых, перечисленный комплекс вопросов не исчерпывает проблемы, сформулированной как «духовенство и политическая жизнь». Хронологический отрезок времени слишком велик (более тысячелетия), сама проблема слишком многогранна, поэтому оргкомитет «Бартольдовских чтений» счел целесообразным рассмотреть в 1982 г. лишь ее часть (сформулированную, как обычно, в виде вопросника). Однако благодаря этому сборник статей, сформированный из докладов, доработанных после их

¹ Бартольдовские чтения 1982. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. М., 1982, с. 3.

обсуждения, получился по составу материала цельным и компактным. Во-вторых, в советской и зарубежной историографии накоплен уже значительный фонд наблюдений в рамках проблемы «духовенство и политическая жизнь», но эти материалы и наблюдения рассеяны в работах другого профиля или в статьях, посвященных частным вопросам. Монографическим исследованием проблемы «духовенство и политическая жизнь» в рамках всего Ближнего и Среднего Востока и более чем за тысячелетие никто не занимается, да это, вероятно, и невозможно, здесь нужен промежуточный, подготовительный этап накопления, систематизации и более углубленного анализа фактического материала. Предлагаемый вниманию специалистов сборник статей также, естественно, не является монографическим исследованием проблемы, но задачу подготовки к такому исследованию, задачу промежуточного этапа он выполняет². Этой задаче хорошо отвечает и сам факт мобилизации усилий целого коллектива востоковедов-медиевистов для разработки определенных вопросов проблемы, комплексность источниковедения, расширение источниковой базы исторического исследования. Действительно, в статьях сборника использованы рукописные источники разных видов и жанров (повествовательные, документальные, агиографические, поэтические), источники эпиграфические, нумизматические, этнографические. Комплексность источниковедения, одна из задач и уже традиций «Бартольдовских чтений», достигается наиболее легким и продуктивным способом — совместной работой специалистов разного профиля.

Оргкомитет «Бартольдовских чтений» считает целесообразным через некоторое время снова обратиться к проблеме «духовенство и политическая жизнь», еще раз обсудить те же, а также новые вопросы этой проблемы. Хотелось бы надеяться, что предлагаемый сборник — лишь начало планомерного коллективного изучения проблемы.

Редколлегия

² Не потеряла значения и книжка тезисов конференции (см. примеч. 1): несколько докладов по ряду причин не вошли в данный сборник, но их тезисы достаточно информативны.

Т. Айтберов

ИНСТИТУТ ГЛАВНОГО НАСЛЕДСТВЕННОГО КАДИ
(ПЕРВОНАЧАЛЬНО ИМАМА)
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ 'АНДАЛАЛА
КОНЦА XVI — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА

Видный русский кавказовед генерал А. В. Комаров еще во второй половине XIX в. заметил, что в некоторых исторически сложившихся регионах Дагестана (например, в Акуша, Сюрге, Цудахаре и др.) имелись пользующиеся почетом роды, из которых выдвигались, причем пожизненно, местные кадии¹.

В данной статье делается попытка рассмотреть институт главного наследственного кади 'Андалала (один из дагестанских горных округов, занимавший часть территории нынешнего Гунибского района), выросший, как показало исследование, из института главного наследственного имама, которого, однако, местные жители называли, по-видимому, дибиром². Используются следующие источники:

1. Дошедшая в трех списках небольшая анонимная арабоязычная запись³. Старейший из списков и, как оказалось, наименее искаженный по сравнению с первоначальным текстом принадлежит руке выходца из андалальского селения Согратль Мухаммада (он упоминается под 1176/1763 и 1182/1768-69 гг. в качестве мударриса) — сына кади 'Андалала по имени Мухаммад б. кади Ахмад⁴. В данной записи из числа предков этого согратлинца Мухаммада б. кади Мухаммада названы имамы Сатмар (конец XVI в.), его сын Мухаммад (ум. 1036/1626-27)⁵ и сын последнего 'Абд ал-Кадир (ум. 1056/1646-47)⁶. О других же предках Мухаммада б. кади Мухаммада Согратлинского, кадиях 'Андалала во второй половине XVII — первой половине XVIII в.⁷, в названной анонимной записи не сказано ни слова. Следовательно, есть основания думать, что она была составлена при жизни названного выше 'Абд ал-Кадира, т. е. не позднее 1056/1646-47 г., но и, как показано ниже, не ранее 1641 г. По характеру данный исторический источник представляет собой (как следует из приводимого в нем перечня свидетелей) скорее всего акт, включенный (видимо, не полностью)

в текст одного пока еще не изданного нарративного сочинения по истории горного Дагестана.

2. Дошедшее в записи Али Каяева (ум. 1943)⁸, написанное по-арабски «Соглашение андалальских крестьян»⁹. Судя по упоминанию в нем этно-топонима «Андалал», с одной стороны, и общему содержанию «Соглашения» — с другой, данный источник составлен в пределах 40—80-х годов XVII в.

3. «Родословие имамов 'Андалала», созданное в конце XVII в. (еще при жизни 'Арифа б. Шайх-Мустафы, который скончался, как указано в его эпитафии, обнаруженной нами в Согратле, в 1108/1696-97 г.) и дошедшее до нас в списке XIX в., но через андалальского кади первой половины XVIII в. Мухаммада б. кади Ахмада. Источник этот хранится у согратлинца Абдуллы Магомедова.

4. Опубликованный Х.-М. О. Хашаевым в переводе М.-С. Д. Саидова «Свод решений, обязательных для жителей Андалальского округа»¹⁰. Издатель «предположительно» датирует этот памятник XVII в.¹¹. Те факты, однако, что первая часть «Свода» — это названное выше «Соглашение», а во второй его части отсутствуют статьи о взаимоотношениях с «эмирами», приводят нас к заключению, что этот «Свод» (следовательно, и его вторая часть) был составлен, самое раннее, в XVIII в.

5. Андалальская арабоязычная эпитафика, выявленная преимущественно нами.

6. Исторические и родовые предания андалальцев (особенно жителей селения Согратль), собранные и проанализированные М. А. Ахдухановым с помощью А. Е. Криштопы¹².

В XII в. на территории 'Андалала было еще распространено христианство¹³, видимо православного толка, проникшее туда не ранее X в. из соседней Грузии¹⁴. В пределах XIII—XIV вв. население данного региона приняло ислам¹⁵; согласно тексту упомянутой выше записи 40-х годов XVII в., это произошло «без применения силы» со стороны мусульман и «без войны»¹⁶. Мы обращаем на это внимание потому, что данное обстоятельство должно было позволить основной массе андалальских аллодистов сохранить, согласно нормам шариата, право собственности на землю¹⁷.

В раннемусульманский период своей истории 'Андалал назывался Вицху¹⁸ и состоял из 12 авароязычных (Гамсутль, Гуниб, Кегер, Корода, Кудали, Обох, Ругуджа, Салта, Согратль, Хиндах, Хоточ, Чох) и 1 даргиноязычного (Меgeb) селения¹⁹. Необходимо при этом отметить, что некоторые из данных населенных пунктов представляли собой не маленькие деревушки, а (как позволяет думать материал, правда более поздний) большие села, состоявшие из нескольких сотен дворов²⁰. Ко второй половине XVII в. интересующее нас объединение сельских общин, согласно «Истории потомков Мухаммад-хана Казикумухского», сумело расширить свои пределы на север и под-

чинить, как минимум, два крупных авароязычных селения — Гонада и Гоцатль, однако уже в 1682 г. оно лишилось их ²¹.

После принятия ислама жители Вицху стали активными газиями (воителями за ислам) и вошли в качестве отдельного округа (махаллат) в состав мусульманского княжества с центром в горном селении Кумух, правители которого носили титул «шамхал». В знак своего подчиненного положения жители Вицху давали по быку с каждого селения при восшествии на трон нового шамхала ²². С конца XV в. шамхалы передвигаются, однако, из метрополии в предгорья и на равнину нынешнего Дагестана ²³. В результате власть над Кумухом и прилегающими округами шамхалства переходит в определенной мере в руки кумухской знати и ее предводителя — кукравчу (къукравчу), выдвигавшегося из ветви шамхальского рода, которая оставалась в горах — на родине предков ²⁴.

Надо сказать, что процесс исчезновения в горах, в частности в 'Андалале, власти шамхалов не был скоротечным. Например, еще в 1626 г. крупное андалальское селение Чох считалось одним «из городов шамхала» ²⁵ Илдара (1623—1635), сидевшего в равнинном селении Тарки ²⁶. Лишь после кончины в 1641 г. следующего «равнинного» шамхала, Айдимира Эндиреевского, в Кумухе и близлежащих землях исчезают всякие следы шамхальской власти ²⁷. В это-то время (между 1641 и 1056/1646-47 гг.), согласно упомянутой записи (акту), кумухские князья — «эмиры» ²⁸, а также улемы и кади Мухи ад-Дин и «согласились» (вряд ли, конечно, по доброй воле) с тем, что жители Вицху «освобождаются» от названного выше «хараджа» быками. После этого их «селения стали [называться] одним именем — 'Андалал из-за освобождения их от» хараджа ²⁹.

В 1681 г. в Кумухе была смута из-за звания кукравчу. Одним из последствий ее было окончательное падение кумухской власти в 'Андалале и, видимо, на большей части других авароязычных земель, лежавших к югу от реки Аварское Койсу. Это хорошо видно из текста унвана рукописной книги «Чарперди», переписанной неким Казимом в 1118/1706-07 г., как сказано, в андалальском «селении Ругуджа, [входящем] в вилайат Авар» ³⁰, т. е. уже в Аварское княжество (нуцальство) с центром в Хунзахе.

В XVII — первой половине XVIII в., как, видимо, и ранее, андалальское общество с точки зрения дагестанского правосознания состояло из следующих социальных слоев: рабов (лагъ), свободных крестьян (уздэн) и знати, происходившей из шамхальского рода (нуцалчи).

Лаги (в арабоязычных источниках: 'абид; ед. ч. — 'абд) по своему происхождению частично являлись выходцами из местных свободных крестьян (так было еще в первой половине XVII в. и, видимо, ранее) ³¹, частично — пленниками из Закавказья ³². Они принадлежали знати, но, возможно, и некоторым андалальским крестьянам ³³.

Уздени (в арабоязычных источниках: *ахрар*; ед. ч. — *хурр*)³⁴ — основная масса населения 'Андалала. Во второй половине XVII в. — первой половине XVIII в. они составляли гордое свободное сословие; если, например, кто-либо из них объявлял себя нукером знатного человека (*нуцалчи*) или женился на знатной женщине, то его облагали штрафом в 100 овец. Уздени владели аллодами и были объединены в сильный, активный союз, который, например, мог запретить своим членам — под угрозой аннулирования сделки и одновременно штрафа в 300 овец — продажу или передачу недвижимости соседним князьям; если кто-либо из них, защищая интересы союза, убивал эмира — князя, то ему в знак поощрения давали ежегодно по 10 овец и по 100 къяли зерна; если уздень «отдаст свою подопечную замуж за кого-либо из эмиров или женится на женщине из них, то на него — [штраф в] триста баранов»³⁵.

Нуцалчи проникли на территорию 'Андалала из Кумуха не позднее конца XV — начала XVI в.³⁶ Известно, что в XVII в. они обитали в селении Ругуджа, считались потомками некоего Султана, имели рабов и слуг³⁷. В XVIII в. (как, видимо, и ранее) эта андалальская знать владела крупными (конечно, для горного Дагестана) земельными массивами; при судебных разбирательствах один нуцалчи считался равным двум узденям³⁸.

В 'Андалале изучаемого времени было, естественно, и мусульманское духовенство: улемы-факихи, по-аварски «цлаларалчаг/и/г/лалимзаби» (ед. ч. — цлаларевчи/г/лалимчи)³⁹, среди которых можно упомянуть Мухаммада б. 'Али Согратлинского (упом. под 1590 г.), 'Али-Рида Согратлинского (999/1590-91—1087/1676-77), 'Али б. Хаджи Чохского (упом. под 1626 г.), Махмуда Кородинского (упом. под 1067/1656-57 г.), Дамадана б. Йа'куба Меребского (ум. 1724), Мухаммада б. Салмана Кудалинского (упом. под 1113/1701-02 г.), Мухаммада б. Мухаммада Гамсутлинского (упом. под 1114/1702-03 г.) и др.; «святые» подвижники — «шайизаби/будалаъал» (ед. ч. — шайх/будалаъ), среди которых можно назвать, например, Будалаъ-Ахмада Согратлинского (середина XVII в.)⁴⁰, известного по эпиграфике как Шайх-Ахмад; муаззины, помощники кадиев, — «будунзаби» (ед. ч. — будун)⁴¹, муллы кварталных мечетей или мечетей небольших сел — «дибирзаби» (ед. ч. — дибир)⁴²; кади — «къадизаби» (ед. ч. — къади).

В письменных памятниках источники формирования мусульманского духовенства 'Андалала в конце XVI — первой половине XVIII в. почти не упоминаются. Устные материалы помогают установить, что, например, в селении Согратль имелось по меньшей мере три рода («рукъ» — букв. «дом»), из которых вплоть до XX в. выходили улемы, муллы, шейхи, кадии и т. д. Первый из них, Дихайевский (его называли также Кадиевский), вел начало от выходца из лакского селения Шали (по-аварски «Хъилиб») ⁴³ Сатмара б. Дихайа, обосновавшегося в Согратле в конце XVI в. Второй, Жанаевский (к которому

принадлежал, например, упомянутый выше, улем 'Али-Рида Согратлинский), был местного происхождения. Третий, Хаджиевский, происходил в конечном счете от лакца (из Кули-Хос-реха) Амир-Хасана, переселившегося в 'Андалал в XV в.⁴⁴. В социальном отношении (как можно думать на основании, правда, устных материалов) все три названных рода принадлежали к числу узденских⁴⁵.

Более или менее подробные сведения письменных источников о политической системе 'Андалала относятся лишь к 40-м годам XVII в., когда — с согласия кумухских князей, улемов и кади — свободное население Андалальского округа (по-аварски «бо» — «войско») постановило, что отныне во главе его будут стоять имам, раис и блюститель — каййим (по-аварски «къайгим»). Первого будут выдвигать только из обособившихся в Согратле потомков шалинца Сатмара; второго — из нуцалчиев, осевших в Ругуджа потомков Султана; третьего — из жителей Чоха, под которыми подразумеваются, надо полагать, лишь чохские уздени⁴⁶. Суть данной политической системы понять нетрудно (несмотря на то что мы не знаем, как называли по-аварски раиса, а следовательно, не можем более точно понять его функций): она была призвана обеспечить представительство и защиту интересов обоих слоев свободного населения 'Андалала — нуцалчиев и узденей. Мусульманское же духовенство в лице имама было призвано, по-видимому, не допускать резкого преобладания какой-либо из двух групп.

По согратлинским преданиям, при жизни потомка имама Сатмара, известного как «Кудав-къади» (в переводе с аварского «Старший кади»), андалальцы приняли решение, что отныне: кади 'Андалала будет избираться из согратлинцев; секретарь — из жителей селения Корода; уполномоченный (вакил) — из селения Ругуджа; глашатай (магъуш) — из Чоха; посыльный (гел) — из селения Кудали⁴⁷. Этот Кудав-кади, согласно упомянутой выше «Родословной», составленной в конце XVII в., был, однако, сыном Шайх-Ахмада (Будала-Ахмада), сына скончавшегося в 1036/1626-27 г. андалальского имама Мухаммада. Следовательно, Кудав-кади жил примерно в 60—70-е годы XVII в. Это в свою очередь дает основание думать, что андалальская политическая система, установленная в 40-е годы, была несколько усложнена из-за предоставления в ней должностей представителям селений Корода и Кудали. И действительно, в тексте «Свода решений, обязательных для жителей Андалальского округа», который, как уже говорилось, мы датируем временем не ранее XVIII в., наряду с кади и раисом 'Андалала упоминаются магуш (в лакско-даргинской форме «мангъуш») и посыльный⁴⁸. А. В. Комаров, широко привлекавший в своих трудах устный материал XIX в., пишет, что на «общественное управление» 'Андалала «большое влияние» имели кади главного селения Согратль и «некоторое» — старший в роду ругуджинских нуцалчиев и «чауш» (т. е. магуш), назна-

чаемый из чохцев⁴⁹. Вот почему можно полагать, что нововведения 60—70-х годов XVII в. были аннулированы не позднее конца XVIII — начала XIX в. и все стало на свои прежние места.

Трудно предположить, что андалальская политическая система 40-х годов XVII в. могла быть создана на пустом месте в результате единовременного акта. Скорее наоборот: предпосылки для ее возникновения должны были сложиться, как нам кажется, гораздо раньше — по меньшей мере в конце XVI в., когда правитель Кумуха «поставил» в округе Вицху/‘Андалал имамом шалинца Сатмара, а затем его сына Мухаммада⁵⁰. Для того периода, однако, характерной чертой, как можно полагать на основании «Соглашения» 40—80-х годов XVII в., была меньшая роль в обществе свободных крестьян—уздений⁵¹.

Аварская устная традиция хорошо знает андалальского кади (Гандалазули к’ади), но не имама; мало того, как свидетельствует поэтический материал, слово «имам» в аварском языке (в значении «духовный и светский глава мусульман Дагестана») начали активно употреблять вообще лишь с XIX в. Можно было бы, конечно, думать, что в названном выше постановлении андалальцев, принятом в 40-е годы XVII в., термин «имам» выступает как синоним термина «кади», тем более что, как известно, в дагестанских арабоязычных текстах некоторая терминологическая путаница — явление обычное. Здесь, однако, настораживает другое: а) одним из свидетелей данного постановления был кумухский кади Мухи ад-Дин⁵², т. е. в документе употреблены одновременно оба термина — «имам» и «кади»; б) названный в постановлении андалальский имам Мухаммад б. Сатмар в эпиграфике XVII в. фигурирует также лишь как имам; в) в «Родословной» конца XVII в., полностью фиксирующей потомство Сатмара б. Дихайа, титул «кади» имеет только его правнук — сын Шайх-Ахмада, по прозвищу Кудав-кади, относимый нами к 60—70-м годам XVII в.; г) в эпитафии погребенного в Согратле андалальского кади середины — второй половины XVIII в. Мухаммада сказано, что он «сын кади Мухаммада сына кади Ахмада сына кади Мусы сына Пирава (его полное имя Пир-Мухаммад. — Т. А.) сына Шайх-Ахмада сына Мухаммада сына Сатмара сына Дихайа». Приведенные факты, взятые вместе, позволяют думать, что потомки Сатмара, составившие впоследствии Кадиевский род, звание кади получили лишь примерно с 60—70-х годов XVII в., что, как уже отмечалось, соответствует периоду ослабления власти Кумуха над ‘Андалалом.

Это в свою очередь наводит на мысль, что первоначально на всей подчиненной шамхалам территории был только один кади — Кумухский (в конце XIII — начале XIV в. был известен, например, кади Карим, на рубеже XV—XVI вв. — кади ‘Абдар-Рауф, в 80-е годы XVI в. — кади Хасан, а в 1007/1598-99 г. умер кади Мухаммад)⁵³, а в отдельных селах и округах име-

лись лишь муллы, которых аварцы называли «дибир», лакцы — «дивир», даргинцы — «малла». Это подтверждает, например, тот факт, что в XV в. князь 'Али-бек, предлагая жителям Кидеро «добровольно» принять ислам, одновременно сказал, что они должны взять себе «дивира»⁵⁴.

Во второй половине XVI в., после того как шамхалы окончательно обосновались в предгорьях и на равнине, в отдельных исторически сложившихся горных округах появляются — по мере падения власти Кумуха — свои местные кадии. Например, в Акуша (в 1507 г. Акуша еще считалось одним «из [подвластных] селений Кумуха (Гази-Гумука)», в 1598 г. являлось местопребыванием шамхальского вассала Бурунчи и его «30 человек конных»⁵⁵) кадии появляются, судя по всему, в начале XVII в. Первым известным нам кади Акуша был «кади этой эпохи» Хаджи-Махмуд сын Мухаммада, упоминаемый под 1612 г.⁵⁶.

В 'Андалале же нечто подобное произошло позднее — в 60—70-е годы XVII в. и первым кади стал названный выше Кудав-кади б. Шайх-Ахмад, прямой потомок андалальских наследственных имамов конца XVI — первой половины XVII в. Сатмара и Мухаммада. После смерти Кудав-кади звание «кади 'Андалала» перешло, по нашим источникам, к сыну его брата — Мусе (конец XVII в.), затем к сыну Мусы — Ахмаду (рубеж XVII—XVIII вв.), затем к его сыну — Мухаммаду (20—30-е годы XVIII в.), а затем к сыну последнего, которого звали также Мухаммад (середина XVIII в.).

Таким образом, мы видим, что институт наследственного имама 'Андалала, существовавший в конце XVI — первой половине XVII в., к 60—70-м годам XVII в. трансформировался в институт наследственного кади. Следует, однако, отметить, что при всем этом должность андалальского кади считалась, по соградинским преданиям, выборной (конечно, внутри потомства Сатмара б. Дихайа), а выборы проводились якобы раз в три года на поляне «ХЮдоб» представителями всех сельских общин 'Андалала⁵⁷.

Вряд ли стоит думать, что это превращение имамов 'Андалала в кадиев произошло в результате принятого с соблюдением определенных требований юридического акта. Сведений об этом нет. Скорее наоборот: данная трансформация происходила неофициально.

Имамы (с 60—70-х годов XVII в. кадии 'Андалала являлись одновременно имамами) с указанного времени — кадии селения Согратль (суг'гулдерил къади), в котором они проживали. Согласно достоверным письменным источникам, по меньшей мере начиная с XVIII в. и в других крупных селениях 'Андалала имелись уже свои кадии (кади ал-карийат). Одним из них был, например, имам селения Чох кади Халитилав⁵⁸. Появление в 'Андалале этой категории кадиев, восходящих генетически к сельским имамам — дибирам (т. е. к муллам), мы склонны относить к концу XVII в.

В горном Дагестане, где расположен и 'Андалал, до начала XIX в. многие вопросы, относящиеся к государственному и уголовному праву, решались согласно адату (по-аварски «балъ»), и притом специальными судьями (по-аварски «ЧIухIби»). По шариату же (шаргI) разбирались прежде всего дела семейные и наследственные. Естественно, что это была сфера деятельности сельского кади⁵⁹. Вместе с тем известно, что в XVII в. некоторые дагестанские кадии именовались «знатоками местного права (расм) и шариатского»; в XVIII — начале XIX в. отдельные влиятельные кадии могли «по своему усмотрению» изменять «адатные решения»⁶⁰. Данные факты дают нам основание думать, что и в 'Андалале кадии знали местный адат и в какой-то мере участвовали в разборе дел, решаемых на основе адата. Подтверждением этому может служить, по-видимому, текст «Свода решений, обязательных для жителей Андалальского округа», где сказано, что в таком разбираемом по адату деле, как похищение девушки или ее бегство с чужим мужчиной, для мирного урегулирования вопроса участие сельского кади было необходимым⁶¹.

Андалальские сельские кадии являлись нередко и представителями общин во внешних сношениях. Например, в начале XVIII в. упомянутый выше кади Халитилав был в числе чохцев (кади назван в документе первым среди посланцев села; это, возможно, говорит о том, что он был фактическим главой делегации), прибывших к кумухскому правителю, князю Сурхаю Однорукому, для разрешения по адату дел об убийстве, могущих возникнуть между ним и узденями Чоха⁶². Укажем здесь еще на одну (подмеченную уже А. В. Комаровым) функцию кади любого дагестанского (естественно, и андалальского) селения: он исполнял обязанности имама соборной мечети, особенно на пятничном богослужении (по-аварски «рузман/ружмар») ⁶³. Подтверждением древности обычая совмещения функций кади и имама может служить и то, что в дагестанских арабоязычных текстах имамами названы: «кади кадиев» Кумуха конца XVI в. Мухаммад, «кади селения ТантI» Мухаммад (примерно XVII в.) и кади Халитилав Чохский⁶⁴.

В горном Дагестане, в том числе и в 'Андалале, согласно традиции, восходящей по меньшей мере к концу XVIII—XIX вв., сельские кадии получали определенное содержание: с каждого двора, имеющегося в селении, им причиталось по равному количеству зерна⁶⁵. Конкретная же норма обложения колебалась в зависимости от селения. Письменными источниками существование этого порядка зафиксировано в названном регионе с XVII в.⁶⁶ Другой статьей дохода сельских кадиев была плата, получаемая с того или иного общинника за разбор его дел по шариату, а также за проведение похоронных обрядов и церемоний бракосочетания⁶⁷.

Все, что здесь сказано относительно кадиев андалальских сел, в полной мере относится и к кади селения Согратль. По-

следний, однако, как уже говорилось, являлся вместе с тем и главным кади всего 'Андалала. О его функциях доступные нам письменные источники содержат очень мало информации. В упомянутом «Своде решений» говорится лишь то, что андалальский кади (кади ан-нахийат) должен был регулировать тяжбы, возникающие между членами двух разных общин 'Андалала, причем он обладал правом окончательного решения (хукм)⁶⁸. В аварском же фольклоре утверждается, что кади 'Андалала был главным организатором вооруженного отпора, данного политическими объединениями Центрального Дагестана шаху Надиру около селения Мегеб в 1741 г.⁶⁹ Можно предположить поэтому, что андалальский кади занимался также и вопросами внешних сношений своего округа.

О каких-либо официально признанных доходах, связанных с должностью главного кади 'Андалала, в источниках сведений нет. Зато известно об одной привилегии, которой пользовался андалальский кади по меньшей мере в XVIII в.: с андалальца, который посмел бы взять с него «ишкил» (право кредитора на арест имущества любого человека, проживающего в селении, где обитает его должник), брали быка в качестве штрафа. Отметим, однако, что такому же наказанию подвергался и тот, кто брал ишкил с ранса и магуша 'Андалала, а также с «посланца» последнего⁷⁰. Данный факт дает основание заключить, что в политической системе 'Андалала носители общесюзных должностей юридически считались равноправными между собой.

¹ А. В. Комаров. Адагы и судопроизводство по ним.— Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Тифлис, 1868, с. 74.

² М. А. Ахдужанов. Предания с. Согратль как исторический источник. 1976. Рукопись.

³ Рукописный фонд ИИЯЛ (далее — РФ), ф. 14, № 218, л. 196—20а; ф. 16, № 2643; № 2646, л. 156—16а.

⁴ РФ, ф. 14, № 218, л. 20а.

⁵ В селении Согратль стояло до 1877 г. его надгробие с арабской надписью: «Имам, великий ученый, объявший науки, аргумент для ученых [из мира] ислама. Мухаммад б. Сатмар б. Дихай, умер в 1036 (1626—27) году». Копия текста этой эпитафии была обнаружена М. Г. Нурмагомедовым у согратлинца М. Шабанилава.

⁶ Дата смерти этого Абд ал-Кадира и имя его отца переписаны нами с его надгробия, стоящего в Согратле.

⁷ Они перечислены в эпитафии, вырезанной, видимо, на его надгробии, стоящем в Согратле.

⁸ Дагестанский историк, знаток восточных языков и крупный собиратель исторического материала.

⁹ РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 30—32. Не совсем полный и научный перевод этого «Соглашения» опубликован Х.-М. О. Хашаевым в его работе «Общественный строй Дагестана в XIX веке» (М., 1961, с. 152).

¹⁰ Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX вв. Архивные материалы. Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. М., 1965, с. 62—70.

¹¹ Там же, с. 66.

¹² М. А. Ахдужанов. Предания с. Согратль...

¹³ Д. М. Атаев. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1963, с. 205, 206. Однако этот автор, как видно, не исключает сохранения

христианством своих позиций на территории 'Андалала до XIV—XV вв. (там же, с. 206).

¹⁴ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963, с. 134, 136, 203, 219; Д. М. Атаев. Нагорный Дагестан..., с. 203, 209; Г. Г. Гамбашидзе. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа.— II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тб., 1977, с. 13—16.

¹⁵ В андалальском селении Корода имеется надпись на камне, выполненная почерком насх с элементами куфи на аварском языке, датируемая XIII—XIV вв. В селении Мегеб стоит надгробие 'Умара б. Иахьи, скончавшегося в 902/1496-97 г.

¹⁶ РФ, ф. 14, № 218, л. 196.

¹⁷ И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 160, 161.

¹⁸ РФ, ф. 14, № 218, л. 196; А. В. Комаров. Списки населенных мест Дагестанской области.— Сборник статистических сведений о Кавказе. Т. 1, Тифлис, 1869, с. 57.

¹⁹ РФ, ф. 14, № 218, л. 196.

²⁰ А. В. Комаров. Списки..., с. 56—58; Е. И. Козубский. Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895, с. 216—221; Х.-М. О. Хашаев. Общественный строй..., с. 16—17. Во многих горных районах население, как известно, достигнув определенного количественного уровня, фактически перестает расти прежде всего из-за ограниченного размера угодий. Поэтому, когда речь идет о таком издавна густо населенном регионе, как горный Дагестан, вполне допустимо думать, что количество населения, зафиксированное там в XIX в., в целом было не намного меньше населения XIII—XIV вв.

²¹ РФ, ф. 16, № 2646, л. 136—146.

²² РФ, ф. 14, № 218, л. 196; Р. Магомедов. Легенды и факты о Дагестане. Махачкала, 1969, с. 53—55.

²³ Р. М. Магомедов. История Дагестана. Махачкала, 1961, с. 128, 129; Т. М. Айтберов. «Родословная Сурхай б. Гирайа азикумухского» как источник по истории Дагестана.— «Бартольдовские чтения 1981. Год пятый. Тезисы докладов и сообщений». М., 1981, с. 6, 7.

²⁴ Т. М. Айтберов. «Родословная...», с. 6, 7.

²⁵ Это указано в дипломе, выданном в 1629 г. египетским ученым 'Али ан-Набтити некоему 'Али б. Хаджи б. 'Абд ал-Кариму из селения Чох (документ хранится у махачкалинца М.-С. Саидова).

²⁶ Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1. М., 1969, с. 213.

²⁷ М.-С. К. Умаханов. Взаимоотношения феодальных владений и освободительная борьба народов Дагестана в XVII веке. Махачкала, 1973, с. 62—65.

²⁸ Кумухцы называли своих князей — «эмиров», как сообщил нам лингвист-кавказовед И. Х. Абдуллаев, словом «симирдал/цимирдал» (ед. ч.— цумучу).

²⁹ К сожалению, этимология слова «Андалал» (Гандалал) до сих пор научно не установлена.

³⁰ Мы получили эту запись от М. Г. Нурмагомедова, который переписал ее в селении Салта Гунибского района Дагестанской АССР из материалов, собранных в прошлом веке известным салтинским улемом по имени 'Али-Хаджи.

³¹ Такой вывод позволяет сделать текст «Соглашения андалальских крестьян» 40—80-х годов XVII в., где в одной из статей говорится: «Если какой-либо мужчина из нашего селения» скажет, что «я раб ('абд) знатного человека (нуцалчи) <...> то на него [налагается штраф в] сто овец» (РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 32). Отметим также, что в XVII в. вблизи 'Андалала, в Аварском княжестве, правители имели право при определенных обстоятельствах продавать свободных крестьян в рабство (Т. М. Айтберов. Дагестанские документы XV—XVII вв.— ППВ. Ежегодник 1975. М., 1982, с. 10—11).

³² М. А. Ахдуханов. Предания..., с. 57, 58.

- ³³ РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 32; М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 33, 57, 58.
- ³⁴ Памятники..., с. 64, 68.
- ³⁵ РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 30, 31.
- ³⁶ Самое раннее свидетельство их пребывания на территории 'Андалала — это надгробие «шамхальского стиля» из селения Ругуджа, датируемое, как справедливо считает А. Р. Шихсаидов, концом XV — началом XVI в. О надгробии см. П. М. Дебиров. Резьба по камню в Дагестане. М., 1966, с. 54, 175. Отметим, однако, что сам П. М. Дебиров относит данный памятник к XV в.
- ³⁷ РФ, ф. 14, № 218, л. 196—20а; ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 32.
- ³⁸ Феодалные отношения в Дагестане. XIX — начало XX в. Архивные материалы. Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. М., 1969, с. 293—295.
- ³⁹ «Цаларавчи» в переводе с аварского означает «обучившийся человек».
- ⁴⁰ М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 53. Пик Столетия, расположенный в Гунибском районе Дагестанской АССР, в прошлом назывался Будаля-Ахматил рукъальбухъ (Около домика Будаля-Ахмада) (там же).
- ⁴¹ Термин «будун» известен в Дагестане, самое позднее, с XVI в. (РФ, ф. 14, № 336).
- ⁴² М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 23. Термин «дибир» (в лакской форме «дивир») зафиксирован в Дагестане с XV в. (Т. М. Айтберов. Дагестанские документы..., с. 5, 6).
- ⁴³ Расположено в Чародинском районе Дагестанской АССР.
- ⁴⁴ М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 40, 41, 49, 52—56.
- ⁴⁵ Там же, с. 49, 52—56, 58.
- ⁴⁶ РФ, ф. 14, № 218, с. 196—20а.
- ⁴⁷ М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 76.
- ⁴⁸ Памятники..., с. 65, 69. Термин «магуш/мангуш» известен в Дагестане, самое позднее, с XVI в. (РФ, ф. 14, № 2083).
- ⁴⁹ А. В. Комаров. Списки..., с. 57, 58.
- ⁵⁰ РФ, ф. 14, № 218, л. 196.
- ⁵¹ РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 30—32.
- ⁵² В архиве А. Каяева хранится «Список кумухских кадиев», начинающийся с Мухи ад-Дина (жившего, по моим расчетам, примерно в середине XV в.), а кончающийся, по-видимому, тем Мухи ад-Дином, который зафиксирован в упомянутом постановлении жителей 'Андалала.
- ⁵³ А. Р. Шихсаидов. Новые эпиграфические памятники. — Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1978—1979 гг. (Тезисы докладов). Махачкала, 1980, с. 41; РФ, ф. 14, № 2083, 2177; Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники..., с. 154, 210.
- ⁵⁴ Т. М. Айтберов. Дагестанские документы..., с. 5—7.
- ⁵⁵ РФ, ф. 14, № 3; С. Белокуров. Сношения России с Кавказом. М., 1889, с. 293.
- ⁵⁶ РФ, ф. 14, № 783.
- ⁵⁷ М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 24—54. Интересно, что в селении Нижние Мулебки (ныне расположено в Сергокалинском районе Дагестанской АССР), входившем в союз Каба-Дарго, кади выбирали также на три года (см. Б. Алиев. Каба-Дарго в XVIII—XIX вв. Махачкала, 1972, с. 166).
- ⁵⁸ Памятники..., с. 65, 70; РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 60.
- ⁵⁹ А. В. Комаров. Адаты..., с. 5, 7, 73, 75.
- ⁶⁰ РФ, ф. 1, оп. 1, д. 426, л. 69; Памятники..., с. 14.
- ⁶¹ Памятники..., с. 65, 70.
- ⁶² РФ, ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 60.
- ⁶³ А. В. Комаров. Адаты..., с. 75.
- ⁶⁴ Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники..., с. 154; РФ, ф. 14, № 312; ф. 25, оп. 1, д. 1679, л. 60.
- ⁶⁵ А. В. Комаров. Адаты, с. 75; Б. Г. Алиев. Каба-Дарго, с. 168, 169.
- ⁶⁶ Т. М. Айтберов. Дагестанские документы... с. 11.
- ⁶⁷ А. В. Комаров. Адаты..., с. 75.
- ⁶⁸ Памятники..., с. 63, 68.
- ⁶⁹ М. А. Ахдужанов. Предания..., с. 53, 54.
- ⁷⁰ Памятники..., с. 65, 69.

Б. А. Ахмедов

РОЛЬ ДЖУЙБАРСКИХ ХОДЖЕЙ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СРЕДНЕЙ АЗИИ XVI—XVII ВЕКОВ

Джуйбарским ходжам, особенно таким наиболее выдающимся их представителям, как Мухаммад Ислам (ок. 898/1493—25 сафара 971/15 октября 1563), Са'д (938/1531-32 — 13 зу-л-хиджа 997/24 октября 1589), Тадж ад-Дин Хасан (982/1574 — 21 рамазана 1056/2 ноября 1646), Абд ар-Рахим (983/1575—1038/1628-29), посвящены специальные публикации В. Л. Вяткина и П. П. Иванова. Но В. Л. Вяткин ограничился кратким изложением биографии ходжи Мухаммада Ислама — самого крупного среди них, главы религиозно-дервишского ордена накшбандиййа-ходжаган (после смерти ходжи Джалал ад-Дина Касани, более известного под именем Махдум-и 'Азам Касани; ум. 21 мухаррама 949/7 мая 1542 г.) и основателя крупного феодального хозяйства джуйбарских ходжей — на фоне основных политических событий первой половины XVI в.¹ П. П. Иванов на основе хозяйственного архива шейхов Джуйбари (385 документов, относящихся к 951/1544-45—985/1577-78 гг.), ряда исторических («Абдаллах-наме») и биографических («Матлаб ат-талибин») сочинений и специальной литературы написал капитальный труд об этом феодальном хозяйстве². Тем не менее многие вопросы требуют исследования: роль и место джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни государства Шейбанидов и Аштарханидов (Джанидов), пути образования феодального хозяйства джуйбарских ходжей и т. д.

По всей вероятности, В. Л. Вяткин не задавался целью продолжить исследование хозяйственной и политической деятельности других джуйбарских шейхов. П. П. Иванов же, как видно, главную свою задачу видел в переводе и издании хозяйственных документов джуйбарских ходжей с экскурсом в историю аграрных отношений в Бухаре XVI в. Воздавая дань этим ученым, вложившим огромный труд в изучение жизни и феодального хозяйства джуйбарских ходжей, попытаемся выяснить (насколько позволяют рамки небольшой статьи) пути образования феодального хозяйства Мухаммада Ислама, Са'да,

Тадж ад-Дина Хасана и других ходжей и показать ту большую роль, которую они играли в общественно-политической жизни Средней Азии в XVI — начале XVII в.

Главным источником настоящей статьи являются исторические и биографические (жития святых) сочинения, составленные в XVI—XVII вв. в основном очевидцами и участниками описываемых событий, лицами, близко знавшими джуйбарских ходжей. Это «Абдаллах-наме» («История Абдаллаха») Хафиз-и Таныша Бухари (написана между 992/1584 и 998/1590 гг.); «Акбар-наме» («История Акбара») Абу-л-Фазла Аллами, составленная по поручению Бабурида Акбара I (правил в 963/1556—1014/1605 гг.); «Убайдаллах-наме» («История Убайдаллаха») Мир Мухаммада Амин-и Бухари (составлена после 1128/1716 г.); «Тухфат ал-хани» («Ханские подарки») муллы Мухаммада Вафа-йи Керминеге (1096/1685—1183/1769) и домоллы Алим-бека ибн Нийазкули-бек ишана Несефи (писал в последние годы правления второго мангитского эмира Мухаммада Данийала: 1173/1759—1199/1785), где повествуется о событиях 1134/1722—1196/1782 гг.; «Мухит ат-таварих» (Всеобъемлющая история) бухарского историка второй половины XVII в. Мухаммада Амина; «Гульшан ал-мулук» («Цветник царей») Мухаммада Па'куба ибн эмир Данийал-бия, составленный в 1243/1827-28 гг.; «Са'дийа» («Посвящение [ходже] Са'ду») Хусайна ибн Мир Хусайна ас-Сарахси, ученика самого Мухаммада Ислама; «Раузат ар-ризван ва хадикат ал-гилман» («Сад рая и роща пажей»), составлено в 80-х годах XVI в. секретарем ходжи Са'да Бадр ад-Дином Кашмири; «Матлаб ат-талибин» («Цель стремления ищущих») Абу-л-Аббаса Мухаммада Талиба — источник, которым в свое время широко пользовался П. П. Иванов³.

Установить точные размеры земель и прочего имущества джуйбарских ходжей не представляется возможным, ибо размеры как купленных ими, так и пожалованных им ханами и султанами земельных угодий в источниках не всегда названы. На сегодняшний день известно только следующее.

Ходжа Мухаммад Ислам помимо огромной суммы наличных денег и дорогих вещей, хранившихся в его сундуках и на складах, имел 300 джуфт-и гау (2,5 тыс. га) земельных владений, расположенных в Бухаре, Самарканде, Несефе (Карши), Мерве и других областях, 10 тыс. овец, 700 лошадей, 500 верблюдов, 104 ремесленные и торговые лавки, 7 мельниц, множество бань, сардаба и пр.

Богатство ходжи Са'да, сына и преемника Мухаммада Ислама, составляло 2 тыс. джуфт-и гау (17 тыс. га) плодородных земель, 2,5 тыс. овец, 1 тыс. верблюдов, 1,5 тыс. лошадей, 12 бань, 10 сардаба, 2 караван-сарая. Все вместе приносило ему в год 1,6 млн. танга дохода. Была у него также 1 тыс. рабов из калмыков, русских, индусов.

Обладателями большого состояния были и ходжа Тадж ад-

Дин Хасан, и ходжа Абд ар-Рахим (983/1575—1038/1628-29) — сыновья ходжи Са'да. Например, лишь милковые земли ходжи Тадж ад-Дина Хасана составляли 1 тыс. участков (кит'а); он имел 50 чарбагов, 20 тыс. овец, 20 катаров верблюдов (в каждом катаре от 6 до 100 голов), 500 рабов (гулям) и 1 тыс. томов ценных книг. Только годовой доход с его полей, дававший 150 тыс. манов зерна, составлял 50 тыс. танга. Следует отметить, что общее число подвластных ему крестьян и кочевников (аймак ва 'араб) достигало 25 тыс.

У ходжи Абд ар-Рахима было 800 участков милковых земель, 44 чарбага, 15 катаров верблюдов, 1 тыс. лошадей, 8 сардаба, 2 роскошных дворца, сооруженных из камня, 7 крытых базаров (тимча), несколько мельниц и 400 гулямов⁴.

Существен вопрос о происхождении и источниках пополнения этих состояний. Как известно, ходжа Мухаммад Ислам и его потомки, стремясь подчеркнуть свою знатность и святость, относили себя к числу потомков пророка Мухаммада по мужской линии и чуть ли не самого Чингисхана и Джучи — по женской. В «Раузат ар-ризван», наиболее полной биографии ходжи Мухаммада Ислама и особенно ходжи Са'да, генеалогия последнего приводится в такой последовательности: ходжа Са'д — ходжа Мухаммад Ислам — ходжа Ахмад — ходжа Йа-хья — ходжа Мухаммад Ислам — ходжа Тахир — ходжа Музаффар — ходжа Ала ад-Дин — ходжа Мадж ад-Дин — ходжа Захир ад-Дин — имам Абубакр Ахмад — ходжа Са'д — ходжа Захир ад-Дин — имам Хусайн — Али ибн Аби Талиб⁵. Духовную генеалогию джуйбарских ходжей через известных мистиков ходжу Убайдаллаха Ахрара (ум. 895/1490), ходжу Баха ад-Дина (ум. 791/1389), ходжу Йусуфа Хамадани (ум. 535/1140) и Абу Йазида Бистами (ум. 261/875) возводит до пророка Мухаммада⁶. С материнской же стороны ходжа Са'д являлся внуком тимуридского эмира Мухаммада Туманмангыта, современника Султана Хусайн-мирзы (873/1469—912/1506) и верховного эмира (амир ал-умара) этого султана. Эмир Мухаммад Туман был богатым и влиятельным человеком⁷ и много сделал для создания богатства и высокого положения в обществе и своего зятя, и своего внука.

Знатность и высокое положение в ордено давали джуйбарским ходжам возможность занимать важные посты в государстве со времен Саманидов (204/819—395/1005). Они имели высокие чины накиб ан-нукаба (великий накиб) и шейх ал-ислама. В «Са'дийа», например, приводится копия письма ильхана Хулагу (654/1256—663/1265) имаму Абубакру Ахмаду, в котором последний назван накиб ан-нукаба⁸, а Бадр ад-Дин Кашмири говорит о пожаловании Абубакру Ахмаду самим Чингисханом всей Бухары⁹. Ходжа Мухаммад Ислам и ходжа Са'д были, например, шейх ал-исламами Бухары во второй половине XVI в., а в позднейшие времена — при Джанидах (Аштарханидах) Абд ал-Азиз-хане (1055/1645—1092/1681), Субханку-

ли-хане (1092/1681—1114/1702) и Убайдаллах-хане (1114/1702—1123/1711) — эту должность занимали Мухаммад Бакир-ходжа (внук упомянутого выше ходжи Абд ар-Рахима) и Хашим-ходжа Джуйбари; другой представитель этого дома, Хабибаллах-ходжа, занимал должность муфтия¹⁰.

Как известно, имам Абубакр Ахмад был похоронен в Чарбакре (близ Бухары) рядом со своим отцом ходжой Абубакром Са'дом. Их мазар был почитаем мусульманами и располагал огромными вакфными владениями и другим имуществом, а потомки имама, джуйбарские ходжи, являлись шейхами-хранителями мазара, поэтому, естественно, все вакфное хозяйство этого мазара оказалось в их руках.

Словом, знатность и высокое положение в орденах накшбандиййа-ходжаган были решающим фактором, открывшим джуйбарским ходжам путь к богатству, политическому авторитету и власти над мусульманами.

Теперь перейдем к основным источникам материального состояния джуйбарских ходжей.

Основу их составляли наследственные владения ходжей, передаваемые из поколения в поколение.

Одним из главных источников, вне всякого сомнения, были постоянные и богатые пожалования и пожертвования ханов, султанов, состоятельных лиц. Факты об этом многочисленны. Между прочим, каждое заметное событие — восшествие на престол, завоевание новых территорий и др. — сопровождалось одариванием не только эмиров и султанов, но и ишана, т. е. предводителя ордена накшбандиййа-ходжаган. В качестве иллюстрации приведем несколько примеров. В 959/1552 г. Абдаллах-хан нанес крупное поражение Клыч Кара-султану (Шейбанид, удельный правитель), после чего завладел Несефом. Ходже Мухаммаду Исламу из этой области была пожалована тогда деревня (карийа) Мудин (в Каршинском районе)¹¹. 200 джуфт-и гау земель в прилегающих к Сумитану деревнях и десятки рабов ходжа Мухаммад Ислам получил от Шейбанида Убайдаллах-хана (940/1533—946/1539) после блестящей победы Шейбанидов над кизылбашами в селении Гиждуван в 918/1512 г.¹² Абдаллах-хан II в 992/1584—993/1585 г.г. вел большую войну за Бадахшан и Кулаб. Из письма, направленного ханом ходже Са'ду после взятия Кулаба (21 джумада II 994/11 июня 1586 г.)¹³, следует, что он пожертвовал своему пиру весь Бадахшан, но, по свидетельству автора «Матлаб ат-талибин», ишан согласился принять лишь 200 джуфт-и гау земли в области Арханг¹⁴; из слов же Бадр ад-Дина Кашмири следует, что ишан получил тогда довольно обширную территорию (область Арханг-сарай в Бадахшане и область Вахш в Кулабе)¹⁵. В свое время по несколько деревень пожаловали ходже Йусуфу (1003/1595—1062/1652), старшему сыну ходжи Тадж ад-Дина Хасана, Джаниды: Имамкули-хан (1020/1611—1052/1642), Надр Мухаммад-хан (1052/1642—1055/1645) и Абд ал-Азиз-хан¹⁶.

Несметное богатство текло в казну ходжей и в виде наличных денег, дорогих одежд и тканей, изделий из золота и серебра и прочих редких товаров. Приведем два примера. В 1015/1606—1018/1609 гг., когда отношения между верховным бухарским ханом Вали Мухаммадом и удельными правителями братьями Имамкули-ханом и Надром Мухаммад-ханом разладились, ходжа Тадж ад-Дин Хасан по просьбе Вали Мухаммад-хана трижды посещал Балх и каждый раз возвращался оттуда с большими дарами, коими удостаивали его Надр Мухаммад-хан, его мать, эмиры и сановники Балха. Ишан вывез оттуда в общей сложности 106 тыс. танга наличными, сотни голов овец, лошадей, бесчисленное количество ковров, палаток, дорогих тканей и одежд, драгоценностей и прочего имущества. Абу-л-Аббас Мухаммад Талиб, сын упомянутого выше ходжи Тадж ад-Дина, свидетельствует: «Тогда было привезено столько товара, что большой зал в нашем доме до отказа был набит парчовой тканью, бархатом и прочими дорогими вещами»¹⁷.

В 20-е годы XVII в. отношения между Имамкули-ханом и ходжой Абд ар-Рахимом несколько омрачились (причину историк не объясняет); в 1037/1628 г. ходжа вынужден был покинуть Мавераннахр, отправился в хадж, но по дороге повернул в сторону Балха и Индии. Бабурид Джахангир (1014/1605—1037/1627-28) устроил ему пышную встречу, а перед отъездом ишана в Кашмир одарил его дорогим кинжалом на украшенном драгоценными камнями поясе, дорогой одеждой и 50 тыс. рупий наличными. По 10 тыс. дали ему Нурджахан-бегим, жена Джахангира, и шахские сановники Асаф-хан и Абу-л-Хасан¹⁸.

Большие подношения джуйбарским ходжам делали и правители соседних Кашгара, Ирана и других стран, о чем мы находим сведения у того же Абу-л-Аббаса Мухаммада Талиба. Так, в 971/1563 г. в Джуйбар прибыл рассыльный йаркендского хана Абд ар-Рашид-хана (940/1533—975/1567-68) с богатыми дарами: дорогими тканями (акмаша), одеждами, разного рода дорогостоящими товарами (амти'а) и деньгами—20 тыс. одномискальных танга. Ишаны получали дары (изделия китайского ремесла, калмыцких лошадей, мускус и пр.) и от других кашгарских правителей: Айук-хана (?) и Абд ал-Карим-хана (967/1560—999/1591). Дважды присылал подарки (парчовые ткани, дорогие шубы, слоновую кость, лошадей, охотничьих птиц) и деньги (по 50 тыс. хани оба раза) и Джахангир¹⁹.

Ханы не только одаривали джуйбарских ходжей землями, деньгами и дорогими подношениями, но даже искали случая породниться с ними. Так, Имамкули-хан после восшествия на престол отдал свою сестру в жены ходже Тадж ад-Дину Хасану и пожаловал ему в качестве суйургала хазара Пирмаст из Бухары и Денау (Дех-и нау) из Хисара, 20 тыс. хани наличными, катары верблюдов и лошадей, фарраш-ханэ, бавурчи-ханэ и несколько девяток дорогих тканей, одежд и пр.²⁰. Старшая

естра Вали Мухаммад-хана (1015/1606—1020/1611) была замужем за Абди-ходжой, младшим братом ходжи Тадж ад-Дин Хасана. После смерти Абди-ходжи (1016/1607) хан выдал ее за его брата Абд ар-Рахим-ходжу и пожаловал последнему в качестве суйургала несколько деревень²¹. Породнился с ходжами Абд ал-Азиз-хан, выдав свою дочь за Йа'куб-ходжу сына Йусуф-ходжи, пожаловав ему в суйургал селение Суйунчи-калан с ежегодным доходом 225 тыс. хани²².

Другую часть состояния ходжей составляли земли, торговые и ремесленные лавки (дукан) и прочее имущество, приобретенные ими за наличный расчет, правда «по сходной цене». Об этом свидетельствуют упоминавшийся выше архив джуйбарских шейхов, а также их биографии²³.

Ходжи, особенно Мухаммад Ислам, Са'д и Тадж ад-Дин Хасан, богатели также за счет присоединения имущества умерших родичей и путем заключения браков между своими детьми и детьми правителей. Выше уже говорилось о родственных связях ходжи Мухаммада Ислама и его сына ходжи Са'да с всесильным тимуридским эмиром Мухаммадом Туманом: ходжа Мухаммад Ислам был женат на дочери этого эмира, а ходжа Са'д приходился ему внуком. Огромное состояние Мухаммада Тумана после взятия Герата Абдаллах-ханом II (996/1588) было передано по распоряжению Абдаллах-хана ходже Са'ду²⁴. Джуйбарские ходжи, особенно Мухаммад Ислам, Са'д и Тадж ад-Дин Хасан делали все, чтобы не допустить дробления своего состояния, наоборот, стремились увеличить его даже за счет имущества родичей. Очевидно, именно с этой целью ходжа Мухаммад Ислам лишил двух своих младших сыновей — ходжу Баха ад-Дина Умара и ходжу Мухаммада Касима — наследства и все свое состояние завещал старшему сыну — ходже Са'ду. Завещание было сделано письменно и заверено ханом²⁵. Заслуживает внимания и тот факт, что спустя 20 дней после смерти ходжи Мухаммада Ислама при весьма загадочных обстоятельствах умирает ходжа Баха ад-Дин Умар, а через четыре года — ходжа Мухаммад Касим. Состояние обоих ходжей переходит ходже Са'ду²⁶.

Перекрестные браки между потомками одного отца, как обычно, заключались с целью воспрепятствовать дроблению имущества и переходу его в чужие руки. Подобной практики придерживались и джуйбарские ходжи. Например, ходжа Тадж ад-Дин Хасан путем заключения браков между своими родичами прибрал к рукам их состояние. Так, своих сыновей Йусуф-ходжу, Мухаммада Тайиб-ходжу и Мухаммада Талиба (автора упомянутого выше сочинения «Матлаб ат-талибин») он женил на дочерях своего брата Абд ар-Рахим-ходжи, а своих дочерей выдал за Мухаммада Сиддик-ходжу сына Абд ар-Рахим-ходжи и Ибадаллах-ходжу сына Абди-ходжи и впоследствии завладел состоянием сосланных Имамкули-ханом в Индию Абд ар-Рахим-ходжи и Абди-ходжи²⁷.

Подобная же участь постигла и двух малолетних сыновей Абди-ходжи (Ибадаллах-ходжу и Кудраталлах-ходжу), оставшихся после смерти отца (1016/1607) на попечении дяди — ходжи Тадж ад-Дина Хасана. Ибадаллах-ходжа впоследствии был вынужден уехать в Балх и поступить в услужение к Надру Мухаммад-хану²⁸, а судьба Кудраталлах-ходжи неизвестна.

Помимо земель и многочисленных стад, которые паслись на тучных пастбищах Мавераннахра и Хорасана, большой доход джуйбарским ходжам приносили принадлежавшие им и расположенные в больших городах Средней Азии многочисленные ремесленные мастерские, торговые ряды (растэ), крытые базары (тимча), мельницы (асйа), бани (хаммам) и караван-сарай. Большую прибыль они получали от торговли зерном, хранившимся на многочисленных складах, расположенных в городах Мавераннахра (только в Бухаре их было четыре, и в каждом хранилось по 100 тыс. манов зерна) и Хорасана.

Обо всем этом много свидетельств содержится в «Раузат ар-ризван», «Матлаб ат-талибин», хозяйственном архиве джуйбарских шейхов. Следовательно, влияние джуйбарских ходжей, как указывал П. П. Иванов, «простиралось также и на местную торговлю и ремесленную промышленность, а следовательно, и на ту часть населения, которая с этими отраслями экономики была связана»²⁹. Более того, ходжи, как сообщают источники, участвовали и в международной торговле. У них, например, были специальные люди вроде Джанмухаммада и Йармухаммада, ездившие с торговыми караванами ходжи Са'да и ходжи Тадж ад-Дина Хасана в Казань, Булгар, Москву и другие города России, а также в Кашгар. Авторы «Са'дийа» и «Раузат ар-ризван» приводят об этом заслуживающие внимания сведения³⁰.

Хотелось бы отметить здесь еще один немаловажный факт. Как свидетельствуют источники, у ходжей всюду в больших городах и селениях были уполномоченные, которым вменялось в обязанность приобретение для ходжей новых земель и прочего имущества.

В Самарканде, например, этим занимался некий Тимур-ходжа, при содействии которого Мухаммад Ислам приобрел некоторое имущество (милк) потомков ходжи Убайдаллаха Ахрара³¹. По свидетельству Мухаммада Талиба, отец его (ходжа Тадж ад-Дин Хасан) наказывал своим саркарам, чтобы они не прозевали случая, когда кто-нибудь будет продавать землю или имущество³².

Джуйбарские ходжи увеличивали свое состояние и посредством «оживления» «мертвых земель». Так, только между 964/1557 и 987/1579 гг. с этой целью были прорыты каналы и «оживлены» земли в бухарских селениях Саманчук, Афшана и Севинч-и калан, а также в Чарджуе, Мерве и Вахше³³. Огромную помощь и поддержку в этом оказывали ходжам верхов-

ные и удельные правители, о чем свидетельствуют сохранившиеся в «Раузат ар-ризван» копии ферманов Абдаллах-хана II ³⁴. Для примера приведем ферман этого хана, направленный в 993/1585 г. правителям Хисара, Денау и Кубадиана:

«Он (Аллах) не нуждается ни в чем!

Абу-л-Гази Абдаллах Бахадур-хан, наше слово.

Владельцам (арбаб), старостам (калантар) и подданным (раййат) областей Хисар, Денау и Кубадиан, жителям (аймак) Шахр-и сафа с получением сего указа надлежит поставить 10 тысяч рабочих (мардикар) для рытья канала в имении его святейшества полюса голосов ходжи Калан-ходжи (ходжа Са'д) — да продлится его благоденствие — на Вахше; проявлять заботу относительно его уполномоченных, не нарушать сей указ и не допустить в этом [какое-либо] упущение.

Составлено в месяце джумада I 993 г.» ³⁵

В увеличении состояния и богатства джуйбарских ходжей, особенно влиятельнейших из них (например, Мухаммада Ислама, Са'да и Тадж ад-Дина Хасана), значительную роль играло еще и то, что их земли, равно как и другие доходные статьи, по крайней мере в XVI—XVII вв., не подлежали обмеру и учету; они освобождались от налогов и повинностей, что также подтверждается указами верховных и удельных правителей. Для примера приведем указ упомянутого выше Шейбанида Абдаллах-хана II:

«Он (Аллах) не нуждается ни в чем!

Абу-л-Гази Абдаллах бахадур, слово наше.

...Всякие удачи, кои сопутствовали за все это время сему халифостепенному дому, достигнуты благодаря благим намерениям и поддержке их святейшества [ходжа калана]. Поэтому в знак признательности за эти особые и щедрые милости [его святейшества] все его слова и соображения будем считать для себя законом. Цель сего вступления в следующем: в настоящее время стало известно, что деревни, каналы и посевы, расположенные в вилайате Мерв-и шахиджахан и относящиеся к [категории] милк и суйургал, по наследству принадлежат высокопоставленному, убежищу святости... главе рода руководителей, стоящих на пути истинной веры, отпрыску великих святых, результату благочестия и благородства, месту возвращения мудрых... ходже Калан-ходже. Так как [наши] ясные помыслы направлены на заботливое отношение к посевам [и прочему состоянию] его святейшества, повелеваем: признавая эти деревни, каналы и посевы милком и суйургалом его святейшества, пусть не причиняют ему беспокойства относительно мал-у джихат ³⁶, мукаррари ³⁷, ихраджат ³⁸, мирабана ³⁹, ках ⁴⁰, тарх ⁴¹, сабун (сабан) ⁴² и прочих налогов и повинностей; [пусть также] что-либо [с него] не требуют и не переселяют в другое место [его] подданных. Великим эмирам, компетентным везирам, сановникам и владельцам и сельским старостам (кадхуда) упомянутого вилайата соблюдать сей указ и самовольно ничего не пред-

принимать; пусть не требуют потанабный налог (танабана) и сухополий (йабисат) ⁴³ его святейшества и, признав его милосердным, пусть считают его дарубастом; пусть не производят новый замер [его земель], и не требуют от него еще что-нибудь, и, считая нужным и обязательным проявлять заботу о его слугах (мулазим) [пусть] не преступают [установленный] закон, и, повинаясь каждому слову этого высокого царского указа, руководствуются им; [пусть] каждый год не требуют обновления указа и не преступают черт возложенных на них обязанностей.

Составлен в месяце раби II 980 г.

Составитель — старый слуга и благожелатель [его величества хана] Хайдар Мухаммад мунши — да простит его Аллах!» ⁴⁴

Об освобождении от налогов и повинностей земельных владений ходжи Тадж ад-Дина (в размере 20 тыс. танабов), расположенных в вилайате и пригороде (туманат) Бухары, свидетельствует Абу-л-Аббас Мухаммад Талиб ⁴⁵.

Своими огромными владениями и несметным состоянием, находившимися в Бухаре, Мийанкале, Самарканде, Ташкенте, Сауране, Туркестане, Ахсикете, Несефе, Хисаре, Термезе, Кубадияне, Балхе, Бадахшане, Герате, Мерв-и шахиджахане, Мургабе, Мехне, Мешхеде, Чарджуе, Андхуде и в других местах, джуйбарские шейхи управляли при помощи многочисленных чиновников. Прежде всего, владения их в административном отношении были разделены на десять саркарств: Руд-и шахар, Бухара, Самарканд, Несеф, Хисар, Термез, Балх, Бадахшан, Хорасан, Мерв-и шахиджахан, во главе которых были поставлены доверенные люди ходжей, именуемые саркарами. Ходжи организовали собственные диван (во главе с везиром Султаном Мухаммадом) и дафтар-ханэ, своего рода финансовое ведомство (во главе с муллою Бабакули), которое отвечало за состояние всего имущества (джумлат ал-милк) и к которому были приписаны чиновники — дафтардар (учетчик) и мухаррир (секретарь). Существовал еще целый штат чиновников, как то: кошбеги, мирахур, мир-и шикар, мушриф, кази, бакаул, кирак йаракчи и пр. Над кочевым населением (иль ва аймакат), подвластным ходжам, был поставлен особый чиновник — да-руга ⁴⁶.

Как видно, джуйбарские ходжи создали аппарат управления, до некоторой степени подобный государственному, что свидетельствует об их силе и месте в общественно-политической жизни страны.

Авторы агиографических сочинений обычно старались показать, что духовенство (в данном случае джуйбарские ходжи) оказывало решающее влияние на социально-политическую жизнь страны, что именно от него зависело избрание ханов, назначение, смещение или перемещение удельных правителей и других должностных лиц и т. д. Эти утверждения, безусловно,

вляются сильным преувеличением, но все же зерно истины в них есть. Особенного внимания заслуживают те свидетельства, которые документированы копиями писем и прошений в адрес ходжей. Такими свидетельствами особенно богат, например, «Раузат ар-ризван». В качестве иллюстрации приведем некоторые из писем (вернее, их копии) Абдаллах-хана II ходжам Мухаммаду Исламу и Са'ду.

«...да будет известно украшающему мир суждению его святейшества (ходжи Са'да), что в эти дни в высокий чертог [наш] прибыл посол Аликули-хана из Герата с богатыми подношениями (пишкеш) сему покорнейшему слуге. Принимая их как доброе предзнаменование, одну девятку отделанных серебром луков [со стрелами] и кусок парчового атласа посылаем Вам, дабы и Вы сочли это как доброе предзнаменование. Высылаем Вам также само послание Аликули-хана вместе с его послом для личного доклада»⁴⁷.

В ответ на просьбу ходжи Са'да пощадить племя тулкичи, кочевавшее в XVI—XVII вв. на территории нынешнего Афганистана, Абдаллах-хан писал: «После прославления и мольбы сообщается, что Науруз и Али Мардан бахадур передали просьбу Вашего святейшества пощадить [племя] тулкичи... племя это причинило нам много обид: до настоящего времени никто из них не уплатил нам причитающегося налога, а во времена Пирмухаммад-хана⁴⁸ они ежегодно вносили [в казну] кроме продовольственной повинности (ашлыг) 12 тысяч овец. Вам известно, что в подобных случаях совершается набег на [юрты] кочевых племен, а в данном же случае они уже за три года [не платят налог и] задолжали 36 тысяч овец. Вначале хотели устроить набег и поголовную резню. Однако из доклада Назарбия⁴⁹ стало известно, что были повинны в этом (в неуплате налога) лишь отдельные из них, часть же вовсе невиновна. Поэтому решили [сначала] выявить виновников и наказать их, но, поскольку Вы решили избавить этот народ [от наказания], мы даруем жизнь всем им...»⁵⁰.

Приведем еще одно послание Абдаллах-хана II ходже Са'ду: «После выражения преданности и мольбы докладываем: Кулбаба [кукельташа] и Джултай-бия [направили в Балх], присоединив [их] к прибывшим оттуда Симаку и Бекташу. Кулбаба [кукельташ] возвратился и сообщил, что до того, как мы доедем до Санг-и сураха, прибудет туда с другой стороны брат наш Динмухаммад-султан⁵¹. После встречи будет видно, как поступить [с ним]; до этого же душа сего нижайшего, как Вам известно, была охвачена тревогой и страхом... Теперь мы отказываемся от прежнего намерения и отныне, пока будем живы и здоровы, не будем помышлять плохое [по отношению] к нему...»⁵².

Шейбанидские и джанидские султаны — удельные владельцы часто обращались к джуйбарским ходжам за помощью для урегулирования своих отношений с верховным ханом. «Раузат ар-

ризван» включает копии более 50 подобных писем-прошения. Приведем некоторые из них.

«Из писем Худайберды-султана⁵³, брата Султана Са'ид-хана. ...после прославления и просьб да станет известным излучающему свет суждению [его святейшества] о том, что дружба и согласие между нами и достопочтенным счастливым нашим братом Му'изз ад-Дином Абдаллах бахадуром находится на самой высокой ступени, и уповаем, что они останутся такими же и в будущем; раздоры же будут устранены. Короче говоря из-за происшествий и разлучений, кои имеют место нынче между султанами, большая часть подданных туманов Шайхи и Афаринкент рассеялась и ушла в сторону Бухары и Мийанкаля. Короче говоря, проявив заботу относительно спокойствия мусульман и уповая на благословение нашего великого господина, просим без промедления возвратить их к прежним местам. Поскольку взаимные поездки между нашими подданными и народом того (нашего) брата стали частыми, хотели бы, чтобы он и его подчиненные обходились бы с ними ласково и не чинили бы препятствий тем, кто оттуда вывозит хлеб, а отсюда [туда] всякого рода товары по своему усмотрению. Хлопоты, старания и [совершение] добрых дел есть деяния благочестивых... Почитаемые святые и благородные шейхи, считавшие этот похвальный путь и образ действия правилом для себя, достигли высокой степени и положения. Поскольку его святейшество являются владыкой времени и славой эпохи, [раздоры и] недоразумения эти можно будет пресечь только при его добром намерении...»⁵⁴.

«Из писем Хосроу Мухаммад-султана⁵⁵. После прославления и мольбы благотворному суждению [его святейшества] доводится просьба о том, чтобы он, выказав милость, довел бы в удобное [для себя] время до преславного внимания его величества хана — да увековечит Аллах царство его — положение сего нижайшего. Дела [наши], разоренность вилайата и бессилие наших слуг (навкар) известны всем. Словом, если он полагается на дружбу с нами, то пусть проявит милосердие и уступит [нам] земли, расположенные по эту сторону Кермине, [в прошлом] принадлежавшие нашим отцам; если же отвергнет это, то, подобно Суйунчу Мухаммад-султану, — да озарит Аллах могилу его — пусть выделит нам удел в самой Бухарской области. Если же не примет он ни одно из этих [предложений], пусть не полагается [впредь] на нашу дружбу и службу; если же приключится нечто недоброе, то пусть не упрекает нас за это»⁵⁶.

«Из прошения Махмуд-султана сына Сулайман-султана. ...во-вторых, докладываем, что у матери сего нижайшего в [селении] Нур был милк, [состоявший] из двух кяризов, и до настоящего времени прежние ханы и султаны освобождали этот милк от [налога] дах-у ду. Нынче стало известно, что его величество хахан (Абдаллах-хан), прибыв в Нур, распорядились обложить его [налогом] дах-у ду. Правители Самарканда и

Ташкента [тоже] освобождали [этот милк] от дах-у ду даже после того, как мы уехали в Балх. Поэтому сей нижайший проявил дерзость обратиться к Вам, чтобы выказали [Вы] великодушные и напомнили его величеству про сего бедного, заступились бы [за него], что явится признаком покровительства и возвеличивания бедных...»⁵⁷.

Интерес представляет и другое прошение этого султана: «...с повиновением и преданностью докладывается, что с тех пор, как его хаканское величество — да увековечит Аллах царство его — сделал Хуши[-бия] аталыком и послал ярлык на то, чтобы [он] собрал из этого вилайата⁵⁸ 30 тысяч хани [наличными] и отослал в государеву казну, прошел год, а он прибрал [к рукам] управление всеми важнейшими делами сего раба. Да будет известно его святейшеству, что мы отстранены от участия в [государственных] делах... Словом, в течение года, с тех пор как он стал аталыком, чтобы не причинить огорчения его величеству [хану], мы не делали ему никакого выговора. Аталык же продолжает управлять делами вилайата, как ему захочется, и, прибав к рукам все, что относится к дивану падишаха, присваивает все [поступления] из мукаррари, ихраджат, галлат⁵⁹, мал⁶⁰ и из других [налогов], которые должны были быть отчислены в диван сего раба. При этом он [никогда] не ставит нас в известность об этом. [В результате] вилайат пришел в расстройство; благородные и свободные люди (азадан), которые за все это время исправно платили мал, [теперь] превратились в рабов. На все эти притеснения [аталыка] серьезное внимание [никто] не обращает; дело дошло до того, что эти люди (знать) принудили меня обратиться [к Вам] с жалобой. Пусть проступки [аталыка] станут известными его святейшеству...»⁶¹.

«Из прошения Мухаммада Амин-султана сына Науруза Ахмад-хана. ...во-вторых, да будет ясным благому разуму [его святейшества], что Мавераннахр, издревле вызывавший к себе зависть и ревность всего мира, по причине вражды и распрей братьев, являющихся родичами, в сущности, отпрысками одного предка, может прийти в расстройство, если не предотвратим его сообща. Если это достигнет больших размеров, то ни сожаление, ни раскаяние не помогут. В данное время просьба сего искреннего друга слугам [его святейшества] состоит в том, чтобы они с усердием и старанием воздействовали тому, чтобы ссоры и неприязненные отношения между братьями сменились дружбой и согласием, установилось бы спокойствие и благоденствие между мусульманами... Бузрук бахадур, податель сей мольбы... знатнейший среди [наших] приближенных и искренний друг наш, старый и стойкий доброжелатель [наш], расскажет [устно] о некоторых делах...»⁶².

Рассмотрим вопрос о вмешательстве джуйбарских ходжей в борьбу Шейбанидов за верховную власть. Как известно, она разгорелась с новой силой в 50—60-х годах и шла между по-

томками основателя династии (Шейбани-хана) и первых уделных правителей. Наиболее активными из них были Мухаммадар-султан, внук Шейбани-хана (905//1500—916/1510); Бурхасултан, внук Убайдаллах-хана; Науруз Ахмад-хан, потомок Суйунч-ходжи; Пирмухаммад-хан и Абдаллах-хан — потомки Джанибек-султана. Так, Пирмухаммад-хан, прибыв в Бухару после смерти Абд ал-Азиз-хана (957/1550) для участия «в торжественных церемониях», ловко отобрал власть у Мухаммадйар-султана, его наследника⁶³. Но вскоре ему пришлось вернуть власть ее законному обладателю (Мухаммадйар-султану) и уехать себе в Балх. Его попытка посадить на престол Узбек-султана своего человека, также успеха не имела. Причина этого кроется прежде всего в том, что его не поддерживали феодальные круги Бухары, многие султаны Шейбаниды и, конечно же, джуйбарские ходжи. Обычно в житиях роль и место духовенства сильно выпячены, причем особое место отводится джуйбарским ходжам. В биографии Мухаммада Ислама и ходжи Са'да читаем: «Однажды в рамазане, после разговения (ифтар), на котором присутствовали его святейшество (ходжа Мухаммад Ислам), Пирмухаммад-хан, Абдаллах-султан, Узбек-султан, Ибадаллах-султан, Достум-султан и другие, Пирмухаммад-хан завел речь о делах государства и, сделав знак в сторону Узбек-султана, сказал: „У нас есть славный брат, который и по возрасту старше других, и по величию превосходит всех“. Его святейшество ишан ответил: „Мы больше полагаемся на Абдаллах-хана, руками которого будет завоевано много вилайетов, да и вам советуем не быть беспечным по отношению к нему“. Затем, когда все начали расходиться, ишан подозревал в себе Бури-йасаула и Джаханшах-бакаула, приближенных Пирмухаммад-хана, и сказал: „Передайте вашему хану, что он учредил [в стране] нововведения и этим огорчил бедных. Если хочет остаться падишахом Бухары, то пусть устранил эти нововведения, а если нет, то ходжи не могут мириться с этим [положением] и он более не сможет оставаться падишахом Бухары“»⁶⁴.

Пирмухаммад-хан предпринимал усилия, чтобы завладеть Бухарой, и после этого. В 968/1561 г. он даже добился соглашения Абдаллах-хана обменять Балх на Бухару. Снова на его пути встали ходжа Мухаммад Ислам и, несомненно, феодальные круги Бухары. Своим сподвижникам в присутствии Кулбаба кукельташа, приехавшего в Джуйбар с этим известием, Мухаммад Ислам сказал: «Абдаллах-хан, не посоветовавшись с нами, поменял Бухару на Балх. Быть может, он думает, что власть над Бухарой находится в его руках без чьей-либо помощи и поддержки; пусть делает все, что хочет, и отдает [ее], кому хочет... Посмотрим, что из этого выйдет!.. По истечении пяти дней после соглашения об обмене [Абдаллах-хан] отправился в Джуйбар и рассказал его святейшеству... о случившемся и на его сердце начертал о [своем] раскаянии»⁶⁵.

О большой роли мусульманского духовенства, в данном случае джуйбарских ходжей, в общественно-политической жизни страны свидетельствует следующий рассказ Бадр ад-Дина Кашмири о церемонии возведения Абдаллах-хана на престол в 991/1583 г.: «После завершения дней траура [по Искандар-хану] полюс мусульманской общины (ходжа Са'д) вместе с могущественными султанами и влиятельными эмирами с радостью посадил на белый войлок обладателя двух счастливых светил, подобного Искандару [Зу-л-карнаину] и отмеченного знаком Дария, его величество хакана (Абдаллах-хана); за один край войлока взялся опора царства эмир Кулбаба кукельташ, за второй — избранник государства Турдика-хан, за третий — саййид Хасан-ходжа накиб, а четвертый его угол в свои благословенные руки взял убежище саййидов, полюс полюсов [ходжа Калан-ходжа]...»⁶⁶.

По сведениям биографов джуйбарских ходжей, последние играли определенную роль и в случаях назначения на высокие посты (например, назначение Имамкули-ханом Ибрахим-ходжи, потомка Саида Ата, на должность накиба), смещения (например, Мумин-султана с должности правителя Андижана), перемещения (например, Узбек-хана из Хисар-и шадмана в Ташкент) и т. д.⁶⁷.

Примеры эти можно было бы продолжить, но уже и так ясно, сколь большую роль играли джуйбарские ходжи в социально-политической жизни Средней Азии.

¹ В. Л. Вяткин. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам.— В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927, с. 3—19.

² П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., 1954, с. 341.

³ Там же, с. 17—20 и сл.

⁴ Бадр ад-Дин Кашмири. Раузат ар-ризван ва хадикат ал-гилман. Рукопись ИВ АН УзССР № 2094 (далее — Раузат ар-ризван), л. 1436, 156а. 244а—б, 306а; П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов, с. 52, 56—57, 64, 72—75.

⁵ Раузат ар-ризван, л. 1426; Хафиз-и Таныш Бухари. Абдаллах-наме. Рукопись ИВ АН УзССР № 2207 (далее — Абдаллах-наме), л. 40а—41а.

⁶ Абдаллах-наме, л. 416—426.

⁷ Раузат ар-ризван, л. 146 б. Еще при жизни Мухаммад Туман завещал свои имения в Хорасане своему зятю ходже Мухаммаду Исламу. Документ был заверен печатью Султана Хусайна, Бади' аз-Замана, Музаффера Хусайна и эмира Алишера Навои. В 996/1588 г. ходжа Са'д предъявил этот документ Абдаллах-хану через Хафиза Хайдаркули, после чего хан распорядился обновить этот документ и признать этот милк наследственным владением ходжи Са'да (Раузат ар-ризван, л. 146б, 147а—б).

⁸ Хусайн ибн Мир Хусайн ас-Сарахси. Са'дийа. Рукопись ИВ АН УзССР № 2323/II (далее — Са'дийа), л. 36б.

⁹ Раузат ар-ризван, л. 25а.

¹⁰ Абдаллах-наме, л. 104б; Мухаммад Амин Бухари. Мухит аттаварих. Рукопись ИВ АН УзССР № 835, л. 163а; Мир Мухаммад Амин-и Бухари. Убайдаллах-наме. Пер. с перс.-тадж. с примеч. А. А. Семенова. Таш., 1957, с. 298—299; Мухаммад Йа'куб ибн эмир Да-

ний ал-бий. Гульшан ал-мулук. Рукопись ЛО ИВ АН СССР С—11 л. 1496, 192а.

¹¹ Абдаллах-наме, л. 62а; Раузат ар-ризван, л. 656.

¹² Раузат ар-ризван, л. 156а.

¹³ Там же. л. 3186. О взятии Кулаба войсками Шейбанидов см. Б. А. Амедов. История Балха (XVI—первая половина XVII в.) Таш., 198 с. 95—96.

¹⁴ Абу-л-Аббас Мухаммад Талиб. Матлаб ат-талибин. Рукопись ИВ АН УзССР № 80 (далее—Матлаб ат-талибин), л. 856.

¹⁵ Раузат ар-ризван, л. 247а.

¹⁶ Матлаб ат-талибин, л. 222а, 223а—б.

¹⁷ Там же, л. 139а.

¹⁸ Там же, л. 2126.

¹⁹ Там же, л. 47а, 1316, 132а, 133а и сл.

²⁰ Там же, л. 128а.

²¹ Там же, л. 199а.

²² Там же, л. 2336.

²³ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 87—341; Раузат ар-ризван, л. 636, 186а.

²⁴ Раузат ар-ризван, л. 1466.

²⁵ Там же, л. 180а; Матлаб ат-талибин, 67а—б, 73а; В. Л. Вятки Шейхи Джуйбари..., с. 17.

²⁶ Раузат ар-ризван, с. 836, 186а.

²⁷ Матлаб ат-талибин, л. 120а—1206.

²⁸ Там же, л. 2206.

²⁹ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 64.

³⁰ Са'дийа, л. 136а—б, 1396—1406, 1456; Раузат ар-ризван, л. 90а—с.

³¹ Са'дийа, л. 150а.

³² Матлаб ат-талибин, л. 1136.

³³ Са'дийа, л. 1336—135а; Раузат ар-ризван, л. 300а—3036.

³⁴ Раузат ар-ризван, л. 315а—3186.

³⁵ Там же, л. 3166.

³⁶ *Мал-у джихат* — поземельная подать, взysкиваемая натурой и деньгами (П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 36—37; И. П. Петрушевский. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М.—Л. 1960, с. 374—375; М. А. Абдураимов. Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI—первой половине XIX в. Т. 2. Таш., 1970, с. 162—163).

³⁷ *Мукаррари* — определенные или прямые налоги (А. А. Семенов. Очерк поземельно-податного и налогового устройства бывшего Бухарского ханства.— «Труды САГУ». Сер. II, вып. 1. Таш., 1929, с. 29).

³⁸ *Ихраджат* — сборы, взимаемые с населения для покрытия издержек по содержанию государственного аппарата (П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 37; И. П. Петрушевский. Земледелие..., с. 389; М. А. Абдураимов. Очерки аграрных отношений..., с. 168).

³⁹ *Мирабана* — натуральный сбор в пользу *мираба* (лицо, следившее за порядком орошения и водопользования).

⁴⁰ *Ках* (букв. — «рубленая солома на корм скоту») — фуражная повинность; заготовка соломы и сена для нужд войска.

⁴¹ *Тарх* — принудительная покупка населением из казенных кладовых зерна и прочего товара по завышенным ценам и продажа крестьянами продуктов казне по заниженным ценам (А. А. Али-заде. К истории феодальных отношений в Азербайджане. Термины «тарх» и «копчур» — Сборник статей по истории Азербайджана. Вып. 1. Баку, 1949, с. 109—113).

⁴² *Сабун* (*сабан*; древнетюрк.: «пахота», «пахота с упряжкой волов») — по-видимому, принудительная мобилизация населения для работы во время пахоты; синоним термина «хашар» (Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 478; Махмуд Кошгарий. Девону луғат ат-турк. Т. 1. Таш., 1960, с. 382; т. 2. 1961, с. 248).

⁴³ Относительно *йабиси* см.: А. Егани. Значение термина «йабис» и института «йабиси» в Средней Азии XV—XIX вв.— Формы феодальной земель-

ной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. Бартольд-ские чтения 1975 г. М., 1979, с. 63 и сл.

⁴⁴ Раузат ар-ризван, л. 314б—315б. Об освобождении земель ходжи Са'да от налогов и повинностей есть и другие указы Абдаллах-хана и его брата Абд ал-Куддуса, правителя Ташкента (см. там же, л. 304б—305а, 477а—479а).

⁴⁵ Матлаб ат-талибин, л. 119б.

⁴⁶ Там же, л. 80а—81а.

⁴⁷ Раузат ар-ризван, л. 314а.

⁴⁸ Владелец Балха в 953/1546—974/1567 гг. и номинальный глава государства Шейбанидов в 963/1556—968/1561 гг.

⁴⁹ Шейбанидский правитель Балха в 980/1572—990/1582 гг. (см. Б. А. Ахмедов. История Балха..., с. 41).

⁵⁰ Раузат ар-ризван, л. 308б—309а.

⁵¹ Речь идет о старшем сыне упомянутого выше Пирмухаммад-хана, владельца Балха.

⁵² Раузат ар-ризван, л. 310б.

⁵³ Шейбанид, правитель Несефа с 959/1552 г. (см. Б. А. Ахмедов. История Балха..., с. 136—137).

⁵⁴ Раузат ар-ризван, л. 107б—108а.

⁵⁵ Шейбанид, сын упомянутого выше Узбек-хана (Б. А. Ахмедов. История Балха..., с. 84).

⁵⁶ Раузат ар-ризван, л. 112б—113а.

⁵⁷ Там же, л. 114б.

⁵⁸ Речь идет о Бадахшане (Мусаххир ал-билад. Рукопись ИВ АН УзССР № 1505, л. 79а).

⁵⁹ *Галлат* (букв.—«зерновой хлеб») — продовольственная повинность, которой облагался райят для содержания войска.

⁶⁰ *Мал* — поземельная подать (синоним термина «харадж»).

⁶¹ Раузат ар-ризван, л. 325а—326а.

⁶² Там же, л. 344б—345а.

⁶³ Абдаллах-наме, л. 51б.

⁶⁴ Са'дийа, л. 98а. Ср.: Раузат ар-ризван, л. 63б; Матлаб ат-талибин, л. 59б.

⁶⁵ Абдаллах-наме, л. 102б.

⁶⁶ Раузат ар-ризван, л. 240а.

⁶⁷ Матлаб ат-талибин, л. 87б, 89б, 124а; Раузат ар-ризван, л. 242а—243а.

С. Б. Ашурбейли

ХАНАКА НА РЕКЕ ПИРСАГАТ И ШИРВАНШАХИ

Одним из известных духовных лиц XI в. был уроженец Баку Пир-Хусайн ибн Абдаллах ибн Убайдаллах Ширвани. Источники, перечисляя имена крупных шейхов мусульманского Востока, называют и его¹. Пир-Хусайн жил в Ширване при Язиде ибн Ахмаде, его сыне Саларе и его внуке Фарибурзе I сначала в Шемахе, а позже недалеко от нее, в ханака на реке Пирсагат, где проповедовал свой тарикат. Он умер в глубокой старости в 467/1074-75 г.² и был похоронен в ханака, расположенной на древнем пути из Шемахи в Иран и другие страны.

Пир-Хусайн был младшим братом известного на Ближнем Востоке суфийского поэта и философа пантеиста Шейха Мухаммада Али Бакуви (322—442/933-34—1050-51)³. Вассаф считал Пир-Хусайна суфием и упоминал его муридов⁴. Пир-Хусайн имел много последователей-муридов. Муриды и дервиши жили в ханака и вокруг нее.

В XI в. в Ширване и других регионах Востока большое распространение получил тарикат известного суфийского шейха Абу Са'ида Абу-л-Хайра (357—441/967—1049), видного представителя хорасанского суфизма, проповедовавшего свое учение в Нишапуре⁵. Абу Са'ид Абу-л-Хайр в своих проповедях широко пользовался «сама», т. е. лирическими стихами мистического содержания, исполняемыми в сопровождении музыкальных инструментов и — часто — экстатической пляски.

В мусульманских странах мистическое движение известно под общим названием «суфизм». Это особое религиозное мировоззрение, допускающее возможность непосредственного личного и интимного общения (или даже соединения) человека с божеством и любовь к нему посредством так называемого озарения; внутреннего опыта, экстаза. Мистическую любовь к богу поэты-суфии рисуют в образах чувственной любви. Суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества.

Основное назначение «сама» — именно вызывать экстаз. «Сама» применялись не только на собраниях дервишской общины, но и на так называемых маджлисах — открытых собраниях, устраивавшихся в ханака. Такого рода собрания обычно

проводились в определенные дни недели и в определенное время. Они открывались чтением какого-либо отрывка из Корана, а затем шейх поднимался на мимбар и произносил проповедь, которая могла чередоваться с пением. Посетителями маджлисов были в основном представители ремесленников и малообеспеченных городских кругов⁶.

По сведениям Мухаммада ибн Мунаввара, богатый ширванский купец Абу Наср Ширвани из Шемахи переехал в Нишапур в начале XI в., примкнул к тарикату Абу Са'ида Абу-л-Хайра и стал его муридом. Впоследствии он по указанию шейха вернулся в Шемаху, где стал распространять его учение. Все состоявшие Абу Насра Ширвани пошло на постройку ханака: по словам того же автора, он был создателем около 400 ханака в Ширване (что, безусловно, преувеличено), где проповедовали тарикат Абу Са'ида. Одной из ханака, построенных им, была святыня Пир-Хусайна Ширвани⁷. Нам неизвестны подробности тариката Пир-Хусайна, и до нас не дошли его сочинения, кроме некоторых афоризмов и изречений, приведенных Вассафом. Однако, по мнению исследователей, Пир-Хусайн Ширвани принадлежал к числу умеренных суфиев⁸. Он, по-видимому, не принадлежал ни к одному из особо выраженных еретических направлений, иначе ширваншахи никогда так старательно не поддерживали бы его культ.

Широкое распространение в Ширване и Арране получил суфизм тариката Абу Са'ида Абу-л-Хайра во времена Пир-Хусайна (XI в.). В суфийских маджлисах в ханака проводились беседы и дискуссии. Поэзия стала необходимым атрибутом суфийской беседы. Ханака Пир-Хусайна, чтимая как святыня, привлекала множество паломников, в том числе ширваншахов и других правителей, от которых ханака имела большой доход. При жизни Пир-Хусайна и позднее ханака была важным культурным, философским, научным, литературным и религиозным центром Ширвана.

Первые постройки ханака были возведены еще при жизни Пир-Хусайна, вероятно в первой половине XI в. Ханака состояла из ряда зданий: мечети с минаретом; большой приемной залы, где происходили суфийские маджлисы; ряда помещений и худжр (келий) внутри просторного двора, обнесенного крепостной стеной с полубашенками, бойницами и зубцами; тут же за стеной располагались конюшня, караван-сарай и большое кладбище, свидетельствующее о значительном населении⁹.

В XIII в. эти здания были перестроены и реставрированы ширваншахами. Надпись над входной аркой портала ограды сообщает о постройке здания ширваншахом Фарибурзом III в 641/1243-44 г. Ширваншахи прилагали много стараний для украшения ханака. Стены мавзолея и надгробие Пир-Хусайна были роскошно декорированы великолепными люстровыми изразцами, имеющими реставрационную надпись на стене мав-

золея от 684/1285-86 г. с именем святого Пир-Хусайна Ширвани¹⁰. По словам Дорна, посетившего ханака в 1860 г., «эта маленькая комната (мавзолей. — С. А.), стены которой будничными цветными камнями блещут то нежно-белой, то аквамариново-голубой, с золотом глазурью, напоминает волшебные дворцы Тысячи одной ночи»¹¹. Усыпальница соединена с просторной мечетью маленьким помещением. На южной стене мечети, над нишей, имеется куфическая надпись из голубых изразцов, сообщающая имя ширваншаха Фаррухзада II ибн Ахситана II и дату 665/1266-67 г.¹² Персидская надпись на минарете содержит имена шейха Пир-Хусайна Ширвани и ширваншаха Кей-Кавуса ибн Ахситана; последнее вместе с датой 692/1294 г. на другом камне прочтено Дорном¹³. Другая надпись на минарете называет Ахситана II ибн Фарибурза III и дату 654/1256 г. Наконец, в одной из надписей на восточной наружной стене укрепления, окружавшей здания ханака, упоминается ширваншах Халилаллах I в 824/1421 г., восстановивший стены укрепления¹⁴.

Указанные даты надписей говорят о том, что здания ханака после смерти Пир-Хусайна восстанавливались в разное время, а его реставрированные надгробие и мавзолей стали центром, вокруг которого возводились различные здания ханака со службами. В XIII в. ханака превратилась в сложный комплекс культовых и хозяйственных построек, окруженных стеной. Она функционировала и в XVII в., на что указывает надгробная надпись от 1049/1639 г.¹⁵.

Согласно источникам, Пир-Хусайн относился к верхушке духовенства — шейхам, был влиятельным мусульманским богословом — улемом, а также крупным феодалом, который владел большими земельными угодьями и эксплуатировал на феодальной основе значительное земледельческое население, жившее вокруг ханака. Имение и другое имущество (движимое и недвижимое) принадлежало ханака на правах крупного вакфа¹⁶. На вакфных землях ханака проживало большое количество муридов, дервишей и работников (мужчин и женщин). Пир жертвовали драгоценности, слитки золота, ценные меха, а усыпальница была украшена расшитыми золотом тканями¹⁷. Ханака на реке Пирсагат была весьма почитаема ширваншахами, мусульманским населением Ширвана, Аррана, Азербайджана, Грузии и ряда стран Ближнего Востока.

О богатстве ханака и почтительном отношении к гробнице Пир-Хусайна свидетельствует Вассаф. Во время войны золотоордынского хана Узбека (он был мусульманином) с ильханом Абу Са'идом в 718/1318-19 г. ханака и мавзолей Пир-Хусайна были разграблены воинами Узбека. По свидетельству Вассафа, ввиду большой известности святыни Пир-Хусайна на Ближнем Востоке Узбек даже совершил паломничество к ханака. Здесь он выслушал жалобы населения Ширвана о том, что муриды Пир-Хусайна, дервиши и отшельники, жившие в ханака и во-

круг нее, были ограблены его воинами, которые угнали 30 тыс. баранов, 20 тыс. коров и ослов, и что большое число мужчин и женщин, живших на вакфных землях ханака, были обращены в рабство. По словам Вассафа, Узбек принял строгие меры против грабителей, похищенное имущество было возвращено, а пленники освобождены¹⁸.

Появление ряда больших ханака в Ширване в XI—XIII вв. и внимание, уделяемое ширваншахами строительству ханака Пир-Хусайна в XIII в., связаны с широким расцветом суфизма (с его различными течениями) в Ширване и на Ближнем Востоке. По мере роста дервишских организаций они становились все более грозной силой, причем движение имело ярко выраженный демократический характер. Если шейх в чем-либо не одобрял деятельности правящих кругов, он становился для них крайне опасным противником как лицо, владевшее помыслами широких городских масс¹⁹. Шейхи и факихи (исламские законники) часто принимали участие в народных восстаниях против феодалов и против ширваншахов. Так, в «Тарих ал-Баб» сообщается, что в джумада I 458/апреле 1066 г. Фарибурз I разгневался на народ своей столицы Йазидийе и напустил на него «неверных» грузин, которые ограбили его и взяли в плен находившихся там *исламских законников*, раисов и знатных людей. Ширваншах приказал некоторых из них казнить, некоторых распять, а остальных бросить в темницу²⁰. Хотя характер этого восстания неясен, однако можно полагать, что эти события связаны с зарождением элементов городского самоуправления в Ширване и Арране. Борьба раисов и ремесленников за независимость и автономию городов была связана с развитием средневекового города как центра ремесла и торговли. В борьбе горожан против феодального гнета и против завоевателей-сельджуков принимали участие и факихи.

Выступления горожан в Ширване и Арране в XI—XIII вв. против феодальных правителей часто имели религиозную окраску. Прогрессивные тенденции, оппозиционные настроения в идеологии проявлялись, как правило, и в форме различных ересей²¹. Усиление позиций суфизма (в частности, связанного с ним «культы святых») в XIII в. объясняется тяжелым положением народных масс в результате монгольского завоевания. После захвата Ширвана Хулагу-ханом в 1258 г. положение ширваншаха ухудшилось: он оказался в вассальной зависимости от монголов. Как известно, ширваншах Ахситан II ибн Фарибурз III был убит Хулагу-ханом в 1260 г.²²

Суфизм в этот период был реакцией угнетенных народных масс на монгольское завоевание и находил поддержку у ширваншахов. Шейхи и муриды ханака имели большое влияние на население Ширвана. Оказывая поддержку суфийским святым и шейхам (ханака Пир-Хусайна на реке Пирсагат, шейху Захиду в Гуштафи, Биби-Эубатским шейхам близ Баку, Пир Мардакану около Шемахи и др.), ширваншахи, вассалы мон-

голов, стремились, с одной стороны, повысить свой авторитет в народе, а с другой — использовать влияние суфийских шейхов, чтобы не допустить массовых народных выступлений в связи обострением классовых противоречий.

¹ Hamdu'llah Mustawfi-i Qazwini. Tarikh-i Guzida. Bronne. — GMS. 1910, vol. 14, с. 785.

² Там же.

³ Там же; Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965 (далее — Е. Э. Бертельс), с. 288; С. Д. Рзакизаде. Мировоззрение Баба Кухи Бакуви. Баку, 1978, с. 30.

⁴ Вассаф-ал-хазрет (Абдаллах ибн Фазлаллах). Китаб-и тадзийат ал-амсар ва тазджийат ал-а'сар. Литограф. изд. Бомбей, 1269 (х.) (далее — Вассаф), с. 636.

⁵ Е. Э. Бертельс, с. 40—41, 44, 47.

⁶ Там же, с. 44—59; В. А. Жуковский. Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского. — ЗВОРАО. 1907, т. 13, с. 54—55; он же. Тайны единения с Богом в подвигах старца Абу Саида. СПб., 1899, с. 263—265; И. П. Петрушевский. Ислам в Иране. М., 1966, с. 324—325.

⁷ Мухаммад ибн Мунаввар. Асрар ат-таухид фи макаमत шейх Абу Са'ид. Изд. Забиаллах Сафа. Тегеран, 1332 (х.).

⁸ А. А. Сеид-заде. Пир-Хусайн Ширвани. — «ДАН АзССР». 1960, т. 16, № 12, с. 1266.

⁹ В. Сысоев. Древности в Ханека близ сел. Наваги. — «Известия азерб. археологич. комитета». Баку, 1925, вып. 1, с. 50—54.

¹⁰ Там же, с. 55—62; В. А. Крачковская. Изразцы мавзолея Пир Хусейна. Тб., 1946; А. Алескерзаде. Некоторые замечания относительно ханегахских надписей. — «Известия АзФАН». 1942, № 6, с. 25—29 (на азерб. яз.).

¹¹ Б. Дорн. Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря. СПб., 1861, с. 26, 63—64.

¹² Там же, с. 62—63; В. Сысоев. Древности..., с. 60—62, 64—66.

¹³ Б. Дорн. Отчет..., с. 26.

¹⁴ Там же, с. 26; В. Сысоев. Древности..., с. 61—62.

¹⁵ В. Сысоев. Древности..., с. 61.

¹⁶ А. А. Али-заде. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII—XIV вв. Баку, 1956, с. 71.

¹⁷ Вассаф, с. 636.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Е. Э. Бертельс, с. 41.

²⁰ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963, с. 58.

²¹ Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 7, с. 361.

²² Камал ад-Дин ибн ал-Фувати. Талхис маджма' ал-адаб фи му'джаз ал-алкаб. Ч. 4, кн. 2. Дамаск, 1963, с. 1067; З. М. Бунятов. Государство атабеков Азербайджана. Баку, 1978, с. 171.

Т. К. Бейсембиев

ДУХОВЕНСТВО В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КОКАНДСКОГО ХАНСТВА В XVIII—XIX ВЕКАХ (по некоторым сочинениям кокандской историографии)

Без углубленного изучения роли и места духовенства в феодальных государствах Средней Азии XVIII—XIX вв. не может быть правильно раскрыта история этого региона. Слабая разработанность и сложность данной проблемы при обширном круге местных источников дают возможность решать ее путем последовательного, постепенного введения в научный оборот и изучения комплексов известий каждой группы светских и религиозных источников (кокандских, бухарских, хивинских и т. д.). Настоящая статья основана главным образом на наиболее ценных и репрезентативных кокандских нарративных исторических источниках: «Та'рих-и Шахрухи», «Мунтахаб ат-таварих», «Тухфат ат-таварих-и хани» и «Та'рих-и джадида-йи Ташканд»¹.

Духовенство Кокандского ханства не имело четких сословных рамок². С ним была связана многочисленная категория ходжей, считавшихся потомками пророка Мухаммада либо одного из четырех правоверных халифов³. В плоскости социальной стратификации верхушка духовенства входила в состав господствующего класса, а низшие слои (например, из числа каландаров) были близки к трудовой массе оседло-земледельческого населения. Духовенство подразделялось на улемов, суфиев (крупнейший орден — накшбандиййа), локальные и родовые группировки (ходжи касанские, маргиланские, ташкентские, потомки Махдум-и 'Азама, Ходжи Ахрара и др.). Пестрый социальный состав и сложная структура духовенства определяли неодинаковую социально-политическую ориентацию ее групп.

Духовенство всегда занимало одно из центральных мест в истории Кокандского ханства. Само возникновение ханства было актом смены теократии североферганских (чадакских) ходжей властью узбекской родовой знати⁴. Но и после утраты политической власти духовенство сохраняло огромное влияние на различные общественные слои и держало в духовном порабощении народные массы, в чем была объективно заинтересова-

на центральная власть. Генеалогический анализ, в процессе которого нами была составлена генеалогическая таблица правителей Коканда⁵, показывает, что клан кокандских ханов был тесно переплетен матримониальными и родственными связями со знатью ходжей. Последние, породнившись с правящим домом и став обладателями крупных духовных и светских должностей, играли видную роль в политической жизни Кокандского ханства.

Среди них выделялись представители рода Махдум-и 'Азама. Дети Ишан Хаким-тора-йи Махдум-и 'Азами и глава ветви кокандских мингов (находившейся у власти с 1770 по 1842 г. и в 1844 г.) Нарбута-бий (ок. 1770—1798) имели общую бабушку Ай-Чучук-айим — дочь главы племени кенегес Ибрахим аталыка⁶. Ишан Хаким-тора был связан также с кокандскими мингами через одну из своих жен — дочь Хан-ходжи: она была племянницей жены Абд ар-Рахим-бия (1721/22—1733/34), а через свою тетю — двоюродной сестрой Ирдана-бия (ок. 1751—ок. 1769, с небольшим перерывом). Сыном Ишана Хаким-тора от этой дочери Хан-ходжи был Ма'сум-хан-тора⁷. Двое старших сыновей Ишана Хаким-тора — Ма'сум-хан-тора и Ишан-хан-тора — были женаты соответственно на двух старших дочерях Нарбута-бия⁸. От этих браков у Ма'сум-хан-тора было трое сыновей (старший — Мухаммад Хаким-хан-тора, автор МТ) и две дочери, а у Ишан-хан-тора — сыновья Бузург-хан-тора (умер молодым) и Рустам-хан-тора⁹ (о нем см. ниже). Следовательно, эти дети были внуками Нарбута-бия. Ишан-хан-тора, кроме того, состоял в браке с правнучкой Нарбута-бия (дочерью Шахрух-хана б. Алим-хана б. Нарбута-бия)¹⁰.

Поскольку жена Ма'сум-хан-тора — Афтаб-айим была дочерью Нарбута-бия от его дальней родственницы Минг-айим¹¹, Ма'сум-хан-тора через тещу был связан и с весьма влиятельной в XVIII—первой половине XIX в. ветвью мингов — потомками Фазил аталыка¹². Родословные помогают понять, почему именно эти потомки Махдум-и 'Азама играли в конце XVIII — первой четверти XIX в. большую роль при кокандском дворе. Ма'сум-хан-тора занимал высшую духовную должность шейх ал-ислама¹³. Его брат Ишан-хан-тора в 1810—20-х годах был ходжа-йи калан¹⁴, а сын Хаким-хан-тора в 1823 г. получил управление Тора-курганом, Наманганом и Касаном¹⁵. В ТТХ указывается, что в правление Алим-хана (1798—1810) и Умар-хана (1810—1822/23) государственные дела находились в руках Ма'сум-хан-тора¹⁶. В 1823 г. он и его сын подверглись опале и были изгнаны¹⁷. Вероятно, их влияние настолько усилилось, что они стали опасными для центральной власти. На это указывает и тот факт, что Афтаб-айим — жена Ма'сум-хан-тора и мать Хаким-хан-тора — потребовала после смерти Умар-хана (1822/23) по праву своего старшинства провозгласить ханом своего малолетнего сына от Ма'сум-хан-тора — Чини-тора¹⁸. Афтаб-айим была младше Алим-хана, но старше Умар-хана

(все трое были детьми Нарбута-бия от Минг-айим)¹⁹. Требование было отклонено, на престол возвели сына Умар-хана — Мухаммад-Али-хана, и вскоре последовала упомянутая опала.

Хаким-хан-тора, обосновавшись в Шахрисябзе, племенном владении кенегесов (его родственников со стороны прабабушки Ай-Чучук-айим), написал известную мемуарную хронику МТ²⁰, проникнутую враждебностью к изгнавшему его кокандскому хану Мухаммад-Али. «Подрывная» деятельность изгнанника против хана этим не ограничилась. Он направил в Коканд своего человека — Хаджи каландара, медника. Тот, во время первого вторжения бухарских войск в Фергану в 1841 г. добившись от кокандского хана передачи ему власти на один день якобы для устройства государственных дел, поднял простой народ на восстание. Горожане разгромили 18 дворов приближенных хана, убили дастурханчи (церемониймейстера) и раздели донага бухарских послов. Это поставило под угрозу срыва переговоры с эмиром Бухары. Хотя восстание было вскоре подавлено (а Хаджи каландар казнен)²¹, оно затруднило и без того сложное положение хана, чего и добивались его противники. Этот интересный эпизод показывает, что оппозиционные круги духовенства, ловко используя в своих интересах классовое недовольство, пытались выступать в роли защитников трудовых масс.

С кокандскими мингами были связаны также потомки Лутфаллаха Чусти и Ходжи Ахрара. На двух младших дочерях Нарбута-бия были женаты сыновья Бузург-ходжи Мауланаи²² — Зу-л-Фикар-ходжа и Ишан-Хаджи-тора. У последнего от этого брака родилось двое сыновей — Падшах-ходжа (ум. 1270/1853) и Хайраллах-ходжа (ум. 1273/1856) — и две дочери²³. На Афтаб-хан — дочери Алим-хана б. Нарбута-бия — был женат Саййид-ходжа б. Махмуд-хан-тора-йи Ахрари. На одной из дочерей Саййид-ходжи от этого брака был женат брат Худайар-хана (годы правления Худайар-хана: 1844—1858, 1862—1863, 1865—1875) Султан-Мурад-бек, а на другой — племянник (из рода Ходжи Ахрара) Саййид-ходжи²⁴.

Как свидетельствует генеалогический материал, ходжи трех знатных родов — Ходжи Ахрара, Махдум-и 'Азама и Лутфаллаха Чусти — были больше связаны с ветвью Нарбута-бия. Это отражало наивысшее влияние их при дворе в период правления ханов данной ветви. С переходом трона в 1842 г. к ветви Шир-'Али-хана б. Хаджи-бия²⁵, правившей с весьма небольшими перерывами весь последний период Кокандского ханства (до 1876 г.), когда возросла политическая роль ферганских кочевников, влияние рассматриваемых ходжей резко снизилось. Неудивительно, что некоторые из них были теперь среди оппозиционных группировок. Падшах-ходжа и Рустам-хан-тора как внуки Нарбута-бия безуспешно выступали претендентами на кокандский трон (первый — в 1847 г., второй — в 1855 и 1862 гг.)²⁶.

В условиях двух противостоявших потестарных субкультур — оседло-земледельческой и кочевой — в едином политическом организме Кокандского ханства духовенство выступало в целом как самостоятельная сила. Оно не только лавировало в политической борьбе²⁷, но и пыталось осуществить идеи теократии. Между 1799 и 1803 гг. против Алим-хана поднял мятеж правитель Чуста, потомок Лутфаллаха Чусты — Бузург-ходжа Хану удалось подавить выступление и умертвить Бузург-ходжу лишь после второго похода²⁸. В 1842 г., когда Ташкент и Курама отложились от Кокандского ханства и находились под управлением ставленника эмира Бухары Мухаммад-Шариф аталыка, из Коканда в Кураму прибыл Хашим-ходжа (сын Иунус-ходжи — правителя Ташкента в конце XVIII — начале XIX в., до кокандского завоевания); он поднял восстание и занял крепость Кереучи, но был осажден войсками Мухаммад-Шариф аталыка. Вскоре, в результате похода кокандских войск против Мухаммад-Шариф аталыка, Ташкент и Курама вновь оказались под властью Кокандского ханства²⁹. Прибегая к поддержке Коканда, потомок Ходжи Ахрара — Махмуд-хан-тора (ок. 1806—1813) пытался удержать власть над Ура-Тюбе, а белогорские ходжи, совместно с которыми действовали на важных постах ближайшие родственники Махмуд-хан-тора, в 1826—1827 и 1830 гг. хотели установить господство в Восточном Туркестане, также не без помощи кокандских военачальников³⁰.

Различные группировки духовенства оказывались иногда в противоположных лагерях. Например, если верхушка северо-ферганских ходжей из рода Махдум-и 'Азама и Лутфаллаха Чусты, лишившись бывшего могущества, нередко находилась в оппозиции к центральной власти (независимо от того, обладали ли ею светские оседлые феодалы или родо-племенные вожди), то ташкентская городская знать, в том числе духовенство, искала у центральной власти (прежде всего, у оседлых феодалов) поддержки от засилья владетелей кочевой округи Ташкента, помогала центральной власти бороться с ферганскими кочевниками³¹.

В свою очередь, другие политические силы старались любыми способами использовать духовенство³² вплоть до выдвижения выходцев из его среды, имевших родственные связи с кокандскими правителями, претендентами на ханский трон (см. выше).

Оценка В. В. Бартольдом мусульманской теократической идеи «как идеала, не имеющего ничего общего с действительной жизнью, или как орудия политических стремлений»³³ справедлива и для Кокандского ханства. Родо-племенная знать, установившая власть кокандских правителей, навязала оседло-земледельческому населению тюрко-монгольскую государственно-правовую традицию. Последняя, опираясь на идеологическое наследие Чингисхана и Тимура и отражаясь в ле-

генде о происхождении кокандских ханов³⁴, утверждала при-
мат светской власти над духовной. Эта традиция, материаль-
но подкрепленная не только светской властью правителей Ко-
канда, но и военной мощью кочевого элемента, была господст-
вующей на протяжении всей истории ханства. Поэтому теокра-
тические тенденции в Кокандском ханстве были обречены на
провал, чему способствовало также деление духовенства на
политические группировки, ставившие различные задачи. Оста-
ется добавить, что теократические притязания духовенства бы-
ли одним из проявлений политической нестабильности и внут-
ренней слабости Кокандского ханства.

В процессе присоединения Кокандского ханства к России
интересы духовенства, военных и других зажиточных слоев Ко-
канда ущемлялись, подрывалась духовная монополия ислама в
его воздействии на местное население. Поэтому духовенство
оказывало этому объективно прогрессивному процессу ожесто-
ченное сопротивление. Так, одним из военачальников в экспе-
диции кокандских войск для отвоевания Ак-Мечети (конец
1853 г.) был Мухаммад-Карим-шейх, имевший чин пансадба-
ши (пятисотенник)³⁵. Не кто иной, как автор ТДТ — Мухам-
мад Салих-ходжа Ташканди, принимал активное участие в во-
енных действиях в Ташкенте. В его труде упоминается ряд ду-
ховных лиц, участвовавших в боях за этот город³⁶. Разжигая
религиозные чувства мусульманского населения, духовенству
удавалось, как и при других обстоятельствах, увлечь за собой
и простой народ³⁷.

Таким образом, в ходе присоединения Средней Азии к Рос-
сии политика духовенства, будь то деятели ортодоксального
ислама, будь то представители дервишских корпораций, объ-
ективно была направлена на сохранение многовековой замкну-
тости по отношению к европейскому миру и застойности сред-
неазиатского общества.

Анализ богатого материала сочинений кокандской историо-
графии по духовенству позволяет сделать вывод о его в целом
реакционной роли. Дальнейшая разработка данного вопроса с
привлечением сочинений агиографических и тех, что излагают
учения суфийских орденов, функционировавших в Фергане, по-
служит всестороннему освещению как истории Средней Азии и
Восточного Туркестана, так, возможно, и проблемы причин от-
ставания Востока во всемирно-историческом процессе.

³⁴ Та а р и х Ш а х р о х и. История владетелей Ферганы. Сочинение Моллы
Ниязи Мухаммед бен Ашур Мухаммед, хокандца. Казань, 1885 (далее — ТШ);
М у х а м м а д Х а к и м - х а н - т о р а. Мунтахаб ат-таварих. Рукопись ЛО ИВ
АН СССР С—470 (далее — МТ); 'А в а з - М у х а м м а д. Тухфат ат-таварих-и
хани. Рукопись ЛО ИВ АН СССР С—440 (далее — ТТХ); М у х а м м а д С а -
л и х - х о д ж а Т а ш к а н д и. Та'рих-и джадида-йи Ташканд. Рукопись
ИВ АН УзССР № 5732 (далее — ТДТ). Привлечены также другие сочинения
кокандской историографии: Та д ж и р. Гарайиб-и сипах. Рукопись ИВ АН
УзССР № 5408 (далее — ГС); А л и К у н д у з и. Таварих-и манзума. Руко-

пись IB АН УзССР № 597 (далее — ТМ); Абд ал-Гафур. Зафар-нама-Худайар-хани. Рукопись IB АН УзССР № 598 (далее — ЗНХ); Мирзалим. Ансаб ас-салатин ва таварих ал-хавакин. Рукопись IB АН УзССР № 1314 (далее — АСТХ).

² Подробнее об этом (каландар мог быть медником, шейх — военачальником в звании пансаббаши) см. ниже. Ср. А. Л. Троицкая. Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане.— Домусульманские верования и обычаи в Средней Азии. М., 1975, с. 199, 218.

³ Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). А.-А., 1969, с. 499.

⁴ ТШ, с. 17—21. См. также: Т. К. Бейсембиев. «Байан-и таварих-и хаванин-и шахр-и Хуканд» как исторический источник.— «Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР». Нукус, 1977, № 4, с. 62—64.

⁵ В генеалогическую схему, составленную на основе главным образом кокандской историографии, включены 171 член дома кокандских мингов — с полулегендарного Алтун-Бишика (начало XVI в.) до внуков Худайар-хана (начало XX в.), а также 2 самозванца. К данной статье приложено пять фрагментов из этой сводной схемы, характеризующих связи кокандских мингов с духовенством.

⁶ Ай-Чучук-айим, она же Кенегас-айим, состояла в первом браке с кокандским правителем Абд ар-Рахим-бием мингом (1721/22—1733/34), от которого имела дочь Ай-Джан-айим; во втором браке — с его братом Абд ал-Карим-бием (1733/34—1750/51); в третьем браке — с Ишаном Артурк-ходжо Махдум-и 'Азами, от которого имела сына Ишана Хаким-тора. От брака Ай-Джан-айим с ее двоюродным братом Абд ар-Рахман-бием мингом родился Нарбута-бий (МТ, л. 340б—341а, 343б, 346а—б).

⁷ МТ, л. 357а; ТТХ, л. 62а, 68б.

⁸ ТТХ, л. 87а—б, 98а—б.

⁹ ТТХ, л. 87б, 193а.

¹⁰ ТТХ, л. 129б. От этого брака был Махмуд-хан, погибший в возрасте около 40 лет во время бури по пути в Каратегин (там же).

¹¹ У прапрадеда Нарбута-бия, Ашуркул аталыка, был брат Фазил аталык, прапрадед Минг-айим (ТТХ, л. 48а—б, 87а). Его не следует путать с Фазил-бием йузом, правителем Ура-Тюбе в середине XVIII в.

¹² Правнук Фазил аталыка и дядя Минг-айим — Идрискули-бий (Ирискули-бек старший) при Ирдана-бие управлял Маргианом, участвовал в возведении на трон и свержении с него Сулайман-бия (ок. 1769) и в возведении Нарбута-бия, выдал за последнего свою племянницу Минг-айим (МТ, л. 348а—349б; ТТХ, л. 52а, 69а). Ирискули-бий (Ирискули-бек младший), дядя по матери (тага) Алим-хана (1798—1810), т. е. брат Минг-айим, был крупным военачальником у последнего, участвовал в заговоре против него и возведении Умар-хана (1810—1822/23); затем организовал заговор против Умар-хана, чтобы занять его место, но замысел раскрыли, и Ирискули-бий младший был казнен примерно в 1810 г. (ТТХ, л. 110а, 121б—123а; ТШ, с. 45, 78—79, 88). Его сын Мухаммад-Назар-бек был военачальником у Шир-'Али-хана (1842—1844) (ТТХ, л. 233б, 240а). Махлар-айим, известная в поэзии под тахаллусом Надира (дочь Рахманкули-бека б. Имамкули-бия б. Дусткул-бия б. Раджаб-бия б. Фазил аталыка), приходившаяся племянницей Минг-айим и Ирискули-бию младшему, была женой Умар-хана и матерью Мухаммад-Али-хана (1822/23—1842) (ТТХ, л. 108б—109а; А. Каюмов. Кўкон адабий мухити Тошкент, 1961, с. 218—234). Ее отец Рахманкули-бек управлял при Алим-хане Андижаном (МТ, л. 381а; ТТХ, л. 108б). Брат Махлар-айим — Хал-бек (Хали-бек) носил в конце правления своего племянника Мухаммад-Али-хана звание кушбеги (МТ, л. 663б; ТТХ, л. 224а, 226б). Еще один представитель ветви Фазил аталыка — Абдаллах-бек — пытался в 1852 г. со своими сторонниками численностью около 1500 человек захватить кокандский трон, но был убит (ЗНХ, л. 10а; ТТХ, л. 297б—298а). По ТТХ (л. 297б), его отцом был Худайкули-бек, что, очевидно, неточно. В ЗНХ (л. 10а) Абдаллах-бек назван дядей по матери (тага) Мухаммад-Али-хана. Но, вероятно, это не совсем так. Согласно ТШ (с. 187), Абдаллах-бек — сын Сайидкули-бека (Саидкул-бий), который был дядей Умар-хана (А. Мухтаров. Очерк истории Ура-Тюбинско-

го владения в XIX в. Душ., 1964, с. 27) скорее всего с материнской стороны, т. е. Сайиндули-бек был братом Минг-айим и дядей Махлар-айим. Тогда Абдаллах-бек действительно являлся дядей (двоюродным) Мухаммад-Али-хана со стороны его бабушки Минг-айим.

¹³ Назначен в 1233/1817 г. (ТТХ, л. 1716).

¹⁴ Назначен в 1233/1817 г., занимал эту должность и в год смерти эмира Хайдара, т. е. в 1826 г. (ТТХ, л. 1716, 2066—207а).

¹⁵ ТТХ, л. 1916.

¹⁶ ТТХ, л. 192а.

¹⁷ МТ, л. 5056—5146; ТТХ, л. 192а—1956.

¹⁸ ГС, л. 11а—6.

¹⁹ МТ, л. 364а.

²⁰ МТ, л. 6786, 6796.

²¹ Весь эпизод см.: МТ, л. 6586—6596; ТТХ, л. 2236—224а.

²² Мауланой называли Лутфаллаха Чусты (МТ, л. 338а).

²³ МТ, л. 3676; ТТХ, л. 876; ТМ, л. 716, 816.

²⁴ ТТХ, л. 129а; ТШ, с. 106.

²⁵ Хаджи-бий был младшим сводным братом Нарбута-бия (МТ, л. 356а; ТТХ, л. 626).

²⁶ Стремясь провозгласить Падшах-ходжу ханом в период господства кипчаков в Кокандском ханстве (пост мингбаши занимал тогда Мулла Хал-бек кипчак), знатные кокандцы Мухаммад-Яр, курбаши, Гази дадхак, Мирза Афяз дадхак, Худай-Берган афтабачи Коштегирмани составили заговор, который, однако, был раскрыт кипчаками; некоторых заговорщиков убили, часть из них бежала из Коканда (АСТХ, л. 686—69а). Событие датируется, по ТМ (л. 54а—55а) и ТТХ (л. 2776—278а, 282а—283а), временем между отставкой и новым назначением Мусулманкула в 1263 г. х. (20 декабря 1846 — 8 декабря 1847 г.) на пост мингбаши, который находился в этом промежутке в руках Мулла Хал-бека кипчака. Заговор с целью возведения на трон Рустам-хан-тора в 1855 г. возник в годы первого правления Худайар-хана. Он также был раскрыт. Часть его участников казнили, остальных вместе с Рустам-хан-тора выслали в Каратегин (АСТХ, л. 936—94а). Вторично Рустам-хан-тора пытался стать ханом в разгар борьбы Худайар-хана с Алимкулом (В. Наливкин. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886, с. 198).

²⁷ Так, во время борьбы Худайар-хана с главами киргизов и кипчаков в 1862—1863 гг., по существу, нейтрально-выжидательную позицию занял Хазрат-и Ишан Сахиб (ТШ, с. 246—247; В. В. Бартольд. Извлечение из «Та'рих-и Шахрух». — Сочинения. Т. 2, ч. 2. М., 1964, с. 354—355). Об Ишан Сахибе см. также примеч. 32.

²⁸ МТ, л. 3676—370а; ТТХ, л. 926—93а; В. Наливкин. Краткая история..., с. 79—80; Л. А. Зимин. Первые шаги Алим-хана на государственном поприще. — Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год 17-й. Таш., 1913, с. 105—106. Бузург-ходжа назван зятем (дамад) Нарбута-бия, что, возможно, неточно, так как известно, что зятьями Нарбута-бия были двое сыновей Бузург-ходжи.

²⁹ ТТХ, л. 245а—6, 2506—253а; ТШ, с. 144—153.

³⁰ ТТХ, л. 1116, 1426—1506, 1996—202а, 208а—209а; ТШ, с. 103, 114—120; А. Мухтаров. Очерк истории..., с. 26—27; Б. П. Гуревич. Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. М., 1979, с. 245—254; Т. К. Бейсембиев. Известия «Та'рих-и Шахрухи» о Восточном Туркестане. — Актуальные проблемы советского уйгуроведения. А.-А., 1983, с. 244—250.

³¹ ТШ, с. 148—152, 232—236; В. В. Бартольд. Извлечение..., с. 353—354.

³² Например, в 1844 г., когда главы ферганских кипчаков подошли с войском к Коканду, намереваясь взять власть, Шир-Али-хан направил на переговоры с ними Хазрат-и Сахиба — главу ордена нахшбандийца в Коканде (ТШ, с. 132, 167—169). Несколько позднее кипчацкие предводители, захватившие власть в Фергане, использовали другое духовное лицо — Хазрат-и Мийан Халил Сахиба, направив его с посреднической миссией в Ташкент к Сарымсаку-хану. В результате этой важной миссии Сарымсаку-хану заманили

в Коканд и вскоре убили (1263/1846), а власть кипчаков распространилась на Ташкент (ТШ, с. 177—179; В. В. Бартольд. Извлечение..., с. 350).

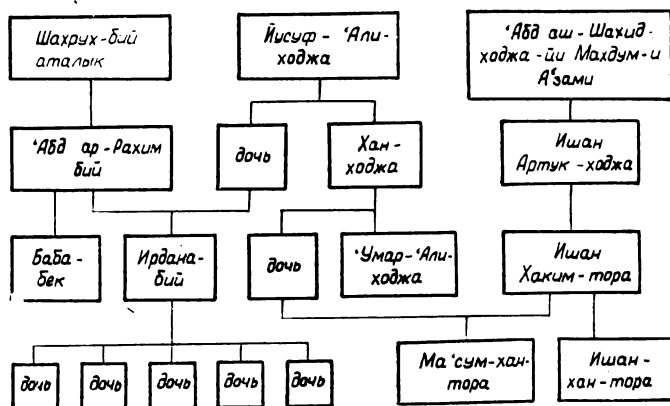
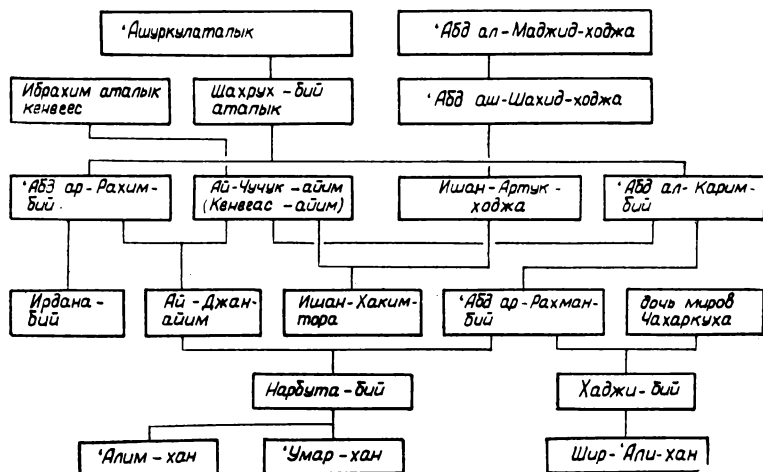
³³ В. В. Бартольд. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве.— Сочинения. Т. 6. 1966, с. 316.

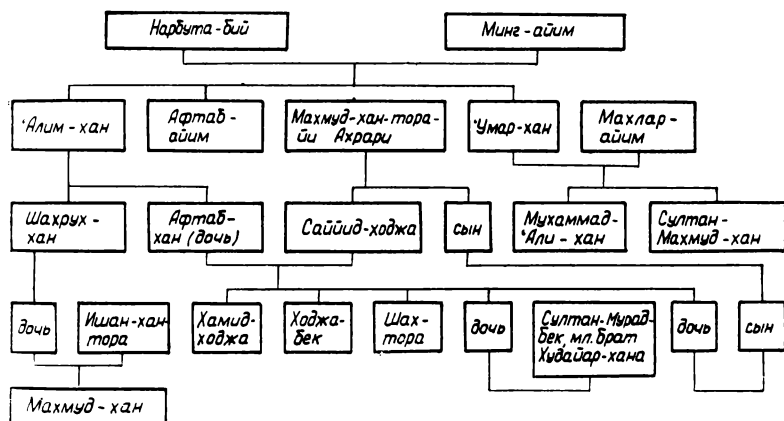
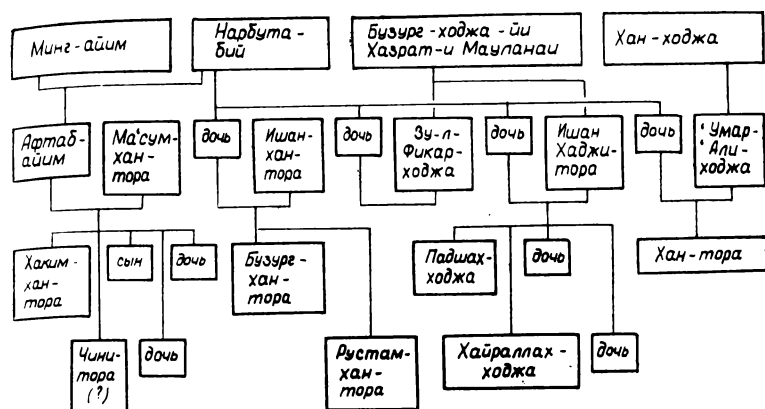
³⁴ Т. К. Бейсембиев. Легенда о происхождении кокандских ханов как источник по истории идеологии в Средней Азии (на материалах сочинений кокандской историографии).— Казахстан, Средняя и Центральная Азия XVI—XVIII вв. А.-А., 1983, с. 94—105.

³⁵ ТТХ, л. 3106—3116.

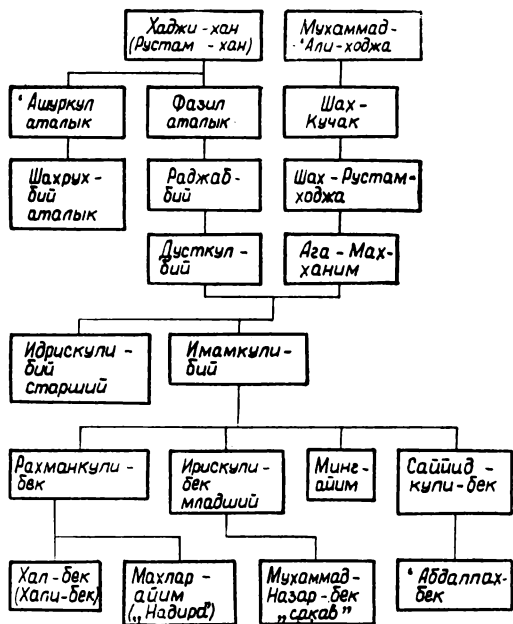
³⁶ ТДТ, т. 1, с. 271—272, 280, 297—298, 314, 320—322, 354—361, 366.

³⁷ Там же, с. 262, 270, 291, 301—302.





(пятая схема на с. 46.)



ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О ХОДЖА-АХРАРЕ

Жизнь и деятельность Ходжа-Ахрара давно привлекает к себе внимание отечественных ученых. Первыми научными сообщениями о нем мы обязаны В. Л. Вяткину, Н. Г. Маллицкому и Н. И. Веселовскому, которые подготовили почву для углубленных исследований В. В. Бартольда¹. Первоначальная оценка Ходжа-Ахрара принадлежит В. Л. Вяткину, первому ученому, использовавшему как средневековые исторические источники, так и рукописные жития Ходжа-Ахрара. Согласно этой оценке, высказанной почти 80 лет тому назад, «заслуга Ходжа-Ахрара как государственного деятеля заключается главным образом в том, что в течение целого ряда лет, пользуясь громадным влиянием на удельных правителей по эту сторону Аму-дарьи, [он] употреблял все свои силы на прекращение междоусобных войн между ними, всегда готовыми по самому незначительному поводу вступить в братоубийственную войну. Он много содействовал тому, что Самарканд, Ташкент и Фергана наслаждались относительным спокойствием по здешней мерке. Он охотно являлся там, где нужно мирить. Вообще нужно сказать, что, пользуясь своим исключительным положением в государстве, он употреблял свою власть к торжеству справедливости»². В свою очередь, Н. Г. Маллицкий отмечает «огромное и благодетельное влияние» Ходжа-Ахрара на Тимуридов, которое «можно сравнить со значением митрополита на Руси в удельную эпоху»³.

Начало критического отношения к Ходжа-Ахрару было положено В. В. Бартольдом в процессе подготовки работы «Улугбек и его время»⁴. В. В. Бартольд унаследовал от своих туркестанских предшественников и от Н. И. Веселовского признание исключительных заслуг как самого Ходжа-Ахрара, так и всей суфийской организации накшбандиййа в «защите интересов народных масс» от разбоя и хищнического произвола тюркско-монгольских феодалов тимуридского времени. Вместе с тем, по мнению В. В. Бартольда, победа Ходжа-Ахрара, «деревенского шейха», означала победу варварства над высокой городской культурой эпохи Улугбека.

Двойственная оценка Ходжа-Ахрара, предложенная В. В. Бартольдом, была подвергнута критике в редакционном

Предисловии нового издания монографии «Улугбек и его время»⁵. Полностью согласившись с выводом В. В. Бартольда об антикультурной деятельности Ходжа-Ахрара и всего накшбандизма, признавая, однако, при этом, что «в этой борьбе, несомненно, симпатии народных масс были скорее на стороне ходжа Ахрара», автор Предисловия полагает ошибочным мнение В. В. Бартольда, что Ходжа-Ахрар «своим богатством и влиянием старался пользоваться на благо народа».

Эта точка зрения не самостоятельна, она лишь отражает сугубо отрицательную оценку исторической роли Ходжа-Ахрара, сформулированную уже в конце 30-х годов советскими историками П. П. Ивановым и в особенности А. Ю. Якубовским, отвергшими выводы В. В. Бартольда в той части, которая представляла Ходжа-Ахрара защитником народа. Если П. П. Иванов ограничился кратким определением Ходжа-Ахрара («крупный феодал и реакционный политический деятель»⁶), то, по словам А. Ю. Якубовского, «в лице Ходжи Ахрара под маской народолюбия, заботы о бедных, показного заступничества за несправедливо страдающих и т. д. зрел настоящий стяжатель, крупнейший богач и землевладелец, эксплуататор-хищник, какого только знала история Средней Азии»⁷. В другой работе А. Ю. Якубовский называет Ходжа-Ахрара «наиболее реакционным из представителей реакционного дервишизма, сыгравшим такую печальную роль в культурной жизни Средней Азии»⁸.

Не менее эмоциональному осуждению подвергся Ходжа-Ахрар одновременно в статьях Я. Гулямова и Р. Набиева, опубликованных в другом юбилейном сборнике, посвященном Навои⁹ (подробнее см. ниже). Впоследствии к ним присоединились и таджикские ученые А. Мирзоев и М. Раджабов. Так, А. Мирзоев называет Ходжа-Ахрара «одним из основных инициаторов разрушения научных достижений времени Улугбека» и «врагом несуннитского искусства и словесности»¹⁰. Не удовлетворившись буквальным повторением этих строк А. Мирзоева, М. Раджабов расширил список прегрешений Ходжа-Ахрара, назвав его «инициатором кровавой расправы над крупнейшим ученым той эпохи Улугбеком»¹¹. Не сомневался в отрицательном характере личности Ходжа-Ахрара и И. С. Брагинский, считавший его «обскурантом и стяжателем, самой мрачной фигурой Средней Азии XV в.»¹².

Наиболее существенный вклад в дело изучения Ходжа-Ахрара принадлежит О. Д. Чехович, посвятившей этой проблеме ряд исследовательских работ и текстологических публикаций. Вывод О. Д. Чехович однозначен: Ходжа-Ахрар — магнат и реакционер, «прямой пособник эксплуататоров», «активный пособник феодальных правителей в деле подавления и эксплуатации трудящихся»¹³.

Среди перечисленных ученых только В. Л. Вяткин, В. В. Бартольд, Р. Набиев и О. Д. Чехович (а в какой-то сте-

пени, возможно, и П. П. Иванов) основывали свои суждения на непосредственном изучении первоисточников, и притом преимущественно рукописных. Все остальные авторы высказываний о Ходжа-Ахраре довольствовались некритическим повторением чужих мнений, лишь варьируя их в духе установившейся в нашей науке традиции — так сказать, тотального осуждения Ходжа-Ахрара и всего суфийского движения накшбандийна.

Однако не все специалисты безоговорочно разделяли эту установившуюся точку зрения. Первые сомнения были высказаны Е. Э. Бертельсом в рецензии на упомянутый выше сборник 1948 г. «Великий узбекский поэт»¹⁴. Поскольку эти важные высказывания Е. Э. Бертельса по существу рассматриваемого вопроса остались, видимо, совершенно неизвестными последующим исследователям (например, рецензия даже не упомянута в списке литературы, цитированной в издании О. Д. Чехович «Самаркандские документы XV—XVI вв.»), позволю себе процитировать здесь подлинные слова рецензента. По поводу статьи Я. Гулямова Е. Э. Бертельс замечает: «На стр. 16 автор называет дервишей накшбанди особенно ревностными противниками науки и культуры. Это обобщающее определение едва ли можно назвать правильным<...> Не надо забывать, что два наиболее прогрессивных представителя культуры того времени — Джами и сам Навои — были членами именно этого ордена. Вряд ли они выбрали бы наиболее реакционный орден. Очевидно, в глазах передовых людей XV в. накшбанди вовсе не казались таким жупелом, каким их стараются изобразить некоторые историки»¹⁵. Е. Э. Бертельс указывает далее на нелепые противоречия в статье Р. Набиева прежде всего по важному вопросу об отмене тамги. Так, по Набиеву, если осуждение тамги исходит из уст Навои, то это «великая заслуга», но если тамгу упраздняет Ходжа-Ахрар, то это «большой ущерб казне». Другой пример: и Навои, и Ходжа-Ахрар внесли из своих личных средств огромный, непосильный для жителей Ташкента налог, который требовали чиновники Султан-Хусейна. По мнению Р. Набиева, со стороны Ходжа-Ахрара это лишь «красивый жест, имеющий целью подчеркнуть заботу Ходжа Ахрара о народе, чего на самом деле не было». «Жест ли это или нет, — не без юмора замечает Е. Э. Бертельс, — но ведь народ-то от налога все же был избавлен. Почему же у Навои и других чиновников это не жест, а у Ахрара — жест?». «Мы отнюдь не хотим выгораживать Ходжа Ахрара, — заключает по этому поводу Е. Э. Бертельс, — но следовало бы заметить, что и Джами и Навои относились к нему с большим уважением, взгляды обоих на управление страной во многом совпадают со взглядами Ходжа Ахрара»¹⁶.

Единственным ученым, прислушавшимся к словам Е. Э. Бертельса, оказался составитель и редактор упомянутого тома «Навои и Джами» Эргаш Рустамов. Е. Э. Бертельс, отмечает Э. Рустамов, «призывает к исторически объективной оценке

деятельности ордена Накшбанди и Ходжи Ахрара»¹⁷. Развивая мысль Е. Э. Бертельса, Э. Рустамов находит в накшбандизме «большое прогрессивное значение», направленность «против феодального произвола, насилия и мусульманского аскетизма». К сожалению, Э. Рустамов не сумел подкрепить свой тезис более веской аргументацией, чем та, что приверженцами этого учения были выдающиеся культурные и литературные деятели той эпохи¹⁸. Это и породило соответствующее возражение М. Раджабова¹⁹.

Мне кажется, что вопрос о социальной роли Ходжа-Ахрара крупнейшего деятеля накшбандизма, не может быть решен изолированно, как это делалось до сих пор, в отрыве от вопроса о социальной роли накшбандизма в целом, как о совершенно особом направлении суфизма. Наша наука имеет сейчас все возможности для решения этого вопроса на более высоком теоретическом уровне, чем это пытался сделать А. Ю. Якубовский, имевший все же правильное представление о социальном значении суфийского движения в целом, как это видно из следующих его высказываний: суфизм «не являлся однородным философским учением, но состоял из течений, отличных друг от друга, а подчас и прямо противоположных друг другу во многих вопросах миропонимания. Среди суфиев были и такие, которые в противовес аскетам не отвергали любви к природе, к жизни человека в реальном мире и, таким образом, не убивали активности людей. Такой суфизм носил свободолобивый характер и был распространен среди городского населения, в первую очередь среди ремесленников. С ним соединялись часто передовые общественные идеи эпохи. Этот тип суфизма <...> являясь выражением протеста против господствовавшей феодально-улемовской реакции, официальной идеологии ислама, служил духовной почвой, питавшей всякую оппозицию к реакционной средневековой власти и мусульманской ортодоксии». Это все совершенно правильно, «золотые слова», но тем большее удивление вызывает непосредственно следующее далее совершенно неожиданное заявление А. Ю. Якубовского: «В Средней Азии в XV в. получил широкое распространение другой тип суфизма, суфизм реакционный, сущность которого ярко выражена в деятельности ордена суфиев накшбендиев, возглавлявшегося в числе других крупнейших феодалов ходжой Ахраром»²⁰. Последнее утверждение А. Ю. Якубовского столь же необоснованно, как и полярно противоположное ему утверждение Э. Рустамова о всецело прогрессивном характере накшбандизма.

Однако то, что мы уже знаем о накшбандизме, кардинально противоречит определению А. Ю. Якубовского. Установлено, например, что теоретической основой накшбандизма является сугубо пантеистическое, в свое время осужденное как ересь многими ортодоксальными богословами, учение Ибн ал-Араби, крупнейшим знатоком и комментатором которого был Абд ар-

рахман Джами. Известно далее, что накшбандизм впервые в истории суфизма осудил и отбросил его традиционную паразитическую монашескую ипостась, заменив ее призывом к активной жизненной деятельности и производительному труду (землепашеству, ремеслу, торговле) под лозунгом «даст ба кору дил ба ёр»²¹ (руки — к труду, сердце — к другу).

Жизненная активность, кипучая деятельность, конструктивный практицизм красной нитью проходят через всю накшбандийскую действительность, представленную в источниках, начиная с фигуры самого Ходжа-Ахрара и кончая рядовыми прозелитами. Эта деятельность, как показал В. В. Бартольд, была, в частности, в значительной мере направлена на борьбу именно с «феодално-улемовским» правоверием, была в оппозиции к мусульманскому схоластическому богословию — союзнику правящей тимуридской верхушки.

Признавая правоту теоретических соображений А. Ю. Якубовского относительно двух направлений в суфизме — реакционного и прогрессивного, но в то же время не принимая совершенно бездоказательного зачисления накшбандизма в болото реакции, поскольку это, как тонко отметил Е. Э. Бертельс, неминуемо сбрасывало в то же болото таких выдающихся деятелей накшбандизма, корифеев гуманизма, как Джами и Навои, А. Мирзоев пытался найти выход из этого противоречия, предложив новую гипотезу о двойственном — опять-таки реакционном и прогрессивном — характере самого накшбандизма, причем в реакционный накшбандизм списывался Ходжа-Ахрар, а в прогрессивном оказывались Джами и Навои²². Этого мнения не разделяет, однако, М. Раджабов, считая, что у Джами суфизм — это только форма для прикрытия прогрессивных взглядов²³.

Несомненно, шагом вперед является оценка накшбандизма в новой работе крупного советского джамиеведа А. Афсахзода: «Тарикат накшбанди в XV в. в Мавераннахре и Хорасане пользовался также большим авторитетом среди ремесленников. Гибкие требования этого учения, не разграничивавшего мирскую внешность его последователей от повседневной жизни мирян, такие, как проповедь добра, внимания, труда, ремесла, землепашества, пропитания только от плодов собственного труда, осуждение лицемерного дервишизма, дармоедства, гордыни и т. п., высоко подымали авторитет накшбандизма в глазах людей»²⁴.

Сопоставление этих суждений показывает, что накшбандизм — далеко не решенная нашей наукой проблема, а следовательно, столь же далек от правильного ответа и подчиненный ей вопрос о деятельности и личности Ходжа-Ахрара. Однако даже при существующих неполных знаниях можно предсказать, что решение суфийско-накшбандийского вопроса лежит глубже — на уровне более широкого сопоставления с аналогичными явлениями в истории еретических оппозиционных движе-

ний в исламе: двух суфийских (хорасанское XI в. — под руководством «гератского старца» «Пири Харй» Ансари и малоазийское XIII в. — под руководством Джалал ад-дина Руми) и одного исмаилитского (ирано-хорасанское XI в. — под руководством Насири Хосрова, а затем Хасани Саббаха).

Типологически общие черты очевидны: противостояние официальной церкви и государству в лице его — особенно ненавистной народу — иноземной феодальной верхушки; неизбежное обретение оппозицией формы строжайше, сектантски закрытой, прекрасно организованной общины; главная цель организации — защита традиционного труженика, создателя материальных ценностей (крестьянина, ремесленника, торговца), от безжалостной, хищнической, истребительной эксплуатации и произвола иноплеменных захватчиков во имя эксплуатации сравнительно разумной, обеспечивающей воспроизводство в сфере сельского хозяйства, ремесла, производительных сил и человека; использование религиозно-мистического аргумента для утешения и духовного укрепления каждого члена сообщества через идею пантеистического богоносительства; всевластие духовного главы и руководителя, наружно аскетически отрешенного и квазидемократического; накопление огромного богатства общины, строительство подворий; огромное влияние на светскую власть, вмешательство в политику.

Указанные черты мистико-еретических общин четко выявлены в отношении исмаилитской организации Л. В. Строевой, в отношении малоазийской общины мевлеви — В. А. Гордлевским, Радием Фишем, Э. Д. Джавелидзе и А. Д. Новичевым²⁵. Сейчас уже не вызывает сомнений определение роли Хасана Саббаха как «вождя и организатора народного восстания исмаилитов²⁶; роли дервишских шейхов вообще как выразителей народного протеста, защитников народа²⁷; роли тяжелых социально-экономических условий в зарождении и распространении суфизма и суфийских орденов по всей Анатолии²⁸. Сюда же относятся и такие частные типологические ситуации, как деятельность везира Муинеддина Перване, «фактического правителя государства сельджукидов»; мюрида Мевлеви²⁹; высочайшее положение Мевлеви при дворе и в стране, его личные и орденские несметные богатства, в том числе земли³⁰; его влияние для заступничества обиженных, наказания феодала-обидчика — Мевлеви посредничает между народом и знатью, утешает угнетенного ремесленника³¹.

Творчество Ансари, великого противника ашаритского калама и Низам ал-мулка, почти не исследовано современной наукой. Однако самое беглое прочтение его «Посланий» и вкрапленных в их текст стихотворений обнаруживает их яркую направленность против светской власти, «эмирской спеси», внешне великой, а по сути ничтожной сравнительно с духовной мощью слабого человека³². «Любовь к богу — в непритеснении с народом будь справедлив, к дервишам — ласков» — увещева-

гератский протопоп Аввакум — Ансари сильных мира сего в лице всемогущего везира Низам ал-мулка³³.

Деятельность накшбандизма, слова и дела Ходжа-Ахрара должны быть оценены в историко-типологическом сопоставлении с исмаилитским и суфийским сектантством и его предводителями. В свете такого сопоставления многие черты накшбандизма и его руководителя окажутся, вероятно, необходимыми закономерностями единой социально-экономической ситуации с порожденными ею явлениями в области идеологического развития. Исходная ситуация — возникновение исмаилитского и суфийского движений в Иране и Малой Азии на почве ненависти трудящегося народа к сельджукидской феодальной верхушке — тождественна положению в Мавераннахре, где последствия монгольского завоевания были еще страшнее опустошений и «диких избиений» во время самого завоевания³⁴.

Монгольско-чагатайское владычество эпохи Тимуридов явилось для Мавераннахра непосредственным продолжением монгольско-чингисхановского ига. Ненависть к Тимуридам, массовое движение против тимуридского произвола приняло формы суфизма накшбандийского толка, руководимого сильной личностью, великолепным организатором и тонким политиком Ходжа-Ахраром. В этой связи естественным образом возникает вопрос: нельзя ли рассматривать все четыре упомянутых еретических движения, т. е. исмаилизм XI—XII вв., хорасанский суфизм XI в., румский суфизм XIII в. и среднеазиатский суфизм (как в его донакшбандийской стадии — «цепочка» шейхов кубравийя и Сайф ад-дина Бахарзи, так и в накшбандийской — начиная с шейха Баха ад-дина), как проявление единого исторического процесса, названного Ф. Энгельсом «революционной оппозицией феодализму» в трех основных ступенях ее развития, осуществляющихся, согласно его же известной формулировке, «соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в ряде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»³⁵. В таком случае высшая ступень — вооруженное восстание падает на долю исмаилизма, открытая ересь — на долю хорасанского и румского суфизма, а мистицизм достается самаркандскому накшбандийскому суфизму Ходжа-Ахрара, обретающему, таким образом, свое четкое историческое место. И тогда накшбандизму Ходжа-Ахрара точнее соответствовало бы определение «левая» (плебейская и крестьянская) мистика, сформулированное Г. Леем на более раннем материале³⁶. Это направление суфизма явилось бы тогда единственно возможной в Мавераннахре формой народного сопротивления разрушительному произволу монгольско-чагатайских феодалов.

Каким надежным антифеодальным щитом служила народу накшбандийская организация, показывает практика «псевдо-продажи», а другим словом — коммендации, обывателями своих земель и угодий Ходжа-Ахрару, обнаруженная О. Д. Чехович в процессе исследования опубликованных ею в образцо-

вом издании самаркандских документов XV в. «Продавцы», т. е. прекарни, и покупатель Ходжа-Ахрар оформляли купчие документы с наибольшей возможной торжественностью формы и стили времени, хотя в действительности земли и другое имущество, даже легально превращенные в вакф, оставались в пользовании прежнего владельца³⁷.

Позитивное истолкование роли накшбандизма полностью устраняет одно противоречие, подмеченное, как сказано выше еще Е. Э. Бертельсом: как могли сочувствовать накшбандизму такие передовые для своего времени люди, как Навои и Джами, как могли они (особенно Джами) питать такое безмерное уважение, граничащее с преклонением, к Ходжа-Ахрару, если бы он был махровым реакционером, врагом и губителем культуры, ханжой и пособником разбойников-феодалов?

Как известно, Джами впервые встретился с Ходжа-Ахраром в Герате в 865/1460 г., куда Ходжа-Ахрар приехал специально для завершения главного дела своей жизни — отмены ненавистных пережитков «чингисхановщины» — тамги и яргу (см. ниже). В это время Ходжа-Ахрар, который был на десять лет старше Джами, уже находился в зените своего могущества. Он провел в Герате 18 дней. С этого времени начинается тесное духовное общение двух выдающихся приверженцев суфийского учения накшбандиййа, осуществлявшееся главным образом путем переписки и редких личных встреч, которых было еще три: в 870/1465 г. в Самарканде, где Джами провел полгода; в 872/1467 г. в Мерве; в 884/1479 г. в Самарканде и Андижане продолжительностью в месяц³⁸. Об интенсивности и глубине контакта двух деятелей, продолжавшегося до смерти Ходжа-Ахрара в 895/1490 г., свидетельствуют многочисленные упоминания Ходжа-Ахрара в особых, посвященных Ходжа-Ахрару разделах нескольких произведений Джами. Эти разделы таковы³⁹:

1. «В изъяснение того, что видение форм множественности не препятствует лицезрению тайн Единости». Поэма «Силсила аз-захаб», дафтари якум, закончена 1-го числа месяца зилькада 876/10 апреля 1472 г.⁴⁰ 65 бейтов. Текст, с. 75.

2. Поэма «Тухфат ал-Ахрар», закончена в 886/1481 г. Самая короткая из всех поэм Джами, целиком посвящена Ходжа-Ахрару. Содержит в начале специальное славословие Ходжа-Ахрару под названием «молитва во здравие о благоденствии его преподобия, прибежища руководительства, Ходжа Насир ад-дина Убайдаллаха <...>». 15 бейтов. Текст, с. 187.

3. «Снискание благословения от упоминания имени Ходжи и т. д. Поэма «Юсуф ва Зулайха», закончена в 888/1483 г. 35 бейтов. Текст, с. 289.

4. «Молитва во здравие его святейшества, прибежища руководительства, Убайдаллаха» и т. д. Поэма «Хираднамеи Искандари», закончена 27 декабря 1484 г.⁴¹ 37 бейтов.

* «Сурати касрат» — многообразие внешнего, т. е. материального, мира

В разделах 3 и 4 мадх Ходжа-Ахрару располагается непосредственно перед мадхом Султан-Хусайну. Кроме того, в третьем диване Джами содержатся элегия на смерть Ходжа-Ахрара, состоящая из семи семибейтовых строф, соединенных парнорифмующим бейтом, а также два стихотворных тариха на смерть Ходжа-Ахрара (29 раби I 895/20 февраля 1490 г.)⁴².

В указанных славословиях, разумеется, немало традиционной гиперболы, бессодержательной, безличной декламации⁴³. Однако славословия Джами наряду с такой бессодержательной риторикой отражают, фиксируют и как бы нарочито, реалистически подчеркивают некоторые очень индивидуальные, специфические для деятельности Ходжа-Ахрара, особо ценные с точки зрения Джами достоинства Ходжа-Ахрара, достоинства, отраженные и в ряде других, главным образом агиографических, источниках. Однако эти свидетельства Джами выгодно, по существу, отличаются от житийных тем, что современны самому Ходжа-Ахрару и высказаны не в Самарканде — цитадели ахраровского накшбандизма, а в отдаленном от него Герате, не подчиненном власти Султан-Ахмада, правителя Мавераннахра и послушного мюрида Ходжа-Ахрара. Приводим филологический подстрочник нескольких соответствующих бейтов.

Из поэмы «Силсилат аз-захаб», дафтари якум

29. Нуждающиеся, подобно паломникам, постоянно
Стучатся кольцом в двери его.
30. Из ручья его мудрости пользуются
Как Хорасан, так и Мавераннахр.
31. Его щедрая рука посредством излияния калама
Смыла со скрижалей власти письмена угнетения.
32. Начертания его пера — ключ к спасению,
Значение его писаний — залог жизни.
33. Письма его для всякого, кого достигнут,
Являются аятом, сошедшим с неба.
34. Они, как указы царя полновластного,
Средство для отражения тирании и устранения распри.
35. Просителям они сообщают о дарах,
Способным сообщают знание и совершенство.
36. Сделал он закон шарията и веры
Ярмом на шее всех султанов.
37. Очистил он милостью и строгостью
Мир от дыма рода Чингиса *.
38. Его усилия с подола веры правильным мнением
Клеймо тамги и грязь яргу смыли.
39. Да, он туча, проливающая милость,
Дело тучи — обмывать.

Из поэмы «Тухфат ал-Ахрар»

7. Когда [Ходжа] утрудил [свой] рассыпающий жемчуг калам,
Смыл он книгу тирании Чингиса **.
8. Калам его уничтожил насом его писем
Письмена тирании повсеместно.

* Кард софи ба лутфи унфомез
Олам аз дуди дудан Чингиз.

** Дода чу ғам килки гаухаррезро
Шуста ситамноман Чингизро

В приведенных избранных бейтах из произведений Джами подчеркнуты следующие, по-видимому совершенно индивидуальные и положительные с точки зрения Джами, особенности Ходжа-Ахрара:

беспрецедентная благотворительность к неимущим, личная (в суфийском смысле) незаинтересованность в огромных приобретаемых богатствах («Нишета» — «факр»);

использование личных писем как инструмента политического, хозяйственного и психологического воздействия и распространения своего влияния. Как известно, до нас дошло большое количество писем Ходжа-Ахрара, а также писем к нему (в подлиннике и копиях), только теперь раскрываемых для науки в замечательных работах А. Урунбаева^{43а};

небывалая в суфийской практике аграрная (как отмечалось, связанная с институтом коммендации) деятельность Ходжа-Ахрара;

однако наиболее существенным представляется неучтенное нашей наукой прямое указание Джами на, по-видимому, главное дело Ходжа-Ахрара — на борьбу с «чингисхановщиной» («си-тамнамеи Чингиз» — «Чингисова книга угнетения»), т. е. с идущей от монгольского завоевания традицией хищнического ограбления народа, узаконенного произвола насильников (яргу — внешариатская чагатайская система привлечения к ответственности, сыска и, по словам Дёрфера, «дисциплинарного наказания — при случае — с пыткой»⁴⁴) и ненавистной тамгой, уничтоженной Ходжа-Ахраром в 1460 г.⁴⁵;

обуздание произвола феодальных хищников посредством «закона шарията и веры», «милостью и строгостью» — вот в чем, по мнению Джами, особая заслуга Ходжа-Ахрара.

В других приведенных бейтах засвидетельствована огромная сила морально-психического воздействия Ходжа-Ахрара.

Следуя по стопам Джами, Алишер Навои создал некий творческий вариант упомянутой выше суфийской антологии «Нафахат ал-унс», назвав его «Насаим ал-мухаббат мин шамаим ал-футувват» (окончено 901/1495-96 г.; на староузб. яз.).

Изложив статью о Ходжа-Ахраре в антологии Джами, Алишер Навои продолжает: «В последующие времена обретал он удивительное влияние на державы и неизреченную близость к властителям и повелителям. Властители Мавераннахра считали себя его мюридами и сподвижниками, но и многие повелители Хорасана, Ирана и Азербайджана и даже от Рума и Египта и до Китая и Индии считали себя сподвижниками Ходжи и его подданными, и некоторые писания его оказывали на сих властителей столь сильное влияние, что их повеления не распространялись на их подданных, а их единение в явном (имеется в виду мирское существование; здесь и ниже в цитате курсив мой. — А. Б.) с Их Благолепием Ходжой было наибольшим, нежели с иными сынами времени. Их же единение в тайном было более великим, нежели со всеми сынами време-

ни и даже со всеми уже отошедшими шейхами. Так как его благорасположение к сему презренному было велико, он удостоивал меня небесноподобными посланиями и допускал к послугам в своих деяниях. Сии послания я собрал в виде книги^{45а}, и свято храню ее в указанном состоянии, и уповаю я на то, что от его благодати будет сему делу радость и польза»⁴⁶.

Немалое значение для объективного понимания роли и личности Ходжа-Ахрара имеют также еще не использованные для этого наукой показания другого очень значительного представителя тимуридской культурной аристократической верхушки — Захир ад-дина Мухаммада Бабура. В мемуарах Бабура Ходжа-Ахрар упоминается неоднократно и каждый раз в панегирическом контексте. Уже отец Бабура, правитель Ферганы Умар-шейх, будучи весьма образованным человеком и способным поэтом, прекрасно читавшим стихи, начитанным в обеих «Пятерицах» (вероятно, «Пятерицы» Низами и Хосрова Дехлеви), месневи, летописях и особенно в «Шах-наме», в то же время являлся мюридом Ходжа-Ахрара и «часто устаивался беседы с ним»⁴⁷. В 935/1528-29 г. Бабур переложил стихами «турки» (староузбекский язык) прозаический суфийский трактат Ходжа-Ахрара, носящий название «Рисалеи Валидийе» («Родительское послание»). Этот перевод доступен нам в издании акад. А. Н. Самойловича⁴⁸. Оригинал «Рисалеи Валидийе» дошел до нас, вопреки мнению А. Н. Самойловича и С. Азимджановой⁴⁹, и представлен многочисленными списками, хранящимися в Ташкенте, Душанбе и Ленинграде.

Ни «Рисалеи Валидийе», ни два других сочинения Ходжа-Ахрара, как и его многочисленные письма, совершенно не были учтены советскими историками в процессе изучения деятельности Ходжа-Ахрара, другими словами, не был даже поставлен вопрос о его концепции. Кроме «Рисалеи Валидийе» Ходжа-Ахрар был автором еще двух «посланий», также представленных рядом списков: «Рисалеи Хаурайие» («Послание о гургиях» — «Толкование на четверостишие Абу-Саида»), изданное В. А. Жуковским⁵⁰, и «Факарат аль-арифин» («Параграфы познавших») — главное сочинение Ходжа-Ахрара⁵¹.

Рисале «Хаурайие» посвящено толкованию (шарх), притом весьма оригинальному, действительно довольно странного, но весьма распространенного «отходного» (читаемого над умирающим) четверостишия, приписываемого знаменитому мистiku XI в. Абу-Санду⁵². «Рисалеи Валидийе» представляет собой образец накшбандийского коранического экзегеза (отличного от схоластического). Толкованию подвергнут противоречивый стих 56 из суры 51 Корана («Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись мне»), а также символ веры «Нет иного бога кроме Аллаха<...>».

Все три сочинения Ходжа-Ахрара написаны литературно-научным языком на уровне стилистических требований времени, свидетельствуют о свободном владении как арабским языком,

так и теорией предмета. Ходжа-Ахрар был, несомненно, высокообразованным человеком и в качестве такового принял все меры к тому, чтобы его старший сын и наследник Ходжа Яхья (убит в 1500 г. по приказу Шейбани-хана) получил наилучшее традиционное образование и отличался ученостью.

Иждивением Ходжа-Ахрара были построены три медресе — в Кабуле, Ташкенте и Самарканде (на «Базари аттаран») ⁵³, его мюридами и почитателями были образованнейшие люди своего времени — Джами, Навои, Бабур, отец его Умар и др. Ходжа-Ахрар не любил точные науки, в том числе астрономию ⁵⁴. Но ведь астрономия, точные науки и даже философию Абу Али ибн Сины полностью отрицал и Джами — руководитель гератского накшбандизма, однако это не дает основания считать его «варваром», «деревенским шейхом», «врагом и губителем культуры», как это делает В. В. Бартольд, а за ним и многие другие в отношении Ходжа-Ахрара ⁵⁵.

Мнение В. В. Бартольда о всестороннем культурном упадке после Улугбека нуждается в уточнении, как полагает А. Ю. Якубовский, имея в виду возведение в 50-х годах XV в. замечательного в архитектурном отношении мавзолея Ишрат-хане ⁵⁶. Не может быть отнесено на счет «враждебного культуře дервишизма» и прекращение деятельности знаменитой самаркандской обсерватории после смерти Улугбека. Построенная в осуществление прочной тюрко-монгольской традиции (сельджукская обсерватория в Исфахане и ильханская в Мераге, прославленные деятельностью Умара Хайяма и Насир ад-дина Туси соответственно), никак не связанная с религией обсерватория Улугбека, вероятно, воспринималась населением независимо от дервишизма, как нечто совершенно непонятное, чуждое, а может быть, и враждебное, как символ ненавистной «чингисхановщины». Разрушение обсерватории после смерти Улугбека носило, по-видимому, стихийный характер, было скорее актом того, по словам Ф. Энгельса, «здорового вандализма», который неизбежно сопутствует всякому антифеодальному народному движению и ведет к стихийной гибели культурных ценностей ⁵⁷. Однако неприязнь дервишей не помешала Али Кушчи со всей семьей оставаться в Самарканде до 1470 г., преподнести Абу-Саиду свое философское сочинение и получить за него щедрое денежное вознаграждение ⁵⁸.

Ходжа-Ахрар был зачислен в ряды реакционеров не только по той причине, что он (как, впрочем, и Джами) был духовным лицом и религиозным деятелем. Главным доводом служили, как мне кажется, скорее его огромные богатства, его колоссальная торговая и землевладельческая деятельность. В то же время, не меньшие, а скорее значительно большие богатства Алишера Навои или самого «ученого на троне» Улугбека ни в какой мере не мешают им занимать в глазах нашей науки выдающееся место в ряду передовых деятелей культуры своей эпохи.

Чрезвычайно богатым человеком был, как известно, и Абд-ар-рахман Джамии. Разумеется, дело заключается не в наличии богатства у того или иного лица, а в его идеалах и практической деятельности. Однако ни стройная, четкая концепция Ходжа-Ахрара, ни его практическая деятельность до сих пор не получили систематического и объективного научного освещения.

Главный упрек Ходжа-Ахрару формулируется в настоящее время так: «Ходжа-Ахрар в действительности был пособником эксплуататоров: он помогал им в тех случаях, когда возмущение народа достигало опасной для феодалов степени», а суфизм был лишь «более действенное и тонкое орудие угнетения», чем официальное исламское духовенство⁵⁹. Другими словами, отрицательная историческая роль Ходжа-Ахрара заключается якобы в том, что он не выступал организатором и инициатором народного вооруженного восстания против феодалов в Мавераннахре. Однако, как мы знаем, об историческом деятеле продуктивнее судить не по тем делам, которые он не сделал, а по тому, что он совершил нового по сравнению со своими современниками. Это новое, видимо, как раз и состояло в попытке борьбы с феодальным разбоем не путем применения силы, не путем вооруженного сопротивления (Ходжа-Ахрар слишком хорошо понимал, что это лишь привело бы к очередному туру «диких избиений» и чудовищного опустошения в знакомом духе тимуридских междоусобиц), а совершенно новым для своего времени способом умиротворения, сдерживания разрушительных начал посредством огромной силы суфийского религиозно-мистического воздействия, подкрепленного силой экономической («умиротворение с позиций силы»).

Сравнение «двух сорокалетьей», т. е. времени правления Улугбека и «некоронованного правителя» Ходжа-Ахрара, легко обнаруживает то новое, что внес Ходжа-Ахрар: это мир, мир для многих сотен тысяч простых тружеников страны, это относительное спокойствие, уверенность в будущем на этом и том свете, нравственное утешение, которого не давал ортодоксальный ислам. Особенно заслуживает внимания тот факт, что Ходжа-Ахрар сам отчетливо понимал сущность своей новаторской роли. Это явствует из многих его высказываний, зафиксированных в житиях. Например: «До нас шейхи не обращались к эмирам и падишахам с просьбами по поводу дел простого народа. А мы считаем необходимым это делать». И далее: «В настоящее время мятежей и волнений Аллах избрал меня быть заступником за мусульман»⁶⁰. Это понимали также и его современники, например Джамии, высказывания которого мы привели выше, или, еще определеннее, Бабур: «Жители Самарканда <...> двадцать пять лет во времена Султан-Ахмед-мирзы жили в довольстве и покое, так как обращение с ними, благодаря достойному Ходже, в большинстве случаев соответствовало справедливости и закону <...>»⁶¹. Наряду с изучением ми-

ротворческой деятельности Ходжа-Ахрара особого внимания заслуживает его роль в организации народной обороны Самарканда в 1454 г. и отражении грабительского нашествия на Мавераннахр хорасанских чагатаев под предводительством Абул касима Бабура⁶².

В данной работе сознательно не затронута важная источниковедческая проблема богатейшей агиографии Ходжа-Ахрара. В. Л. Вяткину были известны три жития Ходжа-Ахрара: 1) главное житие (одновременно история «цепочки» накшбандийя) — «Рашахат мин айн ал-хайат» Фахраддина Али Сафи, представленное как рукописями, так и литографированными изданиями; 2) «Силсилат ал-арифин» Мухаммада Кази и 3) «Масмуат» Мир Абд ал-авваля, зятя Ходжа-Ахрара (последние два представлены только в редких списках). Эти жития В. Л. Вяткин использовал для построения первой научной биографии Ходжа-Ахрара, включившей первую оценку его деятельности.

Впоследствии было обнаружено четвертое — анонимное — житие, получившее название «Манакиб», дополнительно использованное Р. Набиевым и главным образом О. Д. Чехович, давшей первую в науке сжатую источниковедческую характеристику содержания и взаимоотношений всех четырех житий и в наибольшей степени привлекавшей их материал в своих работах⁶³. Тем не менее обращения к житиям Ходжа-Ахрара никогда не носили систематического характера и далеко не исчерпали всего огромного богатства их содержания. Более того, совершенно вне поля зрения наших специалистов, по-видимому, остался едва ли не уникальный рукописный сборник, обнаруженный и зарегистрированный А. А. Семеновым еще в 1935 г. и включающий, по его словам, «все сочинения Ходжа-Ахрара, собрание его слов, речей и высказываний»⁶⁴. Всестороннее сравнительное изучение этого источника в совокупности с другими несомненно, должно предшествовать формулированию окончательных выводов.

Настоящая работа имеет целью показать, что установившаяся в нашей науке отрицательная характеристика Ходжа-Ахрара вынесена без достаточного учета всей совокупности известных первоисточников (житий, писем, собственных сочинений Ходжа-Ахрара), в отрыве от исторической обстановки без попытки воссоздать и оценить его идейно-этическую концепцию, т. е. без должного историко-филологического и методологического обоснования. Другими словами, имеются все основания для пересмотра установившихся взглядов как на самого Ходжа-Ахрара, но уже без презумпции его виновности так и на накшбандийский суфизм в целом.

¹ Библиографию см. в фундаментальной публикации: Самаркандские документы XV—XVI вв. (О владениях Хаджи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле, критич. текст, пер., введ., примеч. и указатели О. Д. Чехович. М., 1974 (ППВ.31).

² В. В[яткин]. Из биографии Хаджи Ахрара.— «Туркестанские ведомости» 1904, № 147, с. 693.

³ Н. Г. Маллицкий. Ташкент (исторический очерк).— «Известия Ташкентской городской думы». 1915, № 2, с. 79.

⁴ В. В. Бартольд. Улуг-бек и Ходжа Ахрар.— ЗВОРАО. 1916, т. 23, вып. 3—4, с. VIII (реферат доклада, прочтенного 12/25 марта 1915 г.).

⁵ В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2, ч. 2. М., 1964, с. 7.

⁶ П. П. Иванов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., 1954, с. 7.

⁷ А. Ю. Якубовский. Черты общественной и культурной жизни эпохи Алишера Навои.— Алишер Навои. Сборник статей. М.—Л., 1946, с. 22.

⁸ К. В. Тревер, А. Ю. Якубовский, М. Э. Воронец. История народов Узбекистана. Т. 1. Таш., 1950 (далее — ИНУ), с. 376.

⁹ Великий узбекский поэт. Сборник статей. Таш., 1948.

¹⁰ А. Мирзоев. Бинои. Сталинабад, 1957, с. 26 (на тадж. яз.).

¹¹ М. Раджабов. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в. Душ., 1968, с. 172. Это нелепое утверждение остается на совести автора. Как известно, Ходжа-Ахрар переехал в Самарканд только через два года после убийства Улугбека.

¹² И. С. Брагинский. Заметки к изучению творчества Джами.— Из истории персидской и таджикской литературы. М., 1965, с. 416.

¹³ Самаркандские документы..., с. 22, 28.

¹⁴ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Навои и Джами. М., 1900. с. 460—462 (первое изд. рец. см. «Советская книга». 1949, № 1, с. 109—111).

¹⁵ Там же, с. 60.

¹⁶ Там же, с. 61.

¹⁷ Там же, с. 11.

¹⁸ Э. Рустамов. Узбекская поэзия в первой половине XV в. М., 1963, с. 45. Имеются в виду прежде всего опять-таки Джами и Навои.

¹⁹ М. Раджабов. Абдурахман Джами..., с. 171.

²⁰ ИНУ, с. 375—376. Совершенно недоказанным является утверждение А. Ю. Якубовского, что суфии накшбандийца возглавлялись крупнейшими феодалами.

²¹ Приписывается самому основателю ордена Баха ад-дину. См.: М. Раджабов. Абдурахман Джами..., с. 171; А. Афсаҳзод. Таҳаввули афкори Абдурахмони Ҷомӣ. Душ., 1981, с. 32, 37. Житийная накшбандийская литература буквально кишит данными о ремесленно-торговой, «бюргерской» социальной основе движения. Практическая активность накшбандизма нашла образное поэтическое выражение в длинной касыде-панегирике накшбандизму, сочиненной его крупнейшим агнографом Фахр ад-дином Али Сафи и приведенной в конце «Ра шахат мин айн ал-хайат» (Литография Лакноу, 1323 (х.), с. 342): «Накшбандия ачаб тоифаи пуркоранд * ки чу паргор дарин доира сар ба коранд» («Накшбандийцы, удивительно преисполненная трудом компания» * [крутятся] точно циркуль, в этом кругу, занята делом») и т. д. Этот бейт является «ответом» (назире) на первую мисру заключительной кыте в разделе «На шахат» Джами, посвященном Ходжа-Ахрару.

²² А. Мирзоев. Бинои, с. 26—27.

²³ М. Раджабов. Абдурахман Джами..., с. 176.

²⁴ А. Афсаҳзод. Таҳаввули..., с. 43.

²⁵ Л. В. Строева. Государство исмаилитов в Иране в XI—XIII вв. М., 1978; Вл. [А.] Гордлевский. Государство Сельджукидов Малой Азии. М.—Л., 1941; Р. Фиш. Джалаладдин Руми. М., 1972. (Жизнь замечательных людей); Э. Д. Джавелидзе. У истоков турецкой литературы. 1. Джелаль-ед-дин Руми. Тб., 1979; А. Д. Новичев. История Турции. Т. 1. Л., 1963, с. 17, 19.

²⁶ Л. В. Строева. Государство исмаилитов..., с. 246.

²⁷ А. Д. Новичев. История Турции, с. 17.

²⁸ Э. Д. Джавелидзе. У истоков..., с. 12.

²⁹ Там же, с. 15.

³⁰ Вл. Гордлевский. Государство..., с. 76, 110, 176—177.

³¹ Там же, с. 40, 58, 75; Р. Фиш. Джалаладдин Руми, с. 121, 235.

³² Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои XII—XIV. Кисми якум. Душ., 1976, с. 228 (в 5-й и 17-й строчках стихотворной цитаты обесмысливающие текст опечатки: вместо *ар-туро* следует *мар-туро* и вместо *ҳам амири* следует *ҳам бимирӣ*).

³³ Е. Э. Бертельс. Послание 'Абдаллаха Ансари везиру.— Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 304, 305.

³⁴ О. Д. Чехович. Бухарские документы XIV века. Таш., 1965, с. 6.

³⁵ Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 7, с. 361.

³⁶ Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма. Пер. с нем., М., 1962, с. 97. Это место оно занимало вплоть до установления в Мавераннахре власти шейбанидских правителей.

³⁷ «Прекарий отдает свои земли могучему соседу (особенно часто церкви) и получает их обратно в держание, платит ему повинность. За это земле-владелец охранял его хозяйство» (Всемирная история. Т. 3. М., 1958, с. 152; Самаркандские документы..., с. 25—26).

³⁸ А. Афсаҳзод. Рӯзгор ва осори А. Чомӣ. Душ., 1980, с. 63, 77—78; Рашахат..., с. 141.

³⁹ Все ссылки на текст поэмы Джами «Хафт ауранг» даются по отличной литографской редакции, подготовленной Кази Гуламрасулом и выполненной в литографии Яковлева (Таш., 1331/1913-14).

⁴⁰ Уточненная дата. Ср. А. Афсаҳзод. Рӯзгор..., с. 144.

⁴¹ Уточненная дата. Ср. там же, с. 150.

⁴² Джами. Васитат ал-икд и Хатимат ал-хайат. Критич. текст и предисл. А. Афсаҳзода. М., 1980, с. 302 и сл.

⁴³ Бессодержательной (разумеется, с реалистической, но не с суфийской точки зрения) является и пространная «справка» о Ходжа-Ахраре, помещенная Джами в его знаменитой суфийской антологии «Нафахат ал-унс».

^{43a} Письма-автографы А. Джами из «Альбома Навои». Введ., пер., примеч. и указатели А. Урунбаева. Таш., 1982.

⁴⁴ H. Dörfer. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd 4. Wiesbaden, 1973, с. 58—64.

⁴⁵ Однако, по мнению О. Д. Чехович, борьба с тамгой — это «объединение всех реакционных сил Мавераннахра»; см. О. Д. Чехович. К вопросу о воспитателе Улугбека.— Из истории науки эпохи Улугбека. Таш., 1979, с. 18.

^{45a} Эта книга и является, вероятно, тем сборником писем — «Альбом Навои», который исследован А. Урунбаевым (см. примеч. 43a).

⁴⁶ Алишер Навоӣ. Асарлар. Т. 15. Таш., 1968, с. 139. Цитирую в переводе С. Н. Иванова с его любезного разрешения. Начало и конец статьи опускаю.

⁴⁷ Бабур-наме. Записки Бабура. Пер. М. Салье. Таш., 1958, с. 17, л. 7a—6.

⁴⁸ А. Самойлович. Собрание стихотворений императора Бабура. Ч. I. Текст. Пг., 1917; Ч. А. Стори. Персидская литература. Библиографический обзор. Пер. с англ. Ч. 2. М., 1972, с. 829, примеч. 38. Оригинальным являются бейты вступления, в том числе 15 бейтов гиперболического восхваления Ходжа-Ахрара.

⁴⁹ С. Азимджанова. Индийский диван Бабура. Таш., 1966, с. 35, 46.

⁵⁰ В. А. Жуковский. Тайны единения с Богом в подвигах старца Абу-Са'ида. Толкование на четверостишие Абу-Са'ида. СПб., 1899, с. 469 (текст).

⁵¹ «Веки пути познавших» в переводе см. СВР. 3, описание 2445, с. 27. Краткое упоминание о сочинениях Ходжа-Ахрара см. также: Самаркандские документы..., с. 18—19.

⁵² Как установил С. Нафиси, это одно из шести известных толкований. См. С. Нафиси. Суханани манзуми Абу Саиди Абиляхйр. Тегеран. 1334 (х), с. 40 и сл.

⁵³ Самаркандские документы... Указатель географ. и историко-топограф. названий, с. 445.

⁵⁴ А. Афсаҳзод. Тахаввули..., с. 49.

⁵⁵ В. В. Бартольд. Улуг-бек и Ходжа Ахрар, с. VIII; ИНУ, с. 393.

⁵⁶ А. Ю. Якубовский. Черты..., с. 23.

⁵⁷ Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, с. 345. Ср. гибель портрета Николая II работы Серова при штурме Зимнего дворца в 1917 г. (С. Варшавский, Б. Рест. Билет на вечность. Л., 1981, с. 55).

⁵⁸ А. Урунбаев. О времени выезда Али Кушчи из Средней Азии.— «Общественные науки в Узбекистане». 1971, 9, с. 56.

⁵⁹ О. Д. Чехович. О социальной роли и политической деятельности Ходжи Ахрара.— Бартольдовские чтения 1982. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. М., 1982, с. 71. См. также: Самаркандские документы..., с. 21—22.

⁶⁰ Мухаммад Кази. Силсилат ал-арифин. Рукопись ИВ АН УзССР № 4452/1, л. 74а. Цит. в пер. О. Д. Чехович, любезно предоставившей мне эту цитату.

⁶¹ Бабур-наме, с. 34, л. 24а.

⁶² О. Д. Чехович. Оборона Самарканда в 1454 г.— «ИАН УзССР». Серия обществ. наук. 1960, № 4, с. 36—44.

⁶³ Самаркандские документы..., с. 16—17; Б. Казаков. Анонимное житие Ходжи Ахрара.— Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока [Бартольдовские чтения 1981]. М., 1984. Эпизодические обращения к житиям Ходжа-Ахрара изредка встречаются в работах других ученых.

⁶⁴ А. А. Семенов. Описание персидских, арабских и турецких рукописей фундаментальной библиотеки Среднеазиатского государственного университета. Таш., 1935, с. 19—20 (инв. № 09/234).

З. М. Бунятов

ПОПЕЧИТЕЛЬСТВО МАМЛЮКСКИХ СУЛТАНОВ ЕГИПТА НАД СУФИЙСКИМИ ОБИТЕЛЯМИ

Среди распространенных на средневековом Востоке религиозных учреждений не последнее место занимали суфийские обители (ханака и завии), которые пользовались большим влиянием, почетом и уважением не только среди рядовых мусульмов, но и среди чиновников, эмиров, султанов и других владык.

Первоначальное значение слова «ханака» (от перс. *xān*), «ханеках» или «ханегах» — «дом или место, где кушает владыка», в дальнейшем трансформировалось и стало обозначать «обитель, где жили и очищались для молитв суфии». В таком виде термин утвердился в мусульманском мире в начале XI в.

Первая ханака в Египте была основана в 1173 г. Аййубидом Салах ад-Дином (1169—1193). После завоевания Египта он конфисковал дворец одного из высших сановников Фатимидов — Байана Са'ида ас-Су'ада', попавший затем в руки везира Фатимидов Ибн ас-Салиха. Этот дворец Салах ад-Дин передал бедным суфиям, прибывшим вместе с ним в Египет из Сирии и других стран. Он завещал его суфиям в качестве вакфа и назначил из их среды шейха. Кроме того, Салах ад-Дин передал суфиям в виде вакфа сад ал-Хаббанийа, находившийся за пределами Каира, участки земли в самом Каире и округ Дахмара.

Шейх ханака стал именоваться шейхом шейхов (шейх аш-шуйух), а после 806/1403-04 г. все шейхи этой ханака стали носить это прозвище. Суфии ханака ас-Салихийа были известны своей образованностью, благочестием, и верующие постоянно искали их благословений. Шейхи шейхов ханака занимали в государстве египетских мамлюков должности везиров, эмиров, высших государственных чиновников и даже командовали вооруженными силами. Благословения и расположения суфиев этой ханака добивались знатные лица, а на пятничную молитву в ханака съезжались все сановники во главе с султаном¹.

Почти все из 22 ханака и 25 завий были возведены при мамлюкском султানে ал-Малике ан-Насире Мухаммаде ибн Ка-

да'уне, который — с перерывами — трижды занимал престол: в 1294—1295, 1299—1309 и 1309—1340 гг. В его правление суфии стали пользоваться непререкаемым авторитетом в государстве, султан оказывал им наивысшее внимание в обеспечении финансами и продуктами, строительстве и наделении вакфами.

Ал-Макризи приводит подробный перечень того, чем обеспечивались суфии в египетских ханака.

Ханака ас-Салихийа

В ней обитало 300 суфиев. Каждому ежедневно выдавалось три лепешки (аргифа) хлеба весом 3 ратла², кусок мяса весом в $\frac{1}{3}$ ратла с отваром (мирик-маракa), ежемесячно каждый получал сладости и мыло и ежегодно — 40 дирхемов — стоимость одежды (кисва).

Ханака Рукн ад-Дина Бейбарса

В ней обитало 400 суфиев. Ежедневно выдавались мясо, пища (ат-та'ам), три лепешки хлеба и сладости.

Ханака Бештак

Ежедневно выдавались хлеб и пища (ал-хубз ва-т-та'ам).

Ханака Элчибуга ал-Музаффари

Ежедневно выдавались хлеб и пища.

Ханака Бек-Тимура

Ежедневно выдавались пища, хлеб, ежемесячно — деньги, сладости, масло и мыло.

Одной из крупных обителей была ханака Сирийакус, построенная по приказу султана ал-Малика ан-Насира Мухаммада в 1324—1325 гг. Ал-Макризи об этом сообщает так: «В этом (725/1325) году султан ал-Малик ан-Насир Мухаммад выехал в Сирийакус, и с ним было несколько инженеров. Он выделил местность площадью около 1 фарсаха (1 фарсах=6—7 км) в округе Сирийакус, севернее Каира, для строительства там ханака, в которой было бы сто келий (халават) для ста суфиев. Близ нее он приказал построить соборную мечеть, постоянный двор для приезжающих, баню и кухню. Султан постоянно следил за строительством до самого его завершения. Затем султан потребовал осуществления проекта строительства водохранилища за пределами Каира, отвод от которого доходил бы до Сирийакуса. Здесь была создана оросительная система и отведена земля под посевы. Была выделена площадь под садовые насаждения. 6 джумада II 725 года (21 мая 1325 г.) султан вместе с казиями, шейхами, эмирами и суфиями из других ханака прибыл в Сирийакус. Был дан большой пир. Султан наградил главного шейха ханака Маджд ад-Дина Абу Хамида Мусу ибн Ахмада ибн Махмуда ал-Аксара'и и всех сто суфиев почетной одеждой и роздал им 60 тысяч дирхемов»³.

Маджд ад-Дину ал-Аксара'и султан присвоил лакаб шейх аш-шуйх. С того времени так стали называть всех, кто руководил ханака.

Ал-Макризи далее сообщает: «Народ стал селиться вокруг этой ханака, и люди начали строить жилье, лавки, постоянные дворы, и очень скоро место превратилось в большой городок с многочисленным населением. Кроме бани для самой ханака там было построено еще несколько бань. Султан освободил тамошнее население от всех налогов с различных продаваемых товаров из уважения к положению ханака. Каждую пятницу здесь открывается большая ярмарка, куда стекается народ из дальних местностей. Здесь продают лошадей, верблюдов, ослов, крупный и мелкий рогатый скот, кур, гусей, всевозможные продукты, одежду и тому подобное. Расходы в этой ханака — самые высокие в Египте. На каждого суфия ежедневно выделяется: баранины высшего качества, вкусно приготовленной на обед, — 1 ратл, хлеба белого — 4 ратла (на хлеб ежемесячно тратится 40 серебряных дирхемов), сладостей — 1 ратл, оливкового масла — 2 ратла, столько же мыла. Ежегодно выделяется денежная сумма на покупку одежды, причем выдаваемая сумма увеличивается в месяце рамадан, во время обоих праздников жертвоприношения, во время ша'бана и 'ашуры. Во время фруктового сезона на покупку фруктов выделяется определенная сумма денег. В ханака есть склады, в которых хранятся сахар, напитки и лекарства против болезней, ранений, глазные и для удаления волос. В каждый рамадан суфиям выдают по два кувшина для питьевой воды, никелируют их медные котлы, выдают по два бурдюка для воды для мытья рук, чтобы предохранять их от грязи, для бани, когда цирюльник массирует их тела и бреет головы. Султан не оставлял своим вниманием ханака и во время голода. Он продолжал тратить на них деньги из казны государства»⁴.

Египетские султаны передавали суфийским ханака в качестве вакфа весьма значительные объекты. Так, Руки ад-Дин Бейбарс передал ханака своего имени несколько имений в Дамаске, Хаме и Гизе, часть морского побережья и жилые кварталы в Каире⁵. Много вакфов имели также ханака Тугая ан-Наджми⁶, ханака Умм Анук⁷, ханака Шейхо⁸.

При суфийских ханака существовали медресе, в которых учащимся ежедневно выдавали мясо, хлеб, сладости раз в месяц, масло, мыло⁹. В некоторых ханака имелись медресе для детей-сирот, которые ежедневно получали хлеб и другие продукты¹⁰.

Большим вниманием египетских султанов пользовались и суфии, обитавшие в завиях. Так, у Ибн Манзура при его завия обитали его многочисленные подчиненные и мюриды. В этих завиях (ал-Джамиза, Наср, ал-Халави, Таки ад-Дина, Кубба ан-Наср, Ибрахима ас-Са'иги, ал-Хумси) обитали в основном бедные суфии, и притом чаще всего неарабы (ал-аджам). О

нако султаны удовлетворяли все нужды и бедных суфиев и передавали им в качестве вакфов даже целые населенные пункты¹¹.

В средневековом Азербайджане большим авторитетом у владык пользовалась знаменитая суфийская ханака шейха Хусайна ибн Али, известного под именем Пир-Хусайна Раванан (ум. ок. 1074). Развалины этой ханака находятся на берегу реки Пирсагат, в 16 км от станции Наваи, по дороге Шемаха — Сальян. Ханака Пир-Хусайна принадлежали крупные вакфы, состоявшие из движимого и недвижимого имущества и драгоценностей. Ханака пользовалась авторитетом среди мусульман не только Азербайджана, но и соседних стран и областей. Вокруг ханака жили последователи Пир-Хусайна — мюриды, дервиши и отшельники. Когда в 1318 г. золотоордынский хан Узбек (1312—1341) вторгся в Азербайджан, он лично совершил паломничество в ханака. Здесь ему пожаловались, что его войска разграбили имущество ханака и жилища суфиев, угнали 30 тыс. овец, 20 тыс. голов крупного рогатого скота и много выючных животных. Было угнано в рабство население, жившее на вакфных землях ханака. Узбек приказал возвратить награбленное и освободить пленников¹².

Из суфийских ханака, расположенных в Азербайджане, следует назвать также ханака в Нахичеване¹³ и ханака в Мараге¹⁴.

Существование ханака в Средней Азии (в Насе) зафиксировано у Закария ал-Казвини. Потомственный раис города Имад ад-Дин Хамза ан-Насави (ум. 1201) возвел за городской чертой огромный рабат, и не было «ни в одной стране сооружения подобного ему по величине и множеству благ. Имад ад-Дин задумал построить место для людей благонамеренных, но колебался что возвести — мадраса или ханака. Решил построить большую ханака — обитель для факихов, суфиев, кадаригов, алавитов, проходящих караванов и их животных. Он определил для каждого находящегося здесь норму хлеба и продуктов питания. Он построил здесь бани и посадил сады. Он купил для обители мамлюков, чтобы они обслуживали кельи, посетителей, кухню и работали в садах. К каждому, кто останавливался здесь, прикреплялся мамлюк. Здесь имелись чтецы Корана и певцы. Здесь постоянно стояли на огне котлы с пищей. Если здесь останавливались большие караваны или многочисленные войска, то все они, как и их животные, обслуживались мамлюками. А если кто из жителей Насы хотел побывать здесь, то им предоставлялась возможность гулять по здешним садам, мыться в банях, обедать или ужинать, после чего они возвращались домой. Так продолжалось до самого вторжения монголов. Я спрашивал у некоторых факихов Хорасана об этой обители, и они говорили мне, что от нее остались только воспоминания»¹⁵ (Закария ал-Казвини умер в 1283 г.).

¹ Сведения о египетских ханака и завиях приводятся по сочинению Таки ад-Дина ал-Макризи (1364—1442) «Китаб ал-Мава 'из ва-л-и'тибар би-зикр ал-хитат ва-л-асар» («Книга увещаний и назидания в рассказах о кварталах и памятниках»). См. ал-Макризи. Хитат. Ч. 4. Каир, 1326 (х.), с. 271—303.

И. Ю. Крачковский (Избранные сочинения. Т. 4, гл. 17, с. 459—480) сделал подробный обзор историографии мамлюкского периода, в том числе привел детальную характеристику творчества ал-Макризи как главного и основного автора сочинений, без которых невозможно вести какие-либо исследования по истории Египта эпохи мамлюков.

² В Египте этого времени употреблялись разные ратли для взвешивания различных товаров и продуктов: в 140 дирхемов (437,5 г), в 144 дирхема (450 г), «большой» ратл в 160 дирхемов (500 г). Для взвешивания хлеба скорее всего употреблялся последний (см. В. Хинц. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. М., 1970, с. 35).

³ ал-Макризи. Китаб ас-Сулук. Т. 2, ч. 1. Каир, 1941, с. 261—262; Ибн Тагриберди. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 9. Каир, [б. г.], с. 79—84.

⁴ ал-Макризи. Хитат, с. 284—285.

⁵ Там же, с. 276.

⁶ Там же, с. 289—290.

⁷ Там же, с. 290.

⁸ Там же, с. 283.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 299—303.

¹² См. [Вассаф]. Тарих-и Вассаф. Бомбей, 1269 (х.), с. 636, а также: З. М. Буниятов. Государство атабеков Азербайджана (1136—1225). Баку, 1979, с. 1146. Описание изразцов мавзолея Пир-Хусайна сделала в 1946 г. В. А. Крачковская.

¹³ Н. Д. Миклухо-Маклай. Географическое сочинение XIII в. на персидском языке.— «Ученые записки ИВ АН СССР». 1954, т. 9, с. 208; Абдар-Рашид ал-Бакуви. Талхис ал-асар ва аджа'иб ал-малик ал-каххар. Пер. с араб. З. М. Буниятова. М., 1970, с. 99.

¹⁴ Закарийа ал-Казвини. Асар ал-билад ва ахбар ал-'ибад. Бейрут, 1960, с. 562; Йакут ал-Хамави. Му'джам ал-булдан. Т. 8. Каир, 1906, с. 4—6.

¹⁵ Закарийа ал-Казвини. Асар ал-билад..., с. 465—466.

М. В. Габашвили

КАЗИ И МУХТАСИБ ПО ГРУЗИНСКИМ ИСТОЧНИКАМ (XII—XIV ВЕКА)

Как в ранних, так и в поздних грузинских документах и нарративных источниках встречается интересная терминология, связанная с мусульманскими религиозными должностями. В настоящей статье учтены данные грузинских источников XII—XIV вв.: «Грамота Георгия III<...> 1170 г.», «История и восхваление венценосцев», «Жамтаагмцерели» («Хронограф»). В них упоминаются *кази*, *мухтасиб*, *шейх*, *ходжа*, *дервиш*, *муаззин*.

Изучение соответствующих контекстов грузинских источников дает возможность показать функции и значение этих должностей в политической и общественной жизни мусульманских стран.

Термин «кази» встречается в грузинских источниках в связи как с Тбилиси¹, так и с восточными и закавказскими городами (Табриз, Гянджа и др.)². В грузинскую действительность институт кази проник из восточного мира и как результат определенной политической ситуации был распространен в Тбилисском эмирате (30-е годы VIII в. — первая половина XII в.).

На Ближнем Востоке должность кази имела свою специфику. В «Краткой энциклопедии ислама» этот термин определен следующим образом: «Кази — судья, который разбирал гражданские и уголовные дела на основе норм мусульманского права»³.

Особенная роль кази в жизни города хорошо видна из соответствующих мест «Картлис Цховреба» («История Грузии»). Сведения грузинских источников скудны и лаконичны, но все же дают возможность сделать определенные выводы и заключения.

Должность кази в первый раз названа в памятнике XII в. «История и восхваление венценосцев». В соответствующем месте источника кази упоминается в числе мусульманских религиозных должностных лиц: «Евнухи и все знатные Тавриза, равно и единомышленники их, решили податью и подарками, покорностью и клятвой умиротворить главенствующих среди грузин и войска их. Они прислали послов и просили мира и по-

шады для города... Затем явились кази, евнухи, дервиши и все главнейшие лица Тавриза, доставили золото, серебро, драгоценности...»⁴.

Функции и роль кази хорошо видны и из других мест «Истории и восхваления венценосцев». Кази, например, упомянут рядом с представителем городской аристократии: «Сам Давид отправился в Ганджу, когда он приблизился к городу, к нему навстречу вышли знатные горожане и главные (т. е. крупные. — М. Г.) купцы, кази и законоучители»⁵.

Роль кази в политической и общественной жизни города была настолько значительной, что иногда он выполнял и дипломатические поручения. Об этом есть сообщение в грузинском источнике XIV в. «Хронограф». Тбилисский кази вместе с католикосом Абрахамом и с Иване из Бурсы был послан в монгольскую орду с дипломатической миссией: «И снова послал католикоса Абрахама, тбилисского кази и Иване из Бурсы, и обещал лично явиться к нему. Догадались татары, что он хитрит, схватили Иване из Бурсы и умертвили, католикоса же и кази отпустили целыми и невредимыми»⁶.

Следует отметить, что должность кази в Тбилиси гораздо раньше засвидетельствована в восточных источниках, а также в сочинении армянского историка XIII в. Степаноса Орбеляна⁷.

Появление института кази в Тбилиси было обусловлено политическими причинами. Известно, что в Тбилисском эмирате получили распространение те должностные институты, которые были характерны для городов Ближнего Востока (эмир, мухтасиб, амид, шурта). Должность кази была одним из важнейших восточных институтов. О роли кази вообще, а в данном случае о роли Тбилисского кази можно судить по тому факту, что во время спора между армянскими монастырями о принадлежности драгоценного креста тому или иному монастырю на специальном суде, устроенном Иване Атабагом в городе Двине, наряду с грузинскими вельможами и государственными мужами, а также представителями грузинских и армянских церквей присутствовали кази городов Тбилиси, Ани и Двина⁸.

Персидский историк Рашид ад-дин сообщает интересные сведения об отношении тбилисского кази к мулхидам (ассасинам). По-видимому, тбилисский кази вел упорную борьбу против мулхидов, довольно энергично действовавших в Тбилиси и в других городах Тбилисского эмирата, где проживало большое количество мусульман⁹. Тбилисский кази был убит в 533/1138-39 г. неким фидаем Ибрахимом Дамгани¹⁰. Причиной убийства явился смертный приговор, вынесенный мулхидам тбилисским кази. Кроме тбилисского кази Рашид ад-дин упоминает убитых фидаями по этой же причине кази Хамадана и Кухистана¹¹.

Хорошо известно, что тбилисские мусульмане активно участвовали в экономической жизни города. Поэтому они удостой-

вались различных привилегий. Здесь уместно вспомнить политику Давида IV Строителя в отношении к мусульманам города Тбилиси. Естественно, что там, где мусульманское население было значительным, должна была существовать и должность кази¹².

Как уже отмечалось, тбилисского кази кроме грузинских источников («Хронограф») упоминают и восточные источники. Ибн Хаукал (50-е годы X в.) сообщает о деятельности тбилисского кази Ибн Сумаика¹³, Якут рассказывает о «сыне тифлисского кази», которого он знал лично и с которым вел беседы¹⁴. Ибн ал-Фувати (XII—XIV вв.) упоминает тбилисского кази Фахр ад-дина ал-Хилати¹⁵ и его сына Ала ад-дина Умара ал-Хилати ат-Тифлиси. Последний в начале XIV в. (1305-06) добивался назначения на должность кази в Тбилиси¹⁶.

Итак, институт кази в Тбилиси прослеживается в довольно обширный исторический период — с X до начала XIV в. Должность кази исчезла после XIV в., когда в Тбилиси сократилась численность мусульманского населения. По сообщению Искандера Мунши, в начале XVII в. в Тбилиси жили в основном христиане, численность же мусульман в указанное время сильно уменьшилась и, по словам историка, была незначительной¹⁷.

В городах мусульманского Востока кази пользовались огромным влиянием и авторитетом. К тому же кази был тесно связан с городским правлением и как судья имел большие полномочия¹⁸. Уже отмечалось, что кази играли довольно большую роль в политической жизни и нередко выполняли и дипломатические поручения. Иногда власть кази распространялась на целые провинции; такие кази носили титул «Кази ал-кузат» (Кази казиев).

Огромное влияние кази способствовало тому, что в некоторых случаях они брали в свои руки политическую власть. Это хорошо видно на примере городов Ближнего Востока, где кази нередко захватывали власть и основывали независимые династии¹⁹. Влияние кази было особенно сильным в сирийских городах²⁰. В середине XI в. в Триполи кази Ибн Амр создал династию, которая просуществовала до завоевания этого города франками²¹. В XII в. в городе Алеппо (а несколько позже в Исфахане) одна часть города находилась под властью раиса, другая — под властью кази²². В некоторых областях Средней Азии и Ирана власть также перешла в руки кази. На протяжении многих поколений верховными кази провинции Фарс были потомки Абу Бурды²³. В Кухистане (XV в.) кази-правителя называли эмир-кази²⁴. Должность эмира-кази объединяла как светскую (эмир), так и религиозно-судейскую (кази) власть²⁵.

С исламом был тесно связан и институт мухтасиба. Из грузинских источников мухтасиба упоминает «Грамота Георгия III» от 1170 г. Мухтасиб назван вместе с другими город-

скими должностями арабского происхождения (эмир, раис, амид)²⁶.

Должность мухтасиба была повсеместно распространена на Ближнем Востоке. Анализ восточных источников показывает, что она была тесно связана с ремеслом, торговлей и городскими организациями. Мухтасиб надзирал над базарами, контролировал соблюдение мер и весов, проверял качество ремесленной продукции; он следил также за выполнением мусульманских обычаев и обрядов.

В других грузинских источниках термин «мухтасиб» не встречается. На указанную выше грамоту Георгия III обратили внимание многие ученые (И. А. Джавахишвили, Ш. А. Месхиа, В. Н. Габашвили, М. Д. Лордкипанидзе). Они пытались объяснить значение и происхождение указанного термина.

М. Д. Лордкипанидзе в мухтасибе видит блюстителя нравов и смотрителя мер и весов на базаре²⁷. Ш. А. Месхиа полагает, что в грузинской действительности «мухтасиб» соответствует «нацвали» (заместитель городского правителя)²⁸. В. Н. Габашвили институт мухтасиба считает явлением, характерным для восточного города. По его словам, этот институт был чужд грузинскому городскому строю и, по-видимому, существовал только в городах Тбилисского эмирата (Рустави, Дманиси, Самшвилде)²⁹. После взятия Давидом IV Строителем города Тбилиси (1122) начался процесс перестройки восточного городского строя на грузинский лад.

В Грузии должность мухтасиба, так же как и должность амида и раиса, исчезает с конца XIII в., когда городское административное устройство восточного типа сменяется грузинским городским строем.

Сведения грузинских источников XII—XIV вв. об институтах кази и мухтасиба дают возможность глубже осветить роль этих должностных лиц в административном управлении ближневосточных городов средневековья.

¹ Жамтагмцерели (Хронограф). — Картлис Цховреба. Т. 2. Груз. текст подготовил к изд. по всем основным рукописям проф. С. Г. Каухчишвили. Тб., 1959 (далее — Хронограф), с. 302, 303, 309.

² История и восхваление венценосцев. — Картлис Цховреба. Т. 2, с. 72, 106 (на груз. яз.). Рус. пер. см. К. С. Кекелидзе. Этюды по истории древнегрузинской литературы. 2. Тб., 1973, с. 212, 228—229.

³ Shorter Encyclopaedia of Islam. Ed. on behalf of the Royal Netherlands Academy, by H. A. R. Gibb, J. H. Kramers. Leiden — London, 1961, с. 201. См.: E. Tyan. Histoire de l'organisation judiciaire d'Islam. Leiden, 1960, с. 342—429; Cl. Cahen. Mouvements populaire et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age. Leiden, 1959 (далее — Каэн), с. 79; А. Мец. Мусульманский Ренессанс. М., 1966, с. 180—194.

⁴ К. С. Кекелидзе. Этюды..., с. 228—229; История и восхваление венценосцев, с. 106.

⁵ К. С. Кекелидзе. Этюды..., с. 212; История и восхваление венценосцев, с. 72; под законоучителями переводчик подразумевает мулхидов.

⁶ Хронограф, с. 303.

⁷ С. Орбелян. История Сисаканского дома. Тифлис, 1910, с. 355 (на арм. яз.).

⁸ И. А. Джавахишвили. История грузинского народа. Т. 2. Тб., 1965, с. 306 (на груз. яз.); Очерки истории Грузии. Т. 3. Тб., 1979, с. 499 (на груз. яз.).

⁹ Т. Г. Натрошвили. Из истории исмаилитского движения.— «Мацне», Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства. Тб., 1975, № 2, с. 64—74 (на груз. яз.).

¹⁰ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1. Пер. с перс. Л. А. Хетагурова. М.—Л., 1952, с. 87.

¹¹ Там же, с. 86—87.

¹² М. В. Габашвили. Города Грузии XI—XII веков. Тб., 1981, с. 84 (на груз. яз.).

¹³ Ibn Naṣṣāli.— BGA. 2. Ed. J. H. Kramers. 1939, с. 340.

¹⁴ Jakut's geographisches Wörterbuch. Bd 1. Lpz., 1863, с. 350; ср.: Сведения Иакута о Грузии и Кавказе. Вып. 1. Араб., текст с груз. пер. и введ. издала Э. Т. Сихарулидзе. Тб., 1964, с. 17.

¹⁵ Ибн ал-Фувати. Талхис маджма' ал-адаб. Т. IV/3. Дамаск, 1965, с. 215—216, № 2175. На сведения указанного сочинения обратил наше внимание Г. И. Джапаридзе.

¹⁶ Ибн ал-Фувати. Талхис маджма'... Т. IV/2. 1963, с. 165, № 1586. Ср.: З. М. Бунятов. Выдающиеся личности Азербайджана в сочинении Ибн ал-Фувати «Талхис маджма' ал-адаб фи му'джам ал-акаб». — «ИАН АЗССР». Серия философии и права. Баку, 1970, № 3—4, с. 165.

¹⁷ Сведения Искандера Мунши о Грузии. Перс. текст с груз. пер. и предисл. издал В. С. Путуридзе. Тб., 1969, с. 65 (перс. текст: с. 51).

¹⁸ «Кази является представителем государства и права» (Каэн, с. 79).

¹⁹ Там же, с. 8. Были и такие случаи, когда кази являлись основателями независимых династий (там же, с. 9).

²⁰ Там же, с. 9.

²¹ Там же.

²² Там же, с. 8.

²³ А. Мухтаров. Эпиграфические памятники Кухистана. 2. Душ., 1979, с. 75.

²⁴ Там же.

²⁵ Кази Кухистана подчинялись «Кази ал-кузату», главному кази, т. е. эмиру-кази, который кроме судебной власти выполнял и функции правителя. Кази иногда вмешивались и в хозяйственную жизнь области: завышали рыночные цены и т. д. О могуществе кази свидетельствует также богатая топонимика, связанная с их деятельностью в Кухистане (там же, с. 74—76).

²⁶ Памятники грузинского права. Т. 2. Тб., 1965, с. 21 (на груз. яз.). Грамота Георгия III Шио-Мгуимскому монастырю (1170 г.).— Грузинские документы IX—XV вв. Пер. и коммент. С. С. Какабадзе. М., 1982, с. 48.

²⁷ М. Д. Лордкипанидзе. К вопросу о городских чиновных лицах в феодальной Грузии (Должности с арабскими названиями).— Материалы по истории Грузии и Кавказа. 30. Тб., 1954, с. 148—150 (на груз. яз.).

²⁸ Ш. А. Месхиа. Города и городской строй феодальной Грузии. Тб., 1959, с. 48.

²⁹ В. Н. Габашвили. Административное устройство города Тбилиси в X—XI вв.— «Труды Тбилисского гос. ун-та». 1964. т. 208, с. 377 (на груз. яз.).

Г. А. Джураева

МИР-И АРАБ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ В БУХАРЕ В XVI ВЕКЕ

Среди деятелей высшего духовенства Средней Азии, вышедших на политическую арену после смерти Ходжи Ахрара, выделяются такие крупнейшие духовные феодалы, как известный ишан Махдум-и 'Азам (собственное его имя — Ходжаги Ахмад б. Саййид Джалалиддин Касани, ум. 1549), джуйбарские шейхи и др.

Заметную роль в экономической и духовной жизни первой половины XVI в. в Бухаре играл шейх эмир саййид Шамсаддин 'Абдаллах ал-Араби ал-Йамани ал-Хадрамаути, родом из богатой семьи саййидов и ученых, проживавшей в местечке Хадрамаути в Йемене (отсюда и прозвище Мир-и Араб).

Фигура Мир-и Араба была настолько значительна, что привлекла к себе внимание В. В. Бартольда¹. Рассмотренные нами источники позволяют несколько расширить представления о нем.

В 80-х годах XV в. Мир-и Араб приехал в Мавераннахр, в Бухару, где стал муридом и последователем известного духовного феодала, главы ордена Накшбандийя — Ходжи Ахрара. Следуя примеру последнего, Мир-и Араб принимал активное участие в политической жизни страны. В Бухаре он пользовался особым покровительством узбекского хана Мухаммада Шайбани (1451—1510). По словам Ибн Рузбихана, Мир-и Араб постоянно участвовал в ханских собраниях и являлся инициатором завоевательных походов узбекских султанов в соседние страны². Это сообщение историка свидетельствует о большом авторитете и высоком положении Мир-и Араба.

В первом десятилетии XVI в. Мир-и Араб поселился в Сауране (один из городов в нижнем течении Сырдарьи), где владел обширными землями и значительными богатствами. Проживая в Туркестане, вдалеке от Бухары, столицы и центра влияния духовенства, он все же участвовал в политической жизни страны. Влияние служителей культа на Шайбани-хана и представителей его династии было настолько велико, что ни одно из политических событий тех лет не проходило без их

прямого или косвенного влияния. Ярким примером тому является роль Мир-и Араба в организации отпора сефевидским войскам Исмаила I под Гиждуваном в 1512 г. По словам Васифи, Мир-и Араб, приехав из Туркестана, лично уговорил сначала *Убайдаллах-хана (1486—1539), а затем Джанибек-хана (ум. 1528) отразить нападение врагов³. «Важнейшим результатом гиждуванской победы 1512 г., — по мнению А. Н. Болдырева, — явилась полная ликвидация угрозы распространения сефевидской экспансии на территории Средней Азии»⁴. Усиление авторитета Мир-и Араба в результате победы узбекских ханов и султанов помогло ему за короткое время приобрести большие земельные угодья, многочисленные стада и другие богатства не только в Сауране, но и в других местах Средней Азии.

Мир-и Араб постепенно стал одним из крупнейших феодалов своего времени. Его владения включали целые селения, земли, дуканы, караван-сарай и т. п. Вакфный документ 1527 г. (вакф учрежден Мир-и Арабом в пользу своего медресе в Бухаре) включает «местности», селения, земельные участки и т. д. — всего более 30 наименований⁵. Представление о богатствах шейха дает сообщение Васифи, по словам которого «у Мир-и Араба было устроено под землей помещение с отверстием в потолке, через которое помещение было наполнено золотом и серебром»⁶.

О влиянии высшего духовенства в это время свидетельствует не только его непосредственное участие в политической жизни, но и создание многочисленных культовых заведений, служивших средством возвеличения крупных представителей феодального мира и духовного порабощения народных масс.

Представители крупного суфийского духовенства позднего средневековья уже не следовали нормам суфийской демократии и дервишской морали служителей культа более раннего периода. Они не только представляли собой группу людей, своими религиозными догмами и запретами державших в духовном убожестве миллионы обездоленных жестокой эксплуатацией крестьян, но и примыкали к классу земельных феодалов, экономически притеснявших трудовое население Средней Азии.

Узбекские ханы, ханская знать и богатые феодалы жертвовали огромные земли религиозным учреждениям, способствуя увеличению вакфного земельного фонда и тем самым превращая высшее мусульманское духовенство в своего союзника в борьбе за власть и в стремлении эксплуатировать крестьян. Нередко ханы воздвигали в честь влиятельных ишанов различные религиозные заведения, жертвовали в вакф целые селения и т. п.⁷.

Так, *Убайдаллах-хан приказал построить в честь Мир-и Араба в Сауране медресе. По словам Васифи, оно имело два высоких минарета с интересным устройством, которое могло

приводиться в движение, создавая представление, будто бы минареты раскачиваются. Строительством сауранского медресе руководил везир Кавамиддин Ходжа Султан-Ибрахим⁸.

Строительство же такого сложного ирригационного сооружения, как сауранские каризы, было начато по инициативе и приказу Мир-и Араба, чьи богатства позволяли ему самому проводить такого рода мероприятия⁹. Интересное устройство сауранских каризов в свое время было отмечено В. В. Бартольд¹⁰. В мемуарах Васифи дается подробное описание этих больших удивительных по своим размерам и устройству ирригационных сооружений. Кроме того, он сообщает о двух вакфных грамотах, составленных от имени сауранского везира Султан-Ибрахима, который позже стал зачинщиком и организатором захвата и разгрома сауранских поместий Мир-и Араба узбекскими султанами¹¹.

В 20-х годах XVI в. в Бухаре, судя по источникам, шейх организовал постройку медресе, позже известного как «медресе Мир-и Араб»¹². Относительно средств, на которые оно было построено, авторы источников приводят различные версии. По данным «Гулшан ал-мулук», «Убайдаллах-хан выделил эти деньги в счет пятой части суммы, полученной от продажи 3 тыс. шиитских пленников¹³. В книге «Та'рих-и Салими» указывается, что «Убайдаллах-хан отдал Мир-и Арабу полностью казну иранского полководца Наджми Сани для возведения медресе¹⁴. По сведениям авторов «Тухфат аз-за'ирин» и «Та'рих-и саййид Раким», средствами для этой постройки послужили бесчисленные дорогие подношения хана Мир-и Арабу¹⁵.

Обладая бесспорным влиянием и высоким авторитетом, Мир-и Араб мог покровительствовать лицам, попавшим по различным причинам в опалу к представителям власти. Он привлекал их к себе на службу. Так, Шамсаддин Мухаммад и Зайнаддин Васифи нашли покровительство у шейха. Мир-и Араб не только пригласил их к открытию медресе, но и дал им соответствующие должности: первого он назначил мударри-сом медресе, второй выполнял его личные поручения (составление писем, хутбы и т. п.)¹⁶.

В Средней Азии тех лет, как и на протяжении всей истории развития феодализма на Востоке, прослеживается ожесточенная борьба между разными группами класса феодалов. Так, интересы узбекской кочевой знати, выступавшей за неограниченный грабеж и жестокую эксплуатацию оседлого населения, не совпадали с интересами отдельных прогрессивно настроенных людей из ханского окружения, которые опирались на городскую чиновную знать, купеческо-ростовщическую верхушку городов и некоторую часть мусульманского духовенства и выступали против феодальной раздробленности страны. Деятельность Мир-и Араба отражала борьбу более прогрессивных представителей феодального класса против группы узбекских султанов, основной целью которых было завоевание новых

территорий. Эта борьба окончилась поражением представителей более прогрессивных сил.

Как крупный земельный феодал и обладатель солидного капитала, шейх был заинтересован в создании сильной единой ханской власти. Политические события тех лет происходили отчасти в Саурани, отчасти при ханском дворе в Бухаре. Мир-и Араб, прибыв в Бухару, старался примирить сторонников двух враждующих партий и содействовал учреждению при дворе должности садра. Авторитет шейха был настолько высок, что с его мнением и желанием вынуждены были считаться и сам хан, и ханское окружение. Но в существовавшей в тот период обстановке добиться усиления центральной власти и единства было невозможно, и шейху пришлось пойти на компромисс, назначив на одну должность садра двух человек — по представителю от каждого направления.

Прогрессивная для того времени роль Мир-и Араба в политической жизни Бухары в начале XVI в. проявилась также в защите и поддержке им везира *Убайдаллах-хана — Ходжи Низама, человека, который, по словам Васафи, «стремясь к приумножению богатств дивана, держал сторону простого народа и полностью преградил путь к угнетению и вероломству»¹⁷. Попытка Мир-и Араба примирить две враждующие стороны закончилась гибелью везира Ходжи Низама и разграблением дома самого шейха в Саурани.

Подобные случаи, когда ханы, не считаясь с авторитетом и влиянием духовных лиц, отбирали их собственность, были нередки, например: захват селения ишана Ходжи Ахрара Тимуридом Мухаммадом Хусайном Гурганом, дядей Захириддина Бабура¹⁸; насильственная конфискация ряда селений, принадлежавших влиятельному суфийскому шейху Махдум-и 'Азаму, Барак-ханом (1551—1561) — правителем Ташкента¹⁹.

Стремление Мир-и Араба усилить ханскую власть и политическую централизацию в стране в тот период, в условиях удельной системы, не могло привести к полному успеху. Мир-и Араб потерпел поражение в этой борьбе, хотя личный авторитет его продолжал сохраняться. В источниках говорится, что судьба Мир-и Араба после сауранских событий 1515 г. оставалась неизвестной. Согласно «Та'рих-и мутафаррика-и Иран...», после этих событий *Убайдаллах-хан пригласил шейха к себе на жительство в Бухару²⁰. О восстановлении его политического и экономического положения свидетельствует и тот факт, что от имени Мир-и Араба в 1527 г. был составлен упомянутый выше вакфный акт в пользу его бухарского медресе.

Внутри высшего духовенства имели место интриги враждебно настроенных группировок, сопровождавшиеся ожесточенной борьбой за землю, доходы со святынь, муридov и т. п. Острая борьба развернулась также между основными дервишскими орденами — Кубравия и Накшбандиййа²¹.

В научной литературе существуют различные версии по по-

воду того, кто был духовным наставником *Убайдаллах-хана: в одних работах назван Мир-и Араб²², в других — Махдум-и 'Азам²³, в третьих — Ахмад Джуйбари, ученик Махдум-и 'Азама²⁴.

То обстоятельство, что при *Убайдаллах-хане и его сыне 'Абдалазизе (1509—1549) никто из шейхов Джуйбари не пользовался особой популярностью²⁵, доказывает, что именно Мир-и Араб был муршидом *Убайдаллах-хана. Согласно данным некоторых источников, именно на Мир-и Араба возлагалась обязанность подобрать имена как для самого *Убайдаллах-хана, так и для его детей — *Абдалазиза и 'Абдаррахима²⁶. Об этом говорит также активная поддержка его действий ханом.

Источники²⁷ свидетельствуют об открытой вражде между Мир-и Арабом и Махдум-и 'Азамом и позволяют предположить, что смерть Мир-и Араба и его сподвижников произошла не без участия их противника. Примечательно то, что Ходжа Ислам (1490—1563) был муридом Махдум-и 'Азама²⁸ — активного врага Мир-и Араба.

По сведениям Кашмири, уже сыну Мир-и Араба, Мухаммаду Баки, не удалось заполучить танха у *Абдаллах-хана II, мурида Ходжи Ислама²⁹, и он продал часть своих земель джуйбарским шейхам, чьи огромные владения и духовное влияние на ханов к тому времени приобретали все большие масштабы³⁰. Потомки Мир-и Араба не смогли сохранить высокий авторитет и политический вес своего предка и вынуждены были уступить их другим представителям высшего духовенства.

Точная дата смерти Мир-и Араба пока не выяснена. По сведениям таких источников, как «Самарат ал-машаих» и «Тухфат ал-за'ирин», шейх умер в 1525 г.³¹, а по данным «Диван-и Мушфики», — в 1563 г.³². В 1527 г. Мир-и Араб учредил вакф в пользу медресе, построенного им в Бухаре, а в вакфном акте, датированном 1546 г., он назван «покойным»³³. Из сказанного можно сделать вывод, что шейх умер между 1527 и 1546 гг.

Шейх похоронен в медресе Мир-и Араб в Бухаре, где почитается и прах *Убайдаллах-хана.

¹ В. В. Бартольд. К истории орошения Туркестана. — Сочинения. Т. 3, ч. 1. М., 1963, с. 225, 226.

² Фазлаллах ибн Рузбихан Исфাহани. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя). Пер., предисл. и примеч. Р. П. Джамиловой. Под ред. А. К. Арендса. М., 1976, с. 79.

³ Зайн ад-дин Васифи. Бадаи' ал-вакан'. Критич. текст, введ. и указатели А. Н. Болдырева. Т. I. М., 1961 (далее — Васифи), с. 161—164.

⁴ А. Н. Болдырев. Зайнабдин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии). Под ред. А. М. Мирзоева. Сталинабад, 1957, с. 116.

⁵ ЦГА УзССР, ф. 323, оп. 1, ед. хр. 16.

⁶ А. Н. Болдырев. Зайнабдин Васифи..., с. 166.

⁷ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М. — Л., 1954, с. 51.

- ⁸ Васифи, с. 344.
- ⁹ Там же, с. 348—351; С. Айни. Мир Араб иморатлари.— «Маориф ва уқутгучи». Таш., 1927, № 5, с. 34—36.
- ¹⁰ В. В. Бартольд. К истории орошения Туркестана, с. 225, 226.
- ¹¹ Васифи, с. 348—355.
- ¹² Ходжа Хасан Нисари. Музакир ал-асхаб. Рукопись ИВ АН УзССР № 4282, л. 146; Та'рихи саййид Рахим. Рукопись ИВ АН УзССР № 2284, л. 1036—1046.
- ¹³ Мухаммад Яа'куб. Гулшан ал-мулук. Рукопись ИВ АН УзССР № 12, л. 1246, 125а.
- ¹⁴ Мирза Салим-бек. Та'рих-и Салими. Рукопись ИВ АН УзССР № 2016, л. 206.
- ¹⁵ Та'рих-и саййид Рахим, л. 104а; Насираддин ал-Ханифи. Тухфат аз-за'ирин. Литограф. изд. Бухара, 1910, с. 100.
- ¹⁶ Васифи, с. 345, 346.
- ¹⁷ А. Н. Болдырев. Зайнадин Васифи..., с. 162.
- ¹⁸ Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. по материалам «Вакф-наме». Таш., 1966, с. 39.
- ¹⁹ В. Л. Вяткин. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам.— В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927, с. 8.
- ²⁰ Мирза Мухаммад Али-хан. Та'рих-и мутаффаррика-и Иран, Туркия, Бухара ва Афганистан. Рукопись ИВ АН УзССР № 2193/VII, л. 180а.
- ²¹ История народов Узбекистана. Т. 2. Таш., 1947, с. 47.
- ²² А. Н. Болдырев. Зайнадин Васифи..., с. 159.
- ²³ История народов Узбекистана. Т. 2, с. 46.
- ²⁴ В. Л. Вяткин. Шейхи Джуйбари..., с. 8.
- ²⁵ Самандар Ходжа Термези. Рукопись ИВ АН УзССР № 4468, л. 107а.
- ²⁶ Васифи, с. 346, 347.
- ²⁷ Джами' ал-макамат-и Махдум-и 'Азам. Сочинение Абу-л Бака сына ходжи Баха'аддина сына Махдум-и 'Азама. Рукопись ИВ АН УзССР № 7638, л. 217а—220а; Манакиб-и Махдум-и 'Азам. Рукопись ИВ АН УзССР № 2471, л. 134а—136б.
- ²⁸ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 50.
- ²⁹ Бадриддин ал-Кашмири. Раузат ар-ризван ва хадикат ал-гилман. Рукопись ИВ АН УзССР № 2094, л. 311б.
- ³⁰ Из архива шейхов Джуйбари. Материалы по земельным и торговым сношениям Средней Азии XVI века. М.—Л., 1938, с. 480; П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 327.
- ³¹ Саййид Занде 'Али ал-муфти. Самарат ал-машаих. Рукопись ИВ АН УзССР № 1136, л. 130б; Насираддин ал-Ханифи. Тухфат аз-за'ирин, с. 101.
- ³² Абдаррахман Мушфики. Диван-и Мушфики. Рукопись ИВ АН УзССР № 3913, л. 289б.
- ³³ Самаркандские документы XV—XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле, критич. текст, пер., введ., примеч. и указатели О. Д. Чехович. М., 1974, док. 17, с. 358 (ППВ. 31).

Б. Казаков

СЫНОВЬЯ ХОДЖИ АХРАРА И ПОСЛЕДНИЕ ТИМУРИДЫ

Вопрос о взаимоотношениях государственной власти и мусульманского духовенства средневековой Средней Азии в отечественной историографии уже рассматривался. В. В. Бартольд еще в своем «Туркестане» (1900) обратил внимание на сообщения письменных источников о серьезных конфликтах между государями и духовенством при Караханидах (Ибрахиме б. Насре, Ахмаде б. Хизре, Арслан-хане и др.). Известно, что Ахмад и сын Арслан-хана царевич Наср были убиты в результате противоборства духовенства¹. В этой же работе В. В. Бартольд систематически изложил собранные им сведения о своеобразной династии духовно-политических правителей, которые занимали наследственные должности раиса и садра Бухары и были фактическими правителями независимо-го геократического владения, которое только номинально считалось составной частью караханидского государства².

В. Л. Вяткин и П. П. Иванов убедительно показали большую роль, которую играли бухарские шейхи накшбанди (джуйбарские шейхи) в социально-экономической и политической жизни Средней Азии с середины XVI до середины XVII в.³

История Средней Азии знает еще ряд примеров активного вмешательства мусульманского духовенства в социально-политическую жизнь региона или отдельных областей и городов, например, в период татаро-монгольского нашествия и правления Чингизидов⁴ или, скажем, в первые смутные годы после смерти Улугбека⁵.

К предмету настоящей статьи прямое отношение имеют некоторые замечания В. В. Бартольда, высказанные им в сочинениях «Улугбек и его время», «Мир Али-Шир» и др., и особенно подробно рассмотренный им вопрос о роли Ходжи Ахрара в общественно-политической жизни Средней Азии. Возможно, говоря о 40-летнем господстве Ходжи Ахрара, сменившем 40-летнее правление Улугбека⁶, ученый несколько сгустил краски и преувеличил роль Ходжи. Однако во всех письменных источниках согласно утверждается, что Ходжа Ахрар в среде Тимуридов пользовался очень большим авторитетом и осо-

бенно сильное влияние имел на Ахмад-мирзу и Омара Шейха⁷ — сыновей Абу Са'ида. Такую же главенствующую роль после смерти Ходжи Ахрара (1490) попытался сыграть его младший сын Ходжа Мухаммад Йахйя.

После гибели Абу Са'ида (1469) в Средней Азии образовалось три самостоятельных владения, где правили его сыновья: Ахмад (в Самарканде, в его владения входили Бухара и Туркестанский вилайат в среднем течении Сырдарьи), Омар Шейх (в Ферганской долине) и Махмуд (в южной части Средней Азии, в состав удела входили Термез, Чаганиан, Хисар-и Шадман, Хутталян, Кундуз, Бадахшан; центром был Хисар-и Шадман)⁸.

После смерти Омара Шейха и Ахмад-мирзы в 899/1494 г. в их уделах началась борьба между различными политическими группировками. В Фергане часть военно-феодальной знати в ущерб интересам старшего сына Омара Шейха—Бабур правителем объявила его младшего брата Джахангира⁹. Самаркандские беки после смерти Ахмад-мирзы на его место призвали из Хисара Махмуд-мирзу. Однако этот Тимурид правил совсем недолго — всего пять-шесть месяцев¹⁰. Ему наследовал его второй сын, юный Байсунгур (ему было 18 лет, правил в 900/1495—903/1497 гг.), против которого выступила самая влиятельная часть феодальной знати.

Наиболее напряженная фаза борьбы за Самарканд — «за престол Тимура» — в источниках называется «мятежом тарханов»¹¹. Основные события накануне завоевания города кочевыми узбеками достаточно подробно освещены в «Бабур-наме». Аналогичный материал содержится в «Хабиб ас-сийар»¹². Самостоятельная версия событий дана в анонимном житии Ходжи Ахрара¹³.

Борьба за Самарканд в 1495—1501 гг. предметом специального исследования не была. Изложение некоторых событий этого периода, в том числе хода мятежа тарханов, дали Г. (А.) Вамбери в «Истории Бухары» и У. Эрскин в «Истории Индии»¹⁴, взявшие за основу сведения «Бабур-наме» и лишь частично «Тарих-и Рашиди» Хайдар-мирзы. Некоторые вопросы истории Мавераннахра последних пяти-шести лет XV в. затронули в своих работах В. В. Бартольд, А. А. Семенов, Р. Г. Мукминова, С. А. Азимджанова¹⁵.

Мятеж тарханов произошел в месяце рамазан 901 г. х. (май—июнь 1496 г.) и был направлен против правившего в Самарканде Тимурида Байсунгура, второго сына Махмуд-мирзы. Рассказ Бабура об этом событии в кратком изложении сводится к следующему.

Дарвиш Мухаммад тархан, наместник Бухары, прибыл в Самарканд и призвал туда находившегося в Карши Али-мирзу, младшего брата Байсунгура. Люди Дарвиша Мухаммада и его брата Мухаммада Мазид тархана схватили Байсунгура и решили заключить его в Кок-Сарай, а затем казнить, но тому

удалось бежать. Вместо него государем был провозглашен Али-мирза. Байсунгур нашел убежище в доме Ходжи Абдаллаха, старшего сына Ходжи Ахрара. Через два-три дня группа самаркандских беков во главе с шейх ал-исламом Ходжой Абул-Макаримом взяла Байсунгура под свою защиту. К этой группе сторонников Байсунгура присоединилось большое количество военных (сипахи) и горожан (шахр ил-и). Али-мирза и его сторонники были осаждены в арке, где они не смогли продержаться даже одного дня. Мухаммаду Мазиду удалось бежать в Бухару, другие руководители были схвачены. Дарвиш Мухаммад был казнен, Али-мирза приговорен к ослеплению и заключен во дворец Кок-Сарай. Экзекуция над ним была совершена, но он бежал оттуда невредимым¹⁶.

Таков рассказ и Хондемира¹⁷.

Заслуживают внимания некоторые детали версии анонимного жития Ходжи Ахрара, особенно о приготовлениях Ходжи Абдаллаха (Ходжа Калан) к встрече Байсунгура (еще когда тот был в руках мятежников), а также о некоторых последующих событиях. Автор сочинения утверждает, что Ходжа вызвал к себе сайида Баззаза (одного «из любящих Ходжу Калана и преданных» ему людей) и сказал ему: «В ваш дом прибудет гость, будьте готовы», а также, что благодаря чудодействию Абдаллаха находившийся под стражей «мирза приобрел силу, а стражники допустили нерадивость, и мирза из такого места, откуда спасение — уму непостижимо, выбрался наружу». Выбравшись из арка, Байсунгур «той же ночью прибыл в дом сайида Баззаза». По прибытии мирзы сын сайида сообщил об этом Ходже Абдаллаху, тот прибыл к Баззазу, повидался с Байсунгуром и повелел сайиду в ту же ночь отвести мирзу в свой чахарбаг, «пока не поднялся шум». Утром в городе распространился слух, что Байсунгур-мирза пропал. «Никто этому не поверил, и весь народ решил, что мирзу погубили, так как знали, что спастись из такого места невозможно»¹⁸.

Эти данные позволяют заключить, что побег Байсунгура из цитадели был подготовлен группой влиятельных лиц, в числе которых был и Ходжа Абдаллах.

В источниках говорится, что второй сын Ходжи Ахрара, Мухаммад Йахйя, активно включился в эту борьбу и встал на сторону мятежников. Али-мирза, как было сказано выше, после подавления мятежа был приговорен к ослеплению. Бабур пишет, что по его глазам провели раскаленной иглой (мил), но глаза его остались невредимыми¹⁹. Повторив то же самое, Хондемир добавляет: «Султан Али-мирза о том обстоятельстве хранил молчание»²⁰.

В житии Ходжа Ахрара этот загадочный результат экзекуции над Али-мирзой объясняется просто и определенно: «Ходжа Мухаммад Йахйя обратил свои помыслы (хатир) к нему: ему в глаза ввели сурьмы, так что игла (мил) никакого действия не оказала»²¹.

Эти сообщения современников тех событий свидетельствуют о постороннем вмешательстве и о причастности к этому Ходжи Йахьи.

Таким образом, во время мятежа тарханов сыновья Ходжи Ахрара находились в составе, если не во главе, противоборствовавших групп. Хондемир утверждает, что после этих событий между сыновьями Ходжи Ахрара «узы братства разорвались, так как Ходжа-ка²² находился в положении устройства дел Байсунгур-мирзы, а Ходжа Йахья соизволил поддерживать и опекать султана Али-мирзу»²³.

В агиографических сочинениях засвидетельствовано, что сыновья Ходжи Ахрара были во многих отношениях людьми непохожими. Старший из них, Абдаллах (прозванный Ходжа-ка, Ходжа Калан, Ходжаги Ходжа), был «человеком науки». Он, как и его младший брат, образование получил в ташкентском медресе своего отца под руководством известного писателя, историка среднеазиатского суфизма Мухаммада Кази²⁴ и был сведущ в науках как «явных» (захир), так и «тайных» (батин)²⁵.

В «Рашахат» говорится, что Ходжа Абдаллах «был украшен видами (анва') и разрядами (аснаф) явных и тайных наук, многознающим ученым; он достиг совершенства в рациональных ('акли) и традиционных (накли/нафли) знаниях; в истинах книжных наук ('улум-и китаб) и сунны он был настолько точным в суждении и острым в проникновении, что ни одна тонкость (дакика) не оставалась укрытой от его видящего истину взора; несмотря на превосходство в явных науках, хазрат владел также сокровенным (батин)»²⁶.

О больших знаниях и начитанности Ходжи Абдаллаха много рассказов содержится в житии Ходжи Ахрара, где, в частности, говорится: Ходжа умел читать так быстро, что, пока ученики едва прочитывали две-три строки, Ходжа успевал прочитать целую страницу; он был очень начитан и многое помнил наизусть; у него часто собирались ученые Самарканда, вели научные беседы по «арабистике» ('илм-и 'арабийат), и Ходжа поражал собеседников своими обширными познаниями. Об учености Ходжи Абдаллаха некий тебризский ученый по имени маулана Ахмад сказал: «Я побывал во всех странах и беседовал со всеми учеными, различными людьми и мудрецами, но подобного Ходже Калану не увидел»²⁷.

Сведений о подобных качествах младшего Ходжи мы в источниках не встретили.

Интересную сравнительную характеристику сыновьям Ходжи Ахрара дал Джами в беседе с автором «Рашахат». Фахриддин Али пишет, что Джами очень почитал Ходжу Йахью и хвалил его, «однажды он сказал, что... Ходжа Йахья полностью соответствует тарикату ходжаган²⁸; научное преобладает у Ходжа-ка, а чувственное — у Ходжи Мухаммада Йахьи»²⁹.

Автор «Рашахат», который неоднократно встречался с Му-

хаммадом Йахйой, утверждает, что основными чертами его характера были энергичность, упрямство и стремление подавлять чужую волю. Ученики его отца боялись вести беседу в присутствии Ходжи Йахьи, так как некоторые из них были неоднократно обижены им³⁰.

Эти черты младшего сына отцу, по-видимому, нравились больше, чем ученость старшего сына. Ходжа Ахрар перед смертью назначил Ходжу Йахйу своим духовным преемником и поручил ему попечительство (тавлият) над своей гробницей. После смерти отца Йахья унаследовал не только его духовный и общественный авторитет, но и большую часть его огромного имущества. Таким образом, он получил возможность оказывать сильное влияние на экономическую и социально-политическую жизнь Средней Азии³¹.

То обстоятельство, что Ходжа Йахья участвовал в борьбе за свержение Байсунгура (не только во время мятежа тарханов, но и позже), имело существенные причины. Главная из них — внутренняя политика, унаследованная Байсунгуром от своего отца Махмуд-мирзы. Последний пытался укрепить центральную власть посредством ограничения части предоставленных его предшественниками привилегий различным группам знати, в том числе родовой тюркской аристократии, людям из окружения Ходжи Ахрара и др. Махмуд-мирза восстановил некоторые подати и повинности, установил контроль над поступлениями в казну и государственными расходами, в ущерб части столичной знати укрепил позиции новых, «худородных» беков из числа своих приверженцев; он постарался обеспечить верность себе со стороны войска, выплачивая войнам регулярное жалованье³². Такая политика, резко отличавшаяся от порядков времени правления Ахмад-мирзы, вызвала недовольство части самаркандцев³³.

Байсунгур, подобно отцу, был человеком даровитым и независимого нрава. Он был образован (его образованием руководил известный поэт и теоретик аруза, автор оригинальных «ремесленных стихов» Сайфи Арузи Бухари³⁴), слагал стихи; Бабур утверждает, что «в Самарканде газели Байсунгура-мирзы так распространены, что мало домов, где бы не было стихов мирзы», и «он очень хорошо писал почерком насталик, в рисовании его рука также была неплоха»³⁵.

Источники сообщают, что причиной недовольства и мятежа тарханов было возвышение в Самарканде хисарских беков³⁶. Что касается социального состава сторонников Байсунгура во время подавления мятежа тарханов, то надо сказать, что вокруг юного государя сплотились представители тех общественных групп, которые были заинтересованы в сильной государственной власти; это среднее звено военных (сипахи), самаркандский торгово-ремесленный люд и «официальное» духовенство во главе с шейх ал-исламом Абу-л-Макаримом³⁷. Несомненно, уже в начале правления Байсунгура его курс (как и по-

литика его отца) был ориентирован на удовлетворение интересов перечисленных групп. Такая политика не отвечала интересам высшей знати, тех чрезвычайно привилегированных групп, которые при Ахмад-мирзе пользовались полной независимостью и безнаказанностью; наиболее влиятельными среди них были тарханы.

Тарханы Мавераннахра второй половины XV в. были родственниками Тимуридов. Мухаммад Мазид был из тюркизованной среднеазиатской монгольской знати, его сестра была выдана за Абу Саида и была матерью Ахмада и Махмуда. В последние годы правления Ахмада он владел обширной областью Туркестан с центром в городе Яси³⁸. Его родственник и зять Абд ал-Али долгие годы, вплоть до своей смерти (899/1493-94), был фактически самостоятельным правителем Бухарского вилайата. Число его нукеров, по словам Бабура, достигало 3 тыс., причем среди них были даже тюрко-монгольские родоплеменные вожди — султаны³⁹. Его владения по наследству перешли к сыну Баки тархану, среди суйургалов которого были такие обширные районы, как Каракуль и Кермине. Число его нукеров доходило до 5—6 тыс.⁴⁰. По косвенным данным, Баки тархану принадлежали торгово-ремесленные лавки и большое количество земельных участков в различных областях государства Ахмада⁴¹. В источниках мы не нашли сведений об имущественном положении только одного родовитого тархана рассматриваемого периода — Дарвиша Мухаммада, старшего брата Мазид тархана.

Владения тарханов состояли из крупных административных единиц, поэтому в источниках они именуются «правителями» (хаким) и «наместниками» (вали), что вполне соответствовало их положению как в своих владениях, так и в государстве в целом.

С таким чрезвычайно привилегированным положением тарханы не хотели расставаться. После подавления мятежа против Байсунгура тарханы стали готовиться к новой попытке. Но теперь на власть в Самарканде претендовали еще два Тимурида: к стенам города подошли (летом того же 901/1496 г.) Мас'уд-мирза (старший брат Байсунгура) из Хисара и Мухаммад Бабур (сын Омара Шейха) из Ферганы. Самарканд оказался осажденным с трех сторон. Но осаждавшие видимых успехов не добились и ввиду надвигавшейся зимы решили отправиться в свои уделы. Первым ушел Мас'уд-мирза. Тарханы перед уходом заключили союз с людьми Бабура (последнему было всего 13 лет), и была достигнута договоренность о совместных действиях в следующем, 902/1497 г. Ранней весной этого года тарханы с Али-мирзой вновь подошли к Самарканду. Вскоре к ним присоединился Бабур, но совместных действий с тарханами его люди не вели. Военные действия сторонников Али-мирзы результатов не дали, и они ушли в Бухару.

Бабур проявил настойчивость: к концу года он подчинил се-

бе большинство городов и крепостей вокруг Самарканда. Бай-сунгур оказался вынужденным покинуть «столицу Тимура», и осенью 903/1497 г. в город вступил Бабур. В этот первый период правления в Самарканде Бабур находился там недолго, по его собственным словам — всего 100 дней. Сложное переплетение военных и политических обстоятельств вынудило Бабура ранней весной 903/1498 г. оставить Самарканд и направиться в Фергану ⁴².

Правителем в Самарканде был объявлен Али-мирза. Возвели его на престол тарханы, они и управляли всеми делами, разделив между собой бывший удел Ахмад-мирзы. Бабур пишет, что во время правления Али-мирзы «тарханы пользовались очень большим влиянием и полномочиями; Бухару в виде дарбаста захватил Баки тархан и с доходов Бухарского вилайета никому не давал ни одного данга ⁴³; Мухаммад Мазид также захватил всю власть в Самарканде, а всю область — для своих сыновей, подчиненных и слуг; с городских доходов, кроме назначенной пенсии (рутба), ни один медяк (фулус) Султану Али-мирзе не доставался» ⁴⁴.

Слова Бабура подтверждает Хондемир: «Тарханские эмиры <...> достигли на должностях правления крайнего самоуправления и могущества; Мухаммад Баки из поземельного налога и податей (мал ва джихат) Бухары и селений ее не отдавал дивану султана Али-мирзы ни одного динара деньгами и ни одного мана продуктами (бар); в Самарканде Мухаммад Мазид тархан прибрал к своим рукам все дела: государственные, хозяйственные, большие и малые; он не допускал к государственным делам других эмиров и придворных; более того, он из доходов города (ратибайи шахр) назначил пенсию для нужд Султана Али-мирзы. Подати (амвал) большинства вилайетов и туманов он пожаловал своим сыновьям и родичам» ⁴⁵.

О таком положении дел в Мавераннахре свидетельствует еще один современник событий — Бинаи ⁴⁶.

Летом 905/1500 г. Али-мирза, недовольный своим униженным, зависимым положением, решил избавиться от Мухаммада Мазид. Последний, узнав о грозившей ему опасности, вместе с группой эмиров и своими нукерами ушел из Самарканда ⁴⁷.

Вот тогда пробил звездный час Ходжи Кутб ад-дина Йахйи: наконец он достиг предела своих желаний — стал полновластным хозяином Самарканда. Хондемир пишет: «В то время Ходжа Йахйа... в том городе достиг полного господства (истиля); всеми государственными (мулк) и хозяйственными (мал) делами он управлял по своему усмотрению; Султан Али-мирза от „султанства“ ничего кроме названия не имел, он каждый день ходил к Ходже на услужение и даже не помышлял поступать против его повелений» ⁴⁸.

Шейбани-хан в конце 905/июне 1500 г. захватил Бухару и со значительным войском ⁴⁹ подошел к Самарканду. Али-мир-

за, не располагая ни войском, ни реальной властью, лишенный надежд на военную помощь, был склонен сдать город узбекскому хану, но его удерживал страх перед Ходжой Иахией. Шейбани, видимо, был хорошо осведомлен об обстановке в Самарканде. Поэтому он отправил своего посла к Ходже Иахье (не к Али-мирзе), «чтобы он любым путем склонил Ходжу Кутб ад-дина Иахью к повиновению» хану. Ходжа ответил отказом. После этого узбекский посол имел конфиденциальную встречу с Али-мирзой и сообщил ему: «Его величество хан соизволили сказать, что в эти дни... стало известно о возвышении Ходжи Иахьи в государственных и хозяйственных делах и об осуществлении твоей воли в государевых делах». Послу удалось укрепить намерение Али-мирзы сдать город Шейбани-хану без сопротивления⁵⁰. При выполнении своей миссии посол пытался воспользоваться взаимным недовольством между Ходжой и мирзой.

Следует отметить еще одну деталь, свидетельствующую о главенствующем положении Ходжи Иахьи в Самарканде: посол Шейбани-хана перед уходом из Самарканда счел нужным «испросить разрешения высокопоставленного учредителя руководства» Ходжи Иахьи⁵¹.

Еще до подхода Шейбани-хана к Самарканду старший брат Ходжи Иахьи, Ходжа Абдаллах, выехал в Ташкент. Он советовал то же самое сделать и своему брату. Последний не внял совету и в пользу своего решения привел несколько доводов, один из которых имеет значение для рассматриваемого в настоящей статье вопроса: Ходжа Иахья сказал, что «так как он оказал поддержку (и'анат) Султану Али, посадил его на трон султанства, посему, по необходимости будучи вместе с ним, занялся защитой городских стен (шахрбанд) Самарканда»⁵².

Если он действительно привел подобный довод в пользу своего пребывания в Самарканде, он был неискренен со своим братом. Дело в том, что Ходжа охладил к Али-мирзе еще до подхода узбекского войска под стены Самарканда, даже еще до взятия Шейбани-ханом Бухары. Ходжа стал ориентироваться на Мухаммада Бабура. О причинах такой перемены трудно сказать что-либо определенное. Некоторый свет на сложившуюся ситуацию проливает тот факт, что после ухода из Самарканда готовы были делать ставку на Бабура Мазид тархан и выехавшие вместе с ним самаркандские эмиры. Все они вместе со своим войском прибыли в лагерь Бабура, разбитый неподалеку от Самарканда. У Бабура читаем: «Мы посоветовались с ними о том, каким образом овладеть Самаркандом. Они сказали: „Ходжа Иахья тоже блажелатель государя (Бабура); если Ходжа будет за это, Самарканд окажется вам легкодоступным, без боя и сражения“. По этой причине мы несколько раз посылали людей к Ходже Иахье, и велись переговоры. Ходжа Иахья не говорил определенно, что впустит нас в Самарканд, но и не сказал слов, лишающих

нас надежды. С берега Даргама к Ходже Йахйе был послан Ходжа Мухаммад Али Китабдар, он доставил такое сообщение: „Пусть идут, мы сдадим город“»⁵³.

В рассказе Бинаи инициатором переговоров с Бабуром показан Ходжа: «Так как у... Бабура было давнее расположение к Ходже... Йахйе и Ходжа также смотрел на него благожелательно... поэтому он (Ходжа) постоянно (пайваста) посылал людей... и осведомлялся о его обстоятельствах»⁵⁴.

Создается впечатление, что Ходжа Йахйа до последнего своего часа вел двойную игру: в то время как шли переговоры с Бабуром, он не переставал ежедневно принимать у себя Али-мирзу и беседовать с ним⁵⁵.

Пока плелись нити интриг в отношении дальнейшей судьбы «престола Тимура», Али-мирза в конце 905/июле 1500 г. вышел из Самарканда и сдался на милость Шейбани-хана. Но узбекский хан милости не проявил: через несколько дней Али-мирза был убит по его приказу⁵⁶.

Вскоре после ухода Али-мирзы из Самарканда к Шейбани-хану потянулись многие знатные люди столицы и ее окрестностей. Осознав тщетность попыток удержать в своих руках власть в Самарканде, Ходжа Йахйа также решил перейти на сторону Шейбани-хана. Картина, нарисованная в «Шейбанинама» Бинаи, показывает, что Ходжа свой выход к Шейбани постарался обставить как можно торжественнее: собрал вокруг себя оставшихся в городе знатных людей (акабир), как видно из их перечня, в основном духовных лиц; подготовил подарки и подношения (савари ва пишкаш) для хана и во главе процессии, в рядах которой были два его сына, вышел к Шейбани, поднес подарки и присутствовал на приеме (курунуш).

Находясь в стане узбекского войска, Ходжа, по словам Бинаи, вел лицемерные разговоры о высоких нравственных качествах Шейбани, в частности такого содержания: «Если бы мы получили сведения о личных достоинствах и духовных доблестях хазрата Халифат ар-рахмани и знали бы его с таким достохвальным нравом и почтенными качествами, не потратили бы время понапрасну с этими глупыми (накис ал-'акл) царевичами (падшах-задеган)». Но это фарисейство не спасло его. Сначала было конфисковано все его имущество, находившееся в Самарканде. Затем он с двумя сыновьями был «отпущен» в Мекку⁵⁷. Все трое были убиты в пути, неподалеку от Самарканда. Как утверждает Бабур, Шейбани пытался отвести от себя обвинение в таком неблагоприятном поступке, говоря: «Дело с Ходжой произошло не по моей вине, это сделали Камбар-бий и Купак-бий». «Тем хуже! — с возмущением восклицает Бабур. — Есть поговорка: „Его извинение хуже, чем проступок“. Если беки начинают делать такие дела по своей воле, без ведома хана и государя, то каково после этого значение их ханской и царской власти?!»⁵⁸. Бабур, когда писал эти строки, ви-

димо, не сознавал, что упрека в слабости «царской власти» в большей степени заслуживали на рубеже XV—XVI вв. сам Бабур и многие его родичи — последние Тимуриды.

Попытаемся выяснить социальную сущность борьбы за Самарканд между двумя группами тимуридской знати. Судя по составу, та группа, которая организовала и возглавила мятеж против Байсунгура в 901/1496 г., боролась за сохранение своего привилегированного положения. Она состояла из тарханов и зависимых от них людей; к ней примкнул Ходжа Йахйя, чьи интересы как человека, пользовавшегося чрезвычайными привилегиями в качестве наследника духовного авторитета Ходжи Ахрара, совпадали с интересами тарханов. Эта группа выступила против Байсунгура, стремившегося продолжить внутреннюю политику своего отца Махмуд-мирзы, направленную на ограничение привилегий высшей феодальной знати, в том числе сыновей (а также последователей) Ходжи Ахрара.

Вторая группа состояла из представителей служилой знати, «младших беков», среднего звена командного состава войска, средних слоев городского населения и, наконец, «официального» духовенства во главе с шейх ал-исламом. Эти люди были заинтересованы в существовании сильной централизованной государственной власти. Вот почему они поддерживали Байсунгура как человека, олицетворявшего сильную власть. К этой группе присоединился Ходжа Абдаллах, так как ему не надо было бороться за какие-либо особые экономические льготы: он не располагал таким большим, унаследованным от отца имущественным, как его брат Ходжа Йахйя. Не исключено, что Ходже Абдаллаху нравился не только политический курс Байсунгура, но и сам он как одаренная, «интеллигентная» личность.

¹ В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Сочинения. Т. 1. М., 1963, с. 373 и сл., особенно с. 380.

² В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 389. О садрах Бухары см. статью Б. Д. Кочнева в этом же сборнике.

³ В. Л. Вяткин. Шейхи Джуйбары. Ходжа Ислам.— В. В. Бартольду — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927, с. 3 и сл.; П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., 1954, с. 48—80.

⁴ В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 477, 480; История Узбекской ССР. Т. 1. Таш., 1967, с. 416, 418.

⁵ История Узбекской ССР. Т. 1, с. 476, 478.

⁶ В. В. Бартольд. Улугбек и его время.— Сочинения. Т. 2, ч. 2. 1964, с. 166.

⁷ Самаркандские документы XV—XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле, критич. текст, пер., введ., примеч. и указатели О. Д. Чехович. М., 1974, с. 14 и сл. (Введение издателя); История Узбекской ССР. Т. 1, с. 482. Позднейшие работы с оценкой роли Ходжи Ахрара см.: О. Д. Чехович. О социальной роли и политической деятельности Ходжи Ахрара.— Бартольдовские чтения 1982. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. М., 1982, с. 70—71; А. Н. Болдырев. Еще раз о Ходже-Ахраре.— Там же, с. 10—12; см. также статью А. Н. Болдырева в настоящем сборнике.

⁸ Бабер-наме, или Записки Султана Бабера. Изданы в подлинном тексте

Н. Ильминским]. Казань, 1857 (далее — Бабер-наме, изд. Ильминского), с. 12, 22, 32; The Babar-nama <...>. Ed. with a preface and indexes by A. S. Beveridge. L., 1905 (GMS.1) (далее — Бабар-нама, изд. Беверидж), л. 66, 18а, 256; Бабур-наме. Записки Бабура. Пер. М. Салье. Таш., 1958 (далее — Бабур-наме, пер. Салье), с. 16, 28, 37; Хондемир. Хабиб ас-сийар. Кн. 4. Тегеран, 1333/1954 (далее — Хондемир), с. 95, 98, 200.

⁹ A History of India under Baber and Humayun. By William Erskin. Vol. 1. L., 1854 (далее — Эрскин), с. 92—94; С. Азимджанова. К истории Ферганы второй половины XV в. Таш., 1957, с. 34 и сл.

¹⁰ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 32; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 256, с. 37; Хондемир, с. 98, 200.

¹¹ У Бабура — «тарханийлар фитнаси», у Хондемира — «мухалифат-и тарханийан».

¹² Как показал Н. Д. Миклухо-Маклай (Хондемир и «Записки» Бабура. — Тюркологические исследования. М.—Л., 1963, с. 237 и сл.), данный материал Хондемир заимствовал из «Бабур-наме».

¹³ Мы пользовались рукописью № 1883/4 ИВ АН УзССР (далее — Житие). Об этом списке см. СБР. Т. 3, с. 273, № 2452.

¹⁴ Г. Вамбери. История Бохары или Трансоксании с древнейших времен до настоящего. Пер. А. И. Павловского. Т. 1. СПб., 1873 (далее — Вамбери), с. 262—263; Эрскин, с. 97—99.

¹⁵ В. В. Бартольд. Мир Али-Шир. — Сочинения. Т. 2, ч. 2, с. 225; Р. Г. Мукминова. Борьба за Мавераннахр между Тимуридами и Шейбанидами. Автореф. канд. дис. Л., 1949, с. 8; С. Азимджанова. К истории Ферганы..., с. 37; она же. Государство Бабура в Кабуле и Индии. М., 1977, с. 34 и сл.

¹⁶ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 45—47; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 36а—37б; Бабур-наме, пер. Салье, с. 49—51.

¹⁷ Хондемир, с. 223—224.

¹⁸ Житие, л. 636—64а.

¹⁹ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 47; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 376—38а; Бабур-наме, пер. Салье, с. 51.

²⁰ Хондемир, с. 224.

²¹ Житие, л. 646.

²² Ходжа-брат, т. е. Ходжа Абдаллах.

²³ Хондемир, с. 224.

²⁴ Краткие биографические сведения о нем см. Маджму' ат-таварих. [Л.], 1960, с. 7 (Введение).

²⁵ Маджму' ат-таварих, л. 98а—б, 100а.

²⁶ Фахр ад-дин Али ас-Сафи. Рашахат айн ал-хайат. Рукопись ЛГУ (далее — Рашахат): № 293, л. 1796; № 1338, л. 1856.

²⁷ Житие, л. 60а—62а.

²⁸ Более распространенное название тариката накшбандиййа..

²⁹ Рашахат: № 293, л. 181а; № 1338, л. 188а.

³⁰ Рашахат: № 293, л. 182а; № 1338, л. 189а.

³¹ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., с. 16.

³² Б. Казаков, Х. Тураев. Финансовые мероприятия Махмуда-мирзы и последователей Ходжи Ахрара. — Бартольдовские чтения 1982..., с. 23—24.

³³ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 21—22; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 24а; Бабур-наме, пер. Салье, с. 34.

³⁴ О нем см. А. Мирзоев. Сайфи Бухори. — «ИООН АН ТаджССР». 1955, вып. 7, с. 3—18 (на тадж. яз.).

³⁵ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 83—84; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 68а; Бабур-наме, пер. Салье, с. 85.

³⁶ Там же, соответственно: с. 45; л. 36а; с. 49; Камал ад-дин Бинаи. Шейбани-нама. Рукопись ИВ АН УзССР № 1235 (далее — Бинаи), с. 10 и сл.; Хондемир, с. 98; Таварих-и гузида — Нусрат-наме. Исслед. критич. текст, аннот., оглавление <...> А. М. Акрамова. Таш., 1967 (далее — Нусрат-наме), рис. 269 и сл.

³⁷ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 47; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 366; Бабур-наме, пер. Салье, с. 50.

³⁸ Там же соответственно: с. 28; л. 226; с. 33; Бинаи, с. 11, 13, 49—55; Нусрат-наме, рис. 283 и сл.

³⁹ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 27; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 216—22а; Бабур-наме, пер. Салье, с. 32; Бинаи, с. 114, 27 и сл.; Нусрат-наме, рис. 270.

⁴⁰ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 28; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 226; Бабур-наме, пер. Салье, с. 33; Бинаи, с. 71; Нусрат-наме, рис. 297 и сл.

⁴¹ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов..., док. № 264, 300, 317; Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. По материалам «Вакф-наме». Таш., 1966, исслед.: с. 37 и сл.; пер.: с. 200.

⁴² Эти события бегло изложены в ряде работ европейских авторов, посвященных политической биографии Бабура: Эрскин, с. 100 и сл.; Вамбери, с. 264; Babar. By Stanley Lane-Poole. Oxf., 1899, с. 36; F. Grenard. Baber. Fondateur de l'Empire de Indes. P., 1930, с. 16. Ср. С. Азимджанова. К истории Ферганы..., с. 37 и сл.

⁴³ Подразумевается, безусловно, медная монета (очевидно, основной медный номинал, называвшийся в это время медным динаром). См. Е. А. Давидович. История денежного обращения средневековой Средней Азии (медные монеты XV—первой четверти XVI в. в Мавераннахре). М., 1983, с. 55—56.

⁴⁴ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 93—94; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 76а—б; Бабур-наме, пер. Салье, с. 92 (пер. наш).

⁴⁵ Хондемир, с. 270.

⁴⁶ Бинаи, с. 67.

⁴⁷ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 94; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 76б; Бабур-наме, пер. Салье, с. 92; Хондемир, с. 270; Бинаи, с. 67.

⁴⁸ Мирхонд. Раузат ас-сафа. Т. 7. Тегеран, 1339/1960 (далее — Раузат ас-сафа), с. 198.

⁴⁹ В «Нусрат-наме» (рис. 297) и «Тарих-и Рашиди» (см.: Мухаммад Хайдар-мирза. Тарих-и Рашиди. Рукопись ЛГУ № 272, л. 72а; The Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia <...> The transl. by E. Denison Ross. L., 1895, с. 166) говорится о 50 тыс. человек.

⁵⁰ Хондемир, с. 277 и сл.; Раузат ас-сафа, с. 198.

⁵¹ Там же.

⁵² Бинаи, с. 84.

⁵³ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 95—96; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 78б—79а; Бабур-наме, пер. Салье, с. 94.

⁵⁴ Бинаи, с. 84—85.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, с. 90—91; Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 98; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 79б—80б; Бабур-наме, пер. Салье, с. 95—97.

⁵⁷ Бинаи, с. 88—94.

⁵⁸ Бабер-наме, изд. Ильминского, с. 98; Бабар-нама, изд. Беверидж, л. 80б—81а; Бабур-наме, пер. Салье, с. 97.

Б. Х. Кармышева

О МУСУЛЬМАНСКОМ ДУХОВЕНСТВЕ В СЕЛЬСКИХ РАЙОНАХ БУХАРСКОГО ХАНСТВА В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Специальных исследований по данному вопросу нет, а имеющихся в литературе ценных сведений недостаточно для его всестороннего рассмотрения. Задача настоящего сообщения — введение в научный оборот этнографических данных, собранных автором в 1945—1983 гг. путем расспросов (причем не специально, а попутно с основными темами) среди полукочевых в прошлом узбеков.

Обязанности, происхождение и доходы духовенства не были одинаковыми. Следовательно, его положение в разных слоях общества (в частности, среди горожан и сельских жителей, бедных и богатых) и в различной этнокультурной среде (оседлого населения древних культурных оазисов, земледельцев-горцев, полукочевников-степняков) не было одинаковым.

Мусульманское духовенство среднеазиатского Междуречья исследователи делят на следующие основные категории: а) причт мечети (имам и муэzzин, чаще называемый азанчи или суфи); б) лица, связанные с шариатским судопроизводством (кази, аглам, муфти); в) учителя низшей конфессиональной школы (домулла, мактабдор); г) преподаватели высшей конфессиональной школы (мударрис); д) руководители суфийских орденов и общин (ишан, пир); е) хранители мазаров (шейх, ших) ¹. У оседлого населения, в крупных кишлаках, могли быть представлены все перечисленные категории (кроме служителей шариатского суда, функционировавшего лишь в административных центрах). В небольших кишлаках духовенство состояло всего лишь из причта приходской мечети, часто сочетавшего свои непосредственные обязанности с обучением детей в мактабе. Позволим себе привести здесь ту объективную характеристику положения имамов приходских мечетей в конце XIX в. в среде оседлого населения, которая дана такими знатоками местного быта, как В. П. Наливкин, В. Л. Вяткин и др.: «Нередко русские приписывают имамам большую долю значения в народе и влияния на массу. Это происходит от заблуждения, основанного на поверхностном знакомстве с действитель-

ным положением дела, и предположения, что имам по своим правам и обязанностям есть то же самое, что православный священник. Между тем все сходство имама и священника ограничивается единственно внешнею связью их с местами богослужения. Вследствие отсутствия у мусульман рукоположенного духовенства имамом может быть без всякого посвящения или другого обряда каждый юридически правоспособный мусульманин, знакомый с предстоящими ему крайне несложными обязанностями, заключающимися в руководительстве молящимися во время ежедневных пятикратных намазов, состоящих из ряда молитв и внешних знаков, исполняемых вслед за имамом всеми остальными.

В городах, где в каждом приходе имеется несколько, иногда довольно много, людей, более ученых и книжных, чем имамы, последние не могут иметь заметного авторитета и влияния на своих прихожан. В лучшем случае они играют здесь довольно бесцветную роль. Крайне ограниченное содержание имамов, получаемое ими по раскладке с прихожан, а иногда из дохода с вакуфа, чаще же из обоих источников вместе, и незначительность скудно оплачиваемых треб обыкновенно привлекают на эти места людей бедных или старых, для которых труд имама посилен и легок. Впрочем, редко имам ограничивается своей плохо оплачиваемой должностью. Часто он вместе с тем состоит и учителем детей прихожан, от чего тоже имеет некоторый доход. Если же имам почему-либо не учитель, то он всегда имеет какое-нибудь занятие, торгует мелочью и пр. Вообще, довольно часто должность имама является приватной.

Кроме недостатка авторитетности, в городах, где много лиц, могущих занять места имамов, последние находятся в материальной зависимости от своих прихожан, чаще от двух-трех влиятельных в приходе лиц, и стараются по возможности ладить и угождать им.

Таким образом, неважное общественное положение имамов в городах, материальная зависимость их от прихожан, присутствие в приходе нескольких влиятельных лиц, более почтенных и ученых, более знакомых с тонкостями мусульманской казуистики<...> все это вместе взятое низводит влияние имамов на прихожан на незначительную степень, во всяком случае не большую той, какую имеют вообще грамотные люди.

Другое дело, когда вопрос касается кишлачных имамов, которые чуть ли не всегда являются самыми грамотными и начитанными людьми среди своей темной паствы.

Эта паства доверяет своему имаму и домулле безусловно. Она не имеет возможности сколько-нибудь критически относиться к поступкам и словам имама, да и не допускает такого отношения, потому что слова и действия свои, по их мнению, он не сам выдумал, а вычитал из книг, книги же провозглашают только одну истину. Далее, по части совершения разного рода треб он редко имеет конкурента по названной причи-

не<...> Вообще, находясь в постоянном общении со своей паствой, кишлачный имам по необходимости не может ограничивать свою деятельность узкими рамками своей должности и поставлен в очень благоприятные условия, чтобы так или иначе влиять на народ, но опять-таки не как имам, а главным образом как грамотный человек. Насколько нам известно, кишлачные имамы в большинстве народ, стоящий не много выше толпы по своему развитию и пониманию окружающего. Потребности и интересы их не шире, чем у остальной массы. Своим исключительным положением они пользуются лишь для материальных приобретений»².

Однако общественное положение имама среди полукучевых или относительно недавно осевших групп узбекского населения было отнюдь не выше, чем в городе, что объяснялось особенностями их быта и хозяйственной деятельности: для них был характерен мелкокишлачный тип расселения, а частично и форма так называемых распыленных усадеб, поэтому мечеть была далеко не в каждом селении. Обычно несколько мелких кишлаков или групп разбросанных усадеб, объединенных водопользованием из одного канала, ручья или колодца и принадлежностью к одной семейно-родственной группе, составляли один приход. Среди тех групп, которые жили в кишлаках только зимой, а в остальное время находились на кочевье, причт был представлен всего одним человеком — имамом. Объяснялось это тем, что если мечеть и была на зимовке данной группы, то она действовала только зимой, а в остальное время ее функции в какой-то мере выполняла гостевая юрта бая, в которой ютился и имам. Ежедневные пятикратные намазы совершались здесь при участии бая, его домочадцев-мужчин и гостей, а нередко и без них — только самим имамом. Основная же масса крестьян находилась при отарах, на бахчах и пашне.

Примерно та же картина наблюдалась и у оседлого населения: мечеть посещали в основном в холодное время года, ибо на весь сезон поспевания урожая и его уборки крестьяне переселялись в свои летние усадьбы, находившиеся вне кишлака.

Узбеки-полукучевники, подобно казахам и киргизам, в большинстве своем, слабо владея мусульманскими обрядами и установлениями, не отличались набожностью³. Это отметил еще Н. В. Ханыков во время своего путешествия по Бухарскому ханству в 1841—1842 гг.: «Мне никогда, однако, не удавалось видеть, чтобы узбеки читали намаз у себя в аулах, и сие последнее, насколько мне известно, делают они только тогда, когда приезжают в город»⁴.

Не только полукучевники, но и жители оседлых поселений нерегулярно совершали намаз и даже порой не умели это делать, не знали молитв, что неоднократно отмечали дореволюционные авторы⁵. Подтверждают это и мои этнографические материалы. Например, в 1966 г. в Кобадiane, в кишлаке Саят, 74-летний крестьянин-таджик рассказывал мне, что не все муж-

чины в кишлаках (не говоря о женщинах) знали намаз. «Даже состарившись, когда человек все чаще думает о смерти и воздаянии на том свете, — говорил он, — они так и не могли выучить нужные молитвы и умирали, ни разу не совершив намаза должным образом». Мечеть ежедневно посещали в основном старики, а остальные — по пятницам или даже только по годовым праздникам. Многие, не зная молитв, лишь подражали позам имама или нескольких стоявших впереди состоятельных крестьян, обучавшихся в свое время в мактабе, изредка и в медресе. Временами в кишлаки (даже в отдаленные узбекские кочевья) наезжал раис — должностное лицо, наблюдавшее за выполнением религиозных обрядов. При участии приходского имама он устраивал публичную проверку умения крестьян совершать намаз. Но, как говорил мне узбек-кунграт Нияз бобо Паянов (род. 1887), житель кишлака Тамчи (на склонах Бабатага), «это мало помогало, так как основной целью поездок раиса было получение положенных ему денег — по две тениги с каждого двора».

Обучение молодежи самым необходимым молитвам, обязательным при совершении намаза, а также этикету происходило обычно в мехманхане одного из жителей селения (мехманхану имели лишь зажиточные) или в общественной мехманхане при мечети, где в свободное от полевых работ время собирались крестьяне, чтобы коротать длинные осенние и зимние вечера. Мехманхана при мечети представляла собой небольшую комнату и называлась худжра (келья). Она одновременно служила и школой, а если имам был пришлым, то и жильем для него. У оседлого населения, особенно у горных таджиков, общественная мехманхана при мечети была издавна. У полукочевого населения мечети в виде стационарных построек, как и кельи при них, стали широко распространяться в последней четверти XIX в. в связи с активизацией процесса оседания. Такая мечеть обычно возникала на зимовке, на последней стадии превращения ее в поселение постоянного типа. В таких поселениях стационарными сначала были лишь хозяйственные постройки (помещения для скота, хранения урожая, самана, топлива), а жильем продолжала служить юрта. Одной из первых стационарных построек, предназначенных для людей, становилась мечеть, а затем наиболее состоятельные обзаводились мехманханой. Инициатором основания мечети выступал обычно бай, который на свои средства приглашал мастера-плотника, а строительство осуществлялось силами крестьян⁶. Тот, кто почему-либо не мог сам принять участие в строительстве мечети, нанимал поденщика.

Возведение мечети было связано с необходимостью основания кладбища при поселении, ставшем уже стационарным. Дело в том, что у кочевых и полукочевых узбеков было в обычае хоронить своих покойников на кладбище при той или иной святыне — мазаре, расположенном в относительной близости от

их зимовок (при зимовках у них могли быть лишь небольшие кладбища, где хоронили малолетних). Например, турки-барласы Гиссарской долины хоронили своих умерших родичей на кладбище при мазаре Ходжа-Нахширон⁷, расположенном у северного подножия Бабатага; узбеки-кунграты левобережья Сурхандарьи — при мазаре Ак-астана⁸ или же у мазара Хазрати-Бобо на нагорье Бабатага; узбеки-найманы Придаргомской степи (Среднезеравшанская долина) — у Шахи-Зинда в Самарканде; казахи Кызылкума (от Сырдарьи до Тамды) — в Нурата и т. д. Покойника, завернув в войлок и погрузив на коня или верблюда, везли порой многие десятки, а то и сотни километров⁹.

Что касается вопроса относительно связи возведения мечети с необходимостью основания кладбища, у меня записано интересное предание, которое я услышала от археолога Очила Ибрагимова — жителя кишлака Сазаган, расположенного в предгорьях хребта Каратапа, на юго-запад от Самарканда (где живут потомки узбеков-найманов). Оно гласит, что с окончанием межплеменных усобиц и упрочением центральной власти при Мангытах узбеки Зеравшанской долины стали более прочно оседать, начали строить мечети в кишлаках, и тогда возникли кладбища. Свою первую мечеть и кладбище сазаганцы связывают с именем Шахмурада (1785—1800) — бухарского эмира мангытской династии. Он якобы приехал в Сазаган навестить своего однокашника по медресе, сазаганца. Во время угощения, устроенного сазаганцем в его честь, Шахмурад, сидя в окружении видных людей кишлака, будто бы сказал, обращаясь к собравшимся: «До каких пор вы будете возить своих покойников в Шахи-Зинда, заставляя их протухать. Среди вас есть образованный человек. Постройте у себя мечеть и хороните своих покойников на своем кладбище». Так возникла первая мечеть в Сазагане и появился первый имам. После смерти первого имама могилу его стали почитать, и вокруг возникло кладбище.

По статистическим данным 1871—1872 гг., в Зеравшанском округе (города Самарканд, Ургут, Каттакурган с их округами) мечеть и школа имелись почти во всех селениях, включая кишлаки недавно перешедших на оседлость узбеков, продолжавших, однако, в большинстве своем жить в юртах и достаточно разбросанно. Так, в Ангарском тумане, где преобладало такое население, на 79 кишлаков приходилось 76 мечетей и 57 школ; одна мечеть в среднем обслуживала 45,2 двора, а одну школу посещало примерно десять учеников. В соседнем Ургутском тумане, где преобладало оседлое население, на 138 населенных пунктов (включая кварталы самого города Ургута) было 139 мечетей и 121 школа; одна мечеть обслуживала в среднем 41,7 двора, а на одну школу приходилось около девяти учеников¹⁰.

Имамов, получивших, подобно сазаганскому, достаточное

богословское образование в медресе Бухары, Самарканда или других центров, из среды самих полукучевых узбеков выходило мало. О тех же найманах (напомню, что они населяли Сазаган) в начале 1870-х годов А. Д. Гребенкин, прекрасно знавший быт населения Зеравшанского округа, писал: «Грамотных между найманами весьма мало; имамы, которых они стараются иметь из своего рода, не только не умеют писать, но даже не знают азбуки»¹¹. Однако найманы в этом отношении были исключением, ибо в кишлаки полукучевых узбеков имамов, как правило, приглашали со стороны, из среды оседлого населения, преимущественно из таджиков. По свидетельству А. Д. Гребенкина, в Зеравшанском округе в это время было свыше 2 тыс. мечетей, из которых лишь в 60—70 имамы были «не из таджиков»¹². Не менее убедительные сведения А. Д. Гребенкина и относительно отдельных узбекских родов и племен Зеравшанского округа: «Грамотных людей между туюкками трудно найти. Нам пришлось слышать, как туюккы хвалились, что у них есть один имам из собственного рода»¹³; «грамотных в этом роде (Минг. — Б. К.) весьма мало, однако в каждой деревне кроме муллы есть один или два умеющих читать, а иногда и писать. Муллы мингских деревень по преимуществу из таджиков»¹⁴; «грамотных между сараями нет: их муллы и имамы из шахрисябцев»¹⁵ и т. д.

В начале XX в. имамы из среды самих полукучевых или относительно недавно осевших узбеков начинают встречаться все чаще, но уровень их образованности был низким. Мне назвали только двух известных своей ученостью имамов из среды двух наиболее крупных и компактно расселенных узбекских племен Восточной Бухары: это домулла Клыч из племени лакай в Хисаре (Гиссарское бекство) и домулла Али из племени дурмен в Кобадiane. Как правило, функции имамов в кишлачных мечетях выполняли приезжие: городские имамы, учащиеся медресе (муллабача), просто грамотные люди из поселений оседлых жителей. О. А. Сухарева пишет, что «кроме имамов, обслуживавших мечети города, многие из священнослужителей Бухары выступали в качестве имамов мечетей сельских местностей, куда они выезжали на время, а потом, оставив место, снова возвращались в город и ожидали нового назначения»¹⁶. В сельскую местность охотно выезжали учащиеся медресе, нуждавшиеся в средствах для продолжения образования или для поддержания семьи¹⁷. Например, поставщиками имамов в узбекские и казахские кишлаки и кочевья Самаркандской области были преимущественно некоторые горнотаджикские селения (в частности, расположенные в бассейне Верхнего Зеравшана Фальгара, Матчи и др.), где имелись медресе: это было своего рода «отхожим промыслом»¹⁸. В Восточной Бухаре таким поставщиком «имамов-отходников» был, видимо, Каратегин: во время моих расспросов на местах старики прежде всего называли именно Каратегин, хотя медресе были и в

других районах этого обширного края, и не только в городах, но и в селениях, особенно в тех, жители которых полностью или частично состояли из сайидов и ходжей, считавшихся потомками пророка Мухаммада или его сподвижников¹⁹.

О доходах имама сельской приходской мечети есть данные статистического обследования 1912 г. по Яныкурганской волости Джизакского уезда, осуществленного Н. Вирским — одним из знатоков хозяйства и быта населения Самаркандской области. Привожу эти сведения, предполагая, что доходы сельских имамов Бухарского ханства вряд ли существенно отличались от таковых в степных волостях Туркестанского края: «Стоимость обучения детей в сельских школах тесно связана с расходами населения по содержанию имамов приходских мечетей. Ввиду этого считаем более удобным все обязательные повинности по содержанию духовенства и школ определить совместно. Расходы эти выражаются в следующем: а) во всех школах волости имамы мечетей получают с каждого ученика по 15 коп. в месяц. В среднем годовое обучение простирается до 4 месяцев при 321 ученике. Отсюда годовая плата за обучение мальчиков определяется в 182 руб. 60 коп., или по 3 рубля 94 коп. каждому имаму-учителю. Кроме помесячной платы обыкновенно учителю дают печеный хлеб, недорогие вещи, чай, плоды, а во время праздников ему дарят кожи и головы баранов. Все эти подачки можно оценить на 10 руб., что составит на 46 приходских имамов сумму в 460 рублей. Условной годичной платы от населения имам получает от 20 фун. до 3—4 пудов хлеба, в зависимости от зажиточности хозяйства и размеров запашек, в среднем можно считать до 2 пудов с каждого земледельческого двора, и деньгами по 75 коп. с безземельных дворов. Цифра расхода по этой статье складывается: 1753 земледельческого двора [по всей Яныкурганской волости] и 165 безземельных, уплачивающих первые по 2 пуда при цене 72 коп. за пуд, вторые по 75 к. с каждого двора, составит 2648 руб. 7 коп., а всего с платежами за обучение мальчиков 3290 руб. 67 коп. Из этой суммы каждому имаму в среднем приходится по 71 руб. 36 коп. Если к этому заработку имама прибавить мелочные доходы в виде кусочков дешевых бумажных материй, даримых на похоронах, и подношений пищей, пилау и проч., стоимость которых не превышает 3—5 руб. в год, то в общем годовое вознаграждение имама определяется в 75 руб.»²⁰.

Дореволюционные исследователи единодушно отмечают малообеспеченность имамов сельских приходских мечетей, не говоря уж о муэззинах²¹.

Экономические исследования, проведенные уже после установления советской власти, в 1925 г., подтвердили прежние наблюдения. «Положение кишлачного духовенства осталось почти без изменений, — писали М. Л. Шпигель и С. Ф. Архангельский относительно Китабской волости, — по-прежнему встреча-

ются бродячие имамы, оставившие семью где-нибудь в Бухарских областях и приходящие на заработки на 1—2 сезона; что же касается временных „практикантов“ из высших духовных учебных заведений, как это широко наблюдалось до революции, то они теперь не встречаются. Размер оплаты услуг кишлачного имама не только не уменьшился, но даже не изменились ее формы. Оплата производится путем разверстки определенного количества сельскохозяйственных продуктов натурой, большей частью рисом и хлебом. Если имам не имеет своей земли, то ему дают ее не более 5—6 танавов и обрабатывают „ашаром“ („хашар“. — „общественная помощь“. — Б. К.), но не редки случаи, когда сам имам принимает участие в полевых работах. Весь этот гонорар (ценностями и трудовой повинностью) распределяется в пределах кишлака примерно пропорционально доходности каждого хозяйства от посева и его мощности вообще²². К „твердому бюджету“ надо добавить случайные поступления в той или иной форме, например подачка в праздничные или базарные дни в виде угощения, а иногда в виде халата. Как правило, всюду шкурки убитых к празднику „Курбан“ баранов дарят имаму. Обучение в конфессиональных школах при мечетях производится теми же имамами во многих случаях бесплатно или за гроши, в лучшем случае — за пуд хлеба в год. В некоторых кишлаках, которые нам приходилось наблюдать, имеется на 30 дворов 3 мечети, но таких случаев мало, причем в таких кишлаках в свое время население было значительно больше. В общем надо сказать, что сельский имам — полунищий, получающий ничтожное содержание<...> Тем не менее, по сравнению с городским имамом, не имеющим гарантированного пайка, положение кишлачного имама лучше<...> Но, несмотря на то что каждый имам получает сравнительно малый доход — не более 130 руб. в год, содержание имама — значительная обуза, тяжесть и повинность для дехкан»²³, особенно в небольших приходах²⁴.

Если в кишлаках земледельческого населения наем имамов осуществлялся выборными лицами (арбоб, эликбаши, аксакал) при участии наиболее уважаемых стариков, то у сохранивших кочевые традиции узбеков (их было много особенно в Восточной Бухаре) имама нанимал бай — глава совместно кочующей семейно-родственной группы. С имамом заключался устный договор обычно на срок не более года. При взаимном согласии он мог возобновляться. Из престижных соображений, а также желая выглядеть благодетелем своих сородичей, бай содержал имама, предоставляя ему свою мехманхану (или отдельную юрту, служившую одновременно и школой), и сам же расплачивался с ним в конце срока: обычно давал коня и что-нибудь еще. Прихожане за исполнение треб и чтение молитв при различных обрядах платили имамам натурой, и очень много. Зависимость имама от бая ставила его в приниженное положение, нередко заставляя участвовать в приеме гостей в

мехманхане бая и прислуживать им. Например, если имам был молодым человеком, в частности учащимся медресе, то он нередко принимал коня у гостя, подводил коня при его отъезде и т. д. Такое положение имама усугублялось характерным для кочевников несколько пренебрежительным отношением к оседлому населению. Это особенно проявлялось у узбеков дашти-кипчакского происхождения, чьей родо-племенной верхушке, как известно, длительное время принадлежала политическая власть в Бухарском ханстве.

Совершенно иным было положение тех немногих имамов, которые происходили из среды самих полукочевых узбеков, из своего племени и рода, да еще из состоятельных семей. Имамство было для них не способом добывания средств к существованию, а престижным занятием, возможностью показать свою ученость, оказывать влияние на общественную жизнь своего рода, иметь большой общественный вес.

Изложенное выше, однако, отнюдь не значит, что духовенство не играло никакой роли в жизни населения. Очень авторитетными были шейхи мазаров и особенно ишаны (обычно ишан и был главным шейхом при мазаре, считавшемся усыпальницей его «святого» предка). Ишаны и шейхи идейно порабошили и обирали население городов и селений в значительно большей степени, чем представители официального мусульманского духовенства.

Ишаны в основном также были выходцами из среды оседлого населения и принадлежали к сословию ходжей и сайидов. Они обычно жили целыми родовыми группами при крупных мазарах и обосновывались не только в городах и крупных селениях, но и, как отмечалось еще В. В. Бартольд²⁵, вдали от них, в непосредственном соседстве с местами расселения полукочевых узбеков. Подобно тому как отдельные семейно-родственные группы оседлого населения, а порой жители целых селений и даже районов из поколения в поколение считались мюридами ишанов определенного рода, так и каждая племенная группа полукочевых узбеков или ее подразделения были наследственными мюридами того или иного ишанского рода. В результате многократных вынужденных миграций каждое узбекское племя или его подразделения нередко жили разбросанно, островками на обширной территории. Однако это не препятствовало ишану объезжать их ежегодно или в два-три года раз для получения «своей доли» от доходов мюридов, а также для поддержания в них веры в свою «святость»²⁶.

В 1976 г. в кишлаке Джуш Нуратинского района Самаркандской области 86-летний Хан-Ходжа ишан из потомков местных ишанов (считавших себя потомством первого халифа Абубакра) рассказал мне, что в давние времена не то пророком, не то государством страна была поделена между потомством первых четырех халифов. С тех пор каждый ишан имел доставшуюся ему территорию (т. е. селения или родо-племен-

ные группы кочевников), где он мог «охотиться за мюридами». Эта территория называлась «чорвок» или «богу-чорвок» (в эти термины ишан вкладывал следующий смысл: «усадыба, которая его кормила»). Каждый крестьянин после завершения уборки любого вида урожая первым делом отделял долю (кафсан) своего пира. Кроме того, ишан имел долю от всех видов праздничных угощений — его непременно приглашали на семейные праздники, похороны и поминки или если нужно было дать милостыню по обету. Одна из ветвей (даха, джамаа) ишанского рода, к которому принадлежал информатор, имела своим чорвоком казахов рода Ошакты, которые кочевали далеко, но на базар приезжали в Нурата.

Кочевники и полукочевники даже после оседания (поскольку они помнили свое родо-племенное деление да и ишаны тоже) оставались потомственными мюридами данного ишанского рода. Как мне рассказывал, например, потомок узбеков-дурменов Нурон Юлдашев в 1959 г. в кишлаке Тарыпая (долина среднего течения реки Кафирниган), ишаны дурменов жили в Шахрисабзе, однако их предки были выходцами из Кабула. Ишаны приезжали из Шахрисабза к дурменам раз в три-четыре года, причем отдельные ишанские семьи поделили между собой подразделения дурменов и каждый ишан приезжал в свое.

Что касается шейхов при мазарах, то их положение в обществе и их доходы зависели от популярности охраняемой ими святыни и от доходности вакфов. В обязанности рядовых шейхов и членов их семей входило обслуживание паломников: предоставление им ночлега, а также утвари и топлива для варки мяса жертвенных животных или само приготовление пищи, содержание в чистоте мазара, мест жертвоприношений, приготовления пищи и ритуальных омовений, а также мечети и т. д. Мазары в большинстве своем представляли собой место древнего поклонения и обычно располагались на ключевых для экономики данного района местах, прежде всего были связаны с водными источниками и оросительной сетью, местами пересечения торговых дорог, горными перевалами, путями перекочевков, а также целебными источниками и т. д.

Вопрос о шейхах и ишанах — большая самостоятельная проблема, требующая специального рассмотрения. Здесь же сделана попытка охарактеризовать эту группу духовенства в самых общих чертах.

Как видим, по размерам доходов существовали резкие различия как между отдельными категориями сельского духовенства, так и внутри каждой категории. На одном полюсе были крупные ишаны (владевшие обширными милковыми и вакфными землями, собиравшие свою «долю» от доходов своих многочисленных мюридов, среди которых, как известно, порой были и весьма состоятельные люди) и шейхи популярных мазаров, а на другом — имамы бедных приходов, еле сводившие концы с

концами, или нанявшиеся в качестве имама к полукочевым узбекам муллабача, оплата труда которых полностью зависела от произвола бая.

Положение сельского духовенства соответствовало той категории общества, к которой оно принадлежало, его доходам и происхождению, а также зависело от характера прихода, уровня материальной обеспеченности прихожан, степени их религиозности, что в свою очередь обуславливалось многими причинами, в том числе хозяйственными и этнокультурными традициями.

¹ В. [П.] Наливкин и М. [В.] Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, с. 55; О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Таш., 1960, с. 58—69.

² Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области, с некоторыми указаниями на их историческое прошлое.—Сборник материалов по мусульманству. СПб., 1899, с. 10—12. Обзор составлен по распоряжению Самаркандского военного губернатора комиссий в составе Наливкина, Усова, Вирского, Лапина и Вяткина.

³ [Г. П. Снесарев]. Духовный облик узбекского крестьянина.—Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969, с. 286, 287.

⁴ Н. В. Ханьков. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, с. 70. Речь идет о полукочевых узбеках даштикипчакского происхождения, ибо этноним «узбек» в то время еще продолжал употребляться в основном в этом узком его значении.

⁵ А. Д. Гребенкин. Таджики.—Русский Туркестан. Сборник, изданный по поводу политехнической выставки. Вып. 2. М., 1872, с. 14; Краткий обзор современного состояния..., с. 11—13.

⁶ [Б. Х. Кармышева]. Бытовой уклад населения.—Этнографические очерки узбекского сельского населения, с. 126, 127; полевые материалы автора и по другим районам.

⁷ О мазаре Ходжа-Нахширон см. Б. А. Литвинский. Архитектурный комплекс Ходжа-Нахширон.—Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А. А. Семенова. (Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. Т. 17). Сталинабад, 1953, с. 121—138.

⁸ Там же, с. 133—138.

⁹ В этом плане интересна казахская народная эпиграмма об оседлых узбеках, называвшихся в прошлом сартами:

Эр кыстакта бир базар,
Сартынг калай байысын.
Эр кыстакта бир мазар,
Сартынг калай кобейсин.

В каждом кишлаке по базару,
Как же сарт будет богатеть.
В каждом кишлаке по кладбищу,
Как же сарт будет размножаться.

(Из полевых записей автора)

¹⁰ Л. Н. Соболев. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе с приложением списка населенных мест округа.—«Записки РГО по Отделению статистики». СПб., 1874, т. 4, Приложение 15.

¹¹ А. Д. Гребенкин. Узбеки.—Русский Туркестан. Сборник..., с. 83.

¹² А. Д. Гребенкин. Таджики, с. 17. А. Д. Гребенкин, следуя традиции

местного населения Зеравшанского округа того времени, под этнонимом «таджик» понимал не только собственно таджиков, но и сартов. Последний термин здесь не употреблялся (Б. Х. Кармышева. Некоторые данные к этногенезу населения южных и западных районов Узбекистана.— «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР». М., 1957, 27, с. 14—17).

¹³ А. Д. Гребенкин. Узбеки, с. 72.

¹⁴ Там же, с. 77.

¹⁵ Там же, с. 90.

¹⁶ О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства (Историко-этнографические очерки). Таш., 1958, с. 98—99.

¹⁷ Выезд учеников медресе в сельскую местность на определенный срок для приобретения средств пропитания, видимо, был давней традицией. Это нашло отражение в вакф-наме XVI в. (Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. По материалам «Вакф-наме». Таш., 1966, с. 77).

¹⁸ Б. Х. Кармышева, Е. М. Пещерева. Материалы этнографического обследования таджиков Нуратинского хребта.— «Советская этнография». 1964, № 1, с. 16.

¹⁹ В этой связи показателен записанный мной в 1959 г. в кишлаке Тарыпая Эсамбайского сельсовета (долина среднего течения Кафирнигана) рассказ 70-летнего Нурона Юлдашева, потомка узбеков-дурменнов: «Имамы у нас были из таджиков. Нам тогда казалось, что все таджики грамотны. Если встречался таджик, не знающий грамоты, то дурмены удивленно восклицали: „Как же это — ты таджик, а грамоты не знаешь?“ (Тожики бўласан, мулло бўлмайсан ми?!). В поисках «вакантного» места имама таджики, видимо, порой забредали далеко от своих родных мест. Любопытно, например, что в 1900 г. ташкентскому востоковеду П. Е. Кузнецову (во время этнографического обследования таджикского населения северного склона Кураминского хребта) в узбекском кишлаке Карамазар встретился имам — «чистокровный бухарский таджик из Куляба», прибывший сюда еще молодым человеком, женившийся здесь «на сартянке» и окончательно здесь обосновавшийся (П. Е. Кузнецов. О таджиках Ташкентского уезда (Краткий очерк).— «Известия Туркестанского отделения РГО». Таш., 1900, т. 1, вып. 2, с. 47).

²⁰ Н. Вирский. Очерк Яны-Курганской волости Джизакского уезда Самаркандской области по данным поземельно-податных работ.— Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 10. Самарканд, 1912, с. 66—67 (в подсчетах Н. Вирского есть ошибки).

²¹ В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк..., с. 55, 57; Г. А. Арандаренко. Досуги в Туркестане. СПб., 1889, с. 44—47; В. Дынин. Очерк быта горцев верховьев Зеравшана.— «Известия Туркестанского отделения РГО». 1914, т. 10, вып. 1, с. 89, 90.

²² Небезынтересно, что то же самое отмечает М. В. Певцов относительно доходов сельских имамов в оазисах Восточного Туркестана: «Сельские муллы пользуются земельными участками, которые обрабатывают сами или сдают в аренду, а также доходами за требы. Эти последние, впрочем, по причине неудовлетворительного экономического состояния населения и отчасти неприятельности самих мулл очень незначительны» (М. В. Певцов. Путешествие в Кашгарию и Кун-лунь. [М.], 1949, с. 140).

²³ Современный кишлак Средней Азии (Социально-экономический очерк). Вып. 3. Китабская волость (Кашкадарьинской области Узбекской ССР). Таш., 1926, с. 64—65.

²⁴ Там же, с. 66.

²⁵ В. В. Бартольд. Улугбек и его время.— Сочинения. Т. 2, ч. 2. М., 1964, с. 32.

²⁶ Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976, с. 148—153.

Б. Д. Кочнев

НУМИЗМАТИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ХАРАКТЕРИСТИКИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ КАРАХАНИДОВ И БУХАРСКИХ САДРОВ

Первым исследователем истории бухарских садров из рода Бурханидов (Ал-и Бурхан) был В. В. Бартольд. Он установил, что это было семейство наследственных хативов и раисов ханифитской общины в Бухаре. Представители этого рода носили титул «садр-и джахан» (столп мира), название же династии происходит от распространенного в их среде лакаба Бурхан ад-Дин, который носил и основатель династии 'Абд ал-'Азиз, назначенный садром до 536/1141 г. Дом Бурханидов пережил не только Караханидов, но и монгольское завоевание. По мнению В. В. Бартольда, садры в своем лице соединяли духовную и светскую власть, были фактическими владельцами Бухары и ее области, где создали своего рода теократическое государство. Временами они признавали верховную власть Караханидов Самарканда, в другие же периоды были политически полностью независимы¹. И хотя Бурханиды принадлежали к духовенству, некоторые поэты ставили этих «носителей чалмы» выше, чем «носителей венца»².

Впоследствии О. Прицак существенно дополнил исследование В. В. Бартольда, в основном по части хронологии и генеалогии Бурханидов. Он, в частности, установил, что основатель династии 'Абд ал-'Азиз получил от Санджара сан садра вскоре после 495/1102 г., сама же династия просуществовала до 636/1238—39 г., когда сменилась династией Махбуби. По мнению О. Прицака, и 'Абд ал-'Азиз, и его преемники были совершенно независимы от Караханидов, которые являлись такими же вассалами Сельджукидов, а затем карахытаев, как и сами бухарские садры³. О. Д. Чехович, изучая организацию и статус городов Средней Азии феодального периода, выявила немногочисленные примеры, когда города достигали независимости и самоуправления. К числу именно таких городов она отнесла и Бухару при садрах в XII в.⁴

Других специальных исследований о Бурханидах, насколько известно, не было; писавшие же об этой династии авторы в основном следовали В. В. Бартольду, отчасти О. Прицаку, в част-

ности в оценке самостоятельности бухарских садров. Лишь в коллективной монографии «История Бухары» утверждается, будто династия садров зародилась в Бухаре «после падения Караханидов»⁵; это можно понимать в том смысле, что с момента зарождения династии власть Караханидов на Бухару уже вовсе не распространялась.

При изучении истории Бурханидов, в частности их взаимоотношений с Караханидами, В. В. Бартольд и О. Прицак опирались почти исключительно на письменные источники. Нумизматические материалы при этом фактически не привлекались. Отчасти это и понятно: до недавнего времени бухарский монетный чекан XII—начала XIII в. почти не был известен. Теперь положение изменилось к лучшему, и мы можем рассмотреть некоторое количество бухарских монет этого времени, как опубликованных, так и неизданных.

Как уже упоминалось, основатель династии Бурханидов 'Абд ал-'Азиз стал бухарским садром вскоре после 495/1102 г., т. е. в период правления в Самарканде Караханида Арслан-хана Мухаммада б. Сулаймана. От имени последнего (правда, с упоминанием также Сельджукида Санджара) в Бухаре выпускались монеты (медные посеребренные (?) дирхемы) в 511/1117-18 или 512/1118-19⁶, 513/1119-20⁷ и 515/1121-22 гг.⁸. В том же 515/1121-22 г., а также позднее, в 522/1128 г., в Бухаре чеканились фельсы с упоминанием только Санджара⁹, но это отнюдь не обязательно означает, что Караханиды утратили верховную власть над Бухарой: от имени одного Санджара в 530/1135-36 г. выбивались дирхемы и в Самарканде¹⁰, который в это время, безусловно, оставался столицей Западнокараханидского каганата. Арслан-хан много строил в Бухаре: в 513/1119 г. он устроил новый намазгах (место праздничной молитвы), в 515/1121 г. закончилось возведение соборной мечети, минарет для которой был воздвигнут в 521/1127 г.¹¹; последняя дата также не позволяет считать бухарский чекан Санджара свидетельством утраты Караханидами власти над Бухарой.

После низложения Санджаром Мухаммада б. Сулаймана (524/1130 г.) преемниками его стали ал-Хасан б. 'Али, Ибрахим б. Сулайман и Махмуд б. Мухаммад¹², но бухарский чекан их неизвестен. В Катванской битве 536/1141 г. Санджар и Махмуд были разбиты карахытаями, которые захватили весь Мавераннахр и поставили во главе Западнокараханидского каганата брата Махмуда—Ибрахима (536—551/1141—1156)¹³. От Ибрахима б. Мухаммада дошло два типа недатированных бухарских дирхемов¹⁴ и третий — с датой .1 г. х., т. е. [54]1/1146-47 либо [55]1/1156 г. (первый вариант представляется более вероятным¹⁵). Судя по бухарскому чекану Ибрахима, власть его простиралась на Бухару достаточно продолжительное время, скорее всего до конца его правления, когда он погиб в окрестностях Бухары от руки мятежных карлуков¹⁶.

Бухарские монеты преемника Ибрахима — 'Али б. ал-Хаса-

Т а б л и ц а

Караханиды Мавераннахра и Бухара в XII — начале XIII в.

№	Караханидский государь	Время правления (годы хиджры)	Верховная власть над Бухарой, отраженная:	
			в монетных надписях	в рукописных источниках
1	Мухаммад б. Сулайман	495—524	Есть	Нет
2	Хасан б. 'Али	524—526(?)	Нет	»
3	Ибрахим б. Сулайман . .	526 (?)	»	»
4	Махмуд б. Мухаммад . .	526—536	»	»
5	Ибрахим б. Мухаммад . .	536—551	Есть	Есть
6	'Али б. Хасан	551—553(?)	Нет	Нет
7	Махмуд б. Хусайн . . .	ок. 553(?)—556(?)	»	»
8	Мас'уд б. Хасан	ок. 556—566	Есть	Есть
9	'Абд ал-Халик (б. ал-Хусайн?)	ок. 566(?)	Нет	Нет
10	Мухаммад б. Мас'уд . .	566(?)—569	»	»
11	Мухаммад Акдаш (?) Тафгач-хан	569—574	Есть	»
12	Ибрахим б. Хусайн . . .	574—599	»	Есть
13	'Усман б. Ибрахим . . .	599—609	Нет(?)	»

на не выявлены, но, согласно реконструированному Е. А. Давидович тексту Джамала ал-Карши, он был владельцем и Самарканда, и Бухары¹⁷. Реконструкция эта представляется тем более убедительной, что, по данным Ибн ал-Асира, карахытайский гурхан требовал от Чагры-хана 'Али удалить карлуков из областей Самарканда и Бухары¹⁸; следовательно, и последняя была подвластна 'Али б. ал-Хасану.

Известна лишь начальная дата правления этого государя — 551/1156 г., а в 556/1160-61 г. в Мавераннахре уже царствовал его брат Мас'уд. Возможно, короткое время между ними правил Махмуд б. ал-Хусайн¹⁹, но его бухарские монеты нам неизвестны. Чекан Мас'уда (правил, видимо, до 566/1170-71 г.²⁰) представлен в основном самаркандской продукцией, но есть и бухарские его монеты 564/1168-69 г.²¹. Впрочем, власть Мас'уда распространялась на Бухару и до этого времени: по данным продолжателя «Истории Бухары» Наршахи, в 560/1165 г. Мас'уд восстановил там городские стены²².

Около 566/1170-71 г. владельцем Самарканда стал сын Мас'уда — Мухаммад. Но, возможно, ему предшествовал (очень недолго) 'Абд ал-Халик (б. ал-Хусайн?)²³; бухарские монеты обоих этих правителей неизвестны. В 569—574/1173—1179 гг. в Мавераннахре правил Мухаммад Акдаш (?) Тафгач-хан²⁴, от которого дошли бухарские динары 574/1178-79 г.²⁵. Его преемник Ибрахим б. ал-Хусайн (574—599/1178—1203)²⁶ выпускал в Бухаре фельсы, дирхемы и динары. До нас дошли фельсы 590/1193-94 г.²⁷; медные (посеребренные) дирхемы с несохранившейся датой²⁸, но с титулатурой, характерной для монет,

битых после 590 г. х.; золотые динары 59 г. х.²⁹, 597/1200-01 г.³⁰ и более ранние³¹ (дата не уцелела, но титулатура обычно для монет, чеканившихся до 586/1190-91 г.). То, что Бухара признавала в это время власть Караханидов, видно и из приведенных у 'Ауфи и посвященных Ибрахиму стихов садра 'Умара б. Мас'уда³².

А. К. Марков датирует один из позднекараханидских динаров Бухары 600/1203-04 г.³³, т. е. динар следовало бы отнести к чекану последнего самаркандского Караханида 'Усмана б. Ибрахима (599—609/1202-03—1212). Однако дата на этой монете³⁴ сохранилась очень плохо и уверенно не читается, титулатура же выпустившего ее государя надежно не идентифицируется. В то же время Ибн ал-Асир под 604/1207-08 г. упоминает тогдашнего владетеля Самарканда (т. е. 'Усмана) как «султана Самарканда и Бухары» и «господина» «жителей Бухары и Самарканда»³⁵. 'Усману, как и его отцу, были посвящены стихи садра 'Умара б. Мас'уда³⁶.

Как видно из данных таблицы, в XII — начале XIII в. владетелями Центрального Мавераннахра со столицей в Самарканде были по крайней мере 13 представителей династии Караханидов. Со временем, возможно, удастся выявить и новые имена правителей, но, конечно, лишь тех, кто царствовал самое короткое время. Из тринадцати западнокараханидских государей пятеро чеканили монету в Бухаре. Из остальных восьми пятеро или даже шестеро правили очень недолго, чем, быть может, и объясняется отсутствие (по крайней мере, сегодня) их бухарского чекана. С другой стороны, производство монет в Западнокараханидском каганате в XII—начале XIII в. было централизовано и сосредоточено главным образом в столичном Самарканде, тогда как монетный чекан в Бухаре не мог быть столь же регулярным.

Чисто теоретически можно было бы допустить, что в Бухаре чеканка монет с упоминанием Караханидов являлась простой формальностью, отнюдь не отражавшей реального положения вещей, и вовсе не свидетельствует о подчинении Бухары Караханидам. Однако в четырех случаях из пяти показания монет и свидетельства письменных источников совпадают. При таких обстоятельствах и данные последних следует признать достоверными. А значит, по крайней мере семь из тринадцати самаркандских Караханидов считались сюзеренами Бурханидов. Остальные же, за исключением Махмуда б. Мухаммада, правили очень недолго и не оставили почти никаких следов ни в письменных источниках, ни в монетных надписях. «Аргумент от молчания» не может служить доказательством вообще, в данном же случае (при отрывочности письменных известий и монетных данных) — в особенности. Следовательно, мы вправе заключить: почти все (а скорее всего, все) Караханиды Самарканда XII—начала XIII в. распространяли свою власть и на Бухару.

Чрезвычайно показательно, что неизвестно ни одной монеты Бурханидов, тогда как караханидские монеты Бухары представлены многими именами, типами, датами; фельсами, дирхемами, динарами. Коль скоро бухарские садры ни разу не реализовали неотъемлемое право всякого суверенного мусульманского государя на собственную монетную чеканку (сикка), то (по крайней мере, с формальной точки зрения) они и не могли считаться суверенными правителями. Суверенами Бухары выступали в этом плане Караханиды.

Таким образом, верховная власть большинства (а скорее всего, всех) караханидских владетелей Мавераннахра XII—начала XIII в. признавалась в Бухаре, бухарские же садры начиная с момента возникновения династии Бурханидов и вплоть до захвата Бухары Мухаммадом б. Текешем (604/1207 г.) являлись вассалами Караханидов. Надо полагать, реальная власть в Бухаре в течение всего этого периода была сосредоточена в руках садров, и все же они находились в определенной вассальной зависимости от владетелей Самарканда. На разных этапах степень этой зависимости была различной: временами почти не ощутимой (как явствует из сообщений письменных источников), иногда же довольно значительной.

О последнем свидетельствуют фельсы Бухары и Самарканда 590/1193-94 г.³⁷, которые являют один и тот же тип: они не различаются ни содержанием и размещением легенд, ни оформлением, даже украшение в поле л. ст. у них совершенно одинаковое; единственная разница — в наименовании монетного двора. Примеры предшествующего периода свидетельствуют, что единый тип мелкой разменной монеты в Западнокараханидском каганате в конце XI — начале XII в. устанавливался централизованно. Таковы одинаковые в типовом отношении фельсы Бухары и Самарканда, битые в 490/1096-97 г. от имени Махмуда³⁸. Один и тот же тип демонстрируют также половинные фельсы (нисфийа), выпущенные от имени Мухаммада б. Сулаймана (495—524/1102—1130) в Самарканде и Маргинане без обозначения даты³⁹. Однотипность данных монет объясняется вхождением в состав одного государства в первом случае Самарканда и Бухары, во втором — Самарканда и Маргинана. Значит, и однотипность фельсов Бухары и Самарканда 590/1193-94 г. тоже следует считать результатом единой монетной политики и фактического, а не номинального подчинения Бухары Ибрахиму б. ал.-Хусайну. Чрезвычайно показательно, что в период его правления даже тип мелкой разменной монеты для Бухары утверждался центральной властью, т. е. даже на этом (в общем-то невысоком) уровне Бухара не могла проявить свою самостоятельность.

В. В. Бартольд полагал, что временами караханидские государи распространяли власть на Бухару, временами же садры были совершенно независимы. Так, по его мнению, в

560/1165 г. власть в Бухаре принадлежала Тафгач-хану Мас'уду, затем садрам, но потом Ибрахим б. Хусайн «восстановил» здесь власть самаркандских ханов⁴⁰. Вывод о переходе Бухары к садрам основывается на том, что автор сокращенной редакции «Истории Бухары» Наршахи — Мухаммад б. Зуфар — в 574/1178-79 г. посвятил свой труд садру Бурхан ад-Дину 'Абд ал-'Азизу. Сам по себе этот факт отнюдь не говорит об утрате Караханидами власти над Бухарой: Вабкентский минарет был выстроен в 593—595/1196—1199 г. от имени того же садра⁴¹, хотя, как показывают бухарские монеты 590/1193-94 и 597/1200-01 гг., в Бухаре в это время признавался сюзеренитет Ибрахима б. ал.-Хусайна. Против вывода В. В. Бартольда свидетельствует и караханидский золотой динар, битый в Бухаре в 574/1178-79 г.

Приведенные данные отнюдь не опровергают тезис В. В. Бартольда и О. Прицака о самостоятельности бухарских садров. Но о полной их независимости, пусть даже на отдельных этапах, теперь, по нашему мнению, говорить не приходится. В свете новых материалов едва ли приемлемо и данное В. В. Бартольдом определение Бухары при Бурханидах как «теократического государства», во всяком случае во второй его части; правильнее будет считать ее «владением» в системе Западнокараханидского каганата.

Чтобы лучше понять место Бухары в этой системе, следует вспомнить, что представлял собой Западнокараханидский каганат. Окончательно оформившееся в конце второй четверти XI в.⁴², это государственное образование в течение значительного времени оставалось достаточно централизованным. Распад его начался в XII в.: ранее других (еще в первой половине столетия) выделилась Фергана, во второй половине века появились уделы Парабский, Бенакетский, а в пределах Ферганы кроме главного, Узденджского, — также Касанский и Маргинанский⁴³; есть основания считать, что свой удел (уделы?) появился и в приамударьинских областях. Правители всех этих уделов титуловались ханами (хаканами), чеканили собственную монету, причем только от своего имени, никак не упоминая самаркандского государя. Вместе с тем, как показала Е. А. Давидович, до самого конца династии «идея о формально едином Караханидском государстве во главе с самаркандским владельцем продолжала существовать и нашла свое выражение в семейно-династической иерархии, отраженной титулатурой»⁴⁴.

Нумизматические материалы не позволяют видеть в отношениях между Самаркандом и прочими уделами отношений сюзерена и вассалов, правильнее будет говорить, пользуясь выражением Е. А. Давидович, о внешней и формальной «субординации»⁴⁵. Конечно, зависимость садров Бухары от правителей Самарканда на отдельных этапах могла быть тоже достаточно формальной, и все же это была зависимость, выражавшаяся, в частности, в отсутствии собственного монетного чекана Бурха-

нидов, тогда как свою монету имели даже такие мелкие владельцы, как маргинанский или касанский. И хотя садров можно было сравнить «разве только с самыми великими господами и высочайшими владельцами»⁴⁶, политический их статус несопоставим со статусом даже мелких удельных правителей (Касан, Маргинан и т. д.). Каждый из них стоял во главе отдельного удела (по существу, самостоятельного государства), тогда как Бухара до начала XIII в. оставалась лишь владением в составе одного из уделов (хотя и важнейшего из них).

Итак, политическая зависимость Бурханидов от Караханидов Самарканда несомненна. Сопровождалась ли она также экономической зависимостью? Стремясь доказать полную независимость садров, обычно ссылаются на Ибн ал-Асира, согласно которому они сами собирали для карахитаев дань с Бухары⁴⁷. Однако, во-первых, это сообщение относится к последним годам существования Караханидов, когда в Самарканде сидел хан 'Усман, совсем еще юный, ввиду чего связи Бухары со столицей могли ослабеть; неизвестно, была ли подобная практика обычной и для XII в. Во-вторых, из сообщений Ибн ал-Асира вовсе не следует, будто из собранных с Бухары налогов в Самарканд не поступало ничего. Прямых свидетельств по этому вопросу в письменных источниках нет, однако можно высказать некоторые косвенные соображения. Известно, что садр Мухаммад б. 'Умар обратился за помощью против карлуков к владельцу Самарканда Чагры-хану 'Али, который сумел их разгромить. Позднее, в 560/1164-65 г., Клыч Тафгач-хан Мас'уд восстановил стены Бухары⁴⁸. Как можно заключить из этих примеров, Караханиды Самарканда защищали Бухару, тратили средства на ее оборону, т. е., защищая бухарцев, выполняли одну из основных обязанностей государя по отношению к своим подданным, которые, в свою очередь, были обязаны выплачивать ему подати. Наконец, сама монетная регалия предполагает определенные права, привилегии и, как правило, доходы. Монетные надписи, разумеется, не раскрывают объем этих прав и привилегий, но самый факт чеканки Караханидами монеты в Бухаре позволяет предполагать, что какая-то часть бухарской подати поступала в самаркандскую казну.

Таким образом, садры Бухары из рода Бурханидов были зависимы от Караханидов Самарканда не только в политическом, но, вероятно, и в экономическом отношении.

¹ В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Сочинения. Т. 1. М., 1963, с. 389—390, 417—420; он же. Бурхан.— Сочинения. Т. 2, ч. 2. 1964, с. 515—518; он же. Бухара.— Сочинения. Т. 3. 1965, с. 387.

² В. В. Бартольд. Бурхан, с. 515.

³ O. Pritsak. Al-i Burhan.— «Der Islam». Bd 30. В., 1952, с. 81—96.

⁴ О. Д. Чехович. Городское самоуправление в Средней Азии феодального периода.— Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья [Бартольдовские чтения 1976]. М., 1979, с. 230, 232.

⁵ История Бухары с древнейших времен до наших дней. Таш., 1976, с. 94.

⁶ Музей истории народов Узбекистана, № 44/108.

⁷ А. К. Марков. Инвентарный каталог мусульманских монет Императорского Эрмитажа. СПб., 1896, с. 274, № 500.

⁸ E. Zambaur. Die Münzprägungen des Islams. Bd 1. Wiesbaden, 1968, с. 67.

⁹ Т. Ходжаньязов. Каталог монет государства Великих Сельджуков. Ашх., 1976, с. 114, № 415.

¹⁰ Там же. с. 115, № 420.

¹¹ В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 161.

¹² O. Pritsak. Die Karachaniden.— «Der Islam». Bd 31/1. 1953, с. 52—53.

¹³ Там же, с. 53.

¹⁴ Монета первого типа опубликована А. К. Марковым в «Инвентарном каталоге...» (с. 277, № 517), но не идентифицирована им; убедительная ее интерпретация предложена в ст.: Е. А. Давидович. Нумизматические материалы для хронологии и генеалогии среднеазиатских Караханидов.— Нумизматический сборник. Ч. 2. М., 1957, с. 111 (Труды ГИМ, вып. 26). Дирхем второго типа не издан, хранится в Отделе нумизматики Государственного Эрмитажа (далее — ГЭ), № 3680.

¹⁵ Публикацию дирхема см. Б. Д. Кочнев. Монеты с именем султана Санджара из Бухары.— «Известия АН ТуркмССР», Серия обществ. наук. 1975, № 2, с. 69—70. Поскольку в легендах данной монеты упомянут также Санджар, мы полагали, что она могла быть выпущена до Катванской битвы 536/1141 г., возможно в 531/1136-37 г. Т. Ходжаньязов, однако, показал, что и после этого события на монетах Ибрахима б. Мухаммада проставлялось имя Санджара, но, вероятно, лишь до того, как он попал в плен к гузам в 548/1153 г. (Т. Ходжаньязов. Денежное обращение в государстве Великих Сельджуков. Ашх., 1977, с. 74—75).

¹⁶ В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 396—397.

¹⁷ Е. А. Давидович. Вопросы хронологии и генеалогии Караханидов второй половины XII в.— Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1977, с. 181.

¹⁸ В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 397.

¹⁹ Б. Д. Кочнев. Новые нумизматические данные к истории Караханидов второй половины XII — начала XIII в.— Киргизия при Караханидах. Фрунзе, 1983, с. 77—79.

²⁰ Там же, с. 79—80.

²¹ E. Zambaur. Die Münzprägungen..., с. 67.

²² В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 399.

²³ Б. Д. Кочнев. Новые данные по генеалогии и хронологии Караханидов.— Тезисы III Всесоюзной тюркологической конференции (литературоведение и история). Таш., 1980, с. 149.

²⁴ Е. А. Давидович. Вопросы хронологии..., с. 182—183.

²⁵ М. Н. Федоров. По поводу Афрасиабского клада золотых монет второй половины XII века.— НЭ. Т. 12. М., 1978, с. 58.

²⁶ Начальная дата правления Ибрахима в Самарканде (574/1178-79 г.) была известна (из нумизматических данных) еще В. В. Бартольду (Туркестан..., с. 593), но определить точный год конца его царствования долго не удавалось. Судя по неизданному фельсу из коллекции В. А. Морозова (г. Алматы, Ташкентской обл. УзССР), он правил до 599/1202-03 г.

²⁷ ГЭ, № 3682.

²⁸ А. К. Марков. Инвентарный каталог..., с. 289, № 597.

²⁹ Там же, с. 275, № 594а (4-е добавление).

³⁰ Там же, с. 289, № 595—596.

³¹ М. Н. Федоров. По поводу Афрасиабского клада..., с. 61—62.

³² В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 418—419, примеч. 1.

³³ А. К. Марков. Инвентарный каталог..., с. 925—926, № 595а (3-е добавление).

³⁴ ГЭ, № 797.

³⁵ Извлечения из «Китаб ал-камил фи-т-тарих» Ибн ал-Асира. Пер. с араб. К. Б. Старковой.— Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. 1. М., 1973, с. 73—74.

³⁶ О. Pritsak. Al-i Burhan, с. 90.

³⁷ Фельс Самарканда см. Г. В. Шишкина. Клад медных монет с Афрасиаба.— ИМКУ. Вып. 5. 1964, с. 114, 116 (№ 3). Фельс Бухары не издан, хранится в ГЭ, № 3682.

³⁸ ГЭ, № 3650, 21019. Публикацию их см. В. Dorn. Über die Münzen der Ilke oder ehemaligen Chane von Turkistan.— Melanges Asiatiques. Т. 8. SPb., 1880, с. 733, № 110—111.

³⁹ Самаркандские монеты этого типа опубликованы А. К. Марковым (Инвентарный каталог..., с. 274—275. № 501—503). Неизданная маргинанская монета показана нам на кафедре археологии Средней Азии Ташкентского университета, найдена В. Р. Чейлытко в «Пещере змей» близ г. Оша Киргизской ССР.

⁴⁰ В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 418—419.

⁴¹ В. А. Нильсен. Монументальная архитектура Бухарского оазиса XI—XII вв. Таш., 1956, с. 94—95.

⁴² Е. А. Давидович. О двух караханидских каганатах.— НАА. 1968, № 1, с. 69—74.

⁴³ Б. Д. Кочнев. Новые нумизматические данные..., с. 90—103.

⁴⁴ Е. А. Давидович. Нумизматические материалы..., с. 99.

⁴⁵ Там же, с. 98.

⁴⁶ Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указ. З. М. Бунятова. Баку, 1973, с. 68.

⁴⁷ О. Pritsak. Al-i Burhan, с. 88.

⁴⁸ В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 397—399.

А. А. Кудрявцев

О МЕСТЕ ДУХОВЕНСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ ФЕОДАЛЬНОГО ДЕРБЕНТА

Дербент в течение многих веков был одним из крупнейших идеологических центров средневекового Кавказа, где получили распространение и в определенные периоды сосуществовали три мировые религии: зороастризм, христианство, ислам.

В средневековую эпоху Дербент выступает не только главным опорным пунктом и оплотом крупнейших государств Ближнего и Среднего Востока в их продвижении на север, но и важным очагом распространения их идеологического влияния на многие области Восточного и Северо-Восточного Кавказа. Это обстоятельство не могло не сказаться на положении местного духовенства в социальной структуре дербентского общества и в известной степени определило его взаимоотношения со светской властью средневекового города.

В V—VII вв. в Дербенте господствовали христианство и зороастризм и служители этих культов играли большую роль в жизни местного общества. Христианское духовенство занимало особое положение в социальной структуре дербентского общества, что было связано не только с очень сильными позициями христианской церкви в Дербенте, как и во всем Закавказье, но и со сложными противоречиями идеологического характера, которые возникали в силу различного вероисповедания сасанидской военно-административной верхушки и основной части населения города. Христианство, начавшее укрепляться в Дербенте еще в IV в., уже в V в. стало религией основной части иранского населения города. В. В. Бартольд отмечал: «<...> когда арабы заняли пограничные области Персии, в этих областях упоминается о христианстве как о религии местного населения, а о последователях зороастризма не упоминается»¹. Христианское духовенство являлось «особым слоем, весьма сильным и влиятельным во всех странах Закавказья»². Духовенство Дербента не было исключением в этом плане, наоборот, его положение в структуре местного общества было намного выше, чем во многих других городах Закавказья и Ирана. Близость Ватнианского поля, где погиб мученической

смертью от рук маскутов один из первых христианских миссионеров на Восточном Кавказе, епископ Григорис³, и пребывание здесь албанского царя Ваче II, потерявшего корону из-за своей приверженности к христианству⁴, делало Дербент одной из христианских святынь Кавказа. В то же время город был и крупнейшим христианским центром Кавказской Албании, где, по сообщениям раннесредневековых источников, находилась резиденция католикоса (патриарха) страны, перенесенная позднее в Партав⁵. Однако В. В. Бартольд считал, что «все-таки патриарший двор оставался здесь в то время, когда арабы вновь отстроили Дербент, т. е. в 733 г. н. э.»⁶.

Особое положение среди высшей духовной знати Албании глава дербентской церкви сохранил и после перенесения престола в Партав, о чем свидетельствует титулатура албанского католикоса, подписывавшегося «католикос агванский, лбинский и Чога (т. е. Дербента.— А. К.)»⁷. Это позволяет думать, что области Лбиния и Чога являлись какими-то особыми епископствами, занимавшими более высокое положение по сравнению с другими областями Албании, что и подчеркивалось титулатурой католикоса. Согласно данным «Истории агван», подобная титулатура католикоса была введена главой албанской церкви Тер-Аббасом, при котором престол был перенесен из Дербента в Партав и «вошло в обыкновение писать на адресе бумаг — католикосу Агвани, Лпинии и Чога»⁸.

Итак, несмотря на усиление власти Ирана в районе Дербентского прохода и наличие в самом городе значительного персидского гарнизона, Дербент оставался крупным христианским центром Кавказа. У нас нет прямых данных о взаимоотношениях христианского духовенства со светской властью Дербента, представленной иранскими правителями, исповадовавшими зороастризм. Однако археологические исследования последних лет, подтверждающие факт существования в раннесредневековом городе христианских памятников⁹, включающих и огромный христианский храм V—VII вв.¹⁰, а также данные письменных источников, сообщающих о существовании здесь еще в начале VIII в. «восточного патриаршего дворца»¹¹ (который не рискнул тронуть арабский полководец Маслама), свидетельствуют о весьма высоком месте, занимаемом христианским духовенством в социальной структуре раннесредневекового Дербента.

Подобно многим городам Западного Ирана и Закавказья, где, несмотря на присутствие крупных персидских гарнизонов, преобладало христианское население, основу торгово-ремесленного люда Дербента составляли христиане, среди которых было много переселенных сюда иранцами сирийцев и греков¹². В сасанидском Иране «городское население запада состояло в основном из сирийцев, евреев и греков, преимущественно ремесленников, переселенных сюда из завоеванных сасанидскими царями городов»¹³. Подобное положение было характерно

и для раннесредневекового Дербента, христианские культовые памятники которого имеют очень близкие параллели с сирийскими¹⁴.

М. М. Дьяконов в связи с аналогичными Дербенту городами сасанидского Ирана, где христианское население «составляло значительную часть жителей или даже основную», писал, что там «религиозный глава играл роль посредника между шахом и его христианскими подданными — горожанами. Несторианскому католикосу, например, передавалось право собирать подати с христиан для передачи их в казну»¹⁵. Вероятно, аналогичную роль играл и глава дербентской церкви, выступавший посредником между сасанидской администрацией и христианским населением города, но, учитывая специфику Дербента, его права могли быть и значительно шире. Все это позволяет предполагать, что, несмотря на противоречия идеологического характера, христианское духовенство, подобно зороастрийскому, служило опорой сасанидской администрации Дербента. Одной из главных причин подобной веротерпимости было совпадение их интересов в деле защиты Закавказья и западных провинций Ирана (где преобладало христианское население) от набегов кочевников.

У нас нет данных о зороастрийском духовенстве Дербента, но, учитывая наличие здесь значительного количества иранцев (верховная власть, административно-чиновничий аппарат, воины гарнизона), можно предположить существование в городе зороастрийского жречества, служившего опорой светской власти и занимавшего традиционно высокое положение в социальной структуре местного общества.

В первой четверти VII в., после ожесточенных арабо-хазарских войн, Дербент вошел в состав халифата. В город было переселено 24 тыс. сирийских воинов, арабов-мусульман¹⁶. Если верить «Дербенд-наме», там было возведено не менее восьми мечетей¹⁷, главная из которых (Джума-мечеть) была перестроена из христианского храма. С этого времени Дербент стал оплотом безопасности на северных границах мусульманского мира, крупнейшим центром распространения ислама, а мусульманство — господствующей идеологией основной части его населения. Если на первом этапе укрепления своей власти в Дербенте арабы весьма уважительно отнеслись к главе христианского духовенства города¹⁸, то позднее, в VIII—IX вв., в период распространения и укрепления ислама на Восточном и Северо-Восточном Кавказе, сопровождавшийся многочисленными походами дербентских «газиев» против «неверных», мусульманские правители города стали значительно менее веротерпимы.

Социально-экономическое и политическое развитие Дербента в VIII—XIII вв. способствовало формированию в городе прослойки мусульманского духовенства, которое, опираясь на военно-религиозные группы дербентского населения, играло зна-

чительную роль в его жизни. Но эта категория представителей господствующего класса города не была столь сильной, как землевладельческая и торгово-ремесленная знать. Р. М. Магомедов писал, что «духовенство Дербента, судя по материалу письменных источников, не проявляло себя во внутренней борьбе как социальная прослойка, сознающая свои особые интересы и способная их отстаивать»¹⁹. Однако думается, что роль мусульманского духовенства и различных военно-религиозных группировок в жизни средневекового города была в известной мере весомой и заметной. Источники X—XII вв. донесли до нас ряд конкретных примеров активного участия духовенства Дербента в политической жизни города и сложности его взаимоотношений со светской властью.

Письменные источники позволяют выделить среди мусульманского духовенства города несколько категорий духовных лиц: имамов²⁰, шейхов²¹, проповедников²², кади ал-кудат²³, чтецов Корана (курра)²⁴. К духовному сословию весьма близко примыкали определенные прослойки населения Дербента, условно называемые нами военно-религиозными группами, которые в значительной мере служили социальной опорой мусульманского духовенства города. Это «мусульманские добровольцы» (муттави)²⁵ и в определенной мере «борцы за веру» (гази)²⁶.

Взаимоотношения дербентского духовенства со светской властью города домонгольской поры менялись по мере социально-экономического и политического развития Дербента, углубления процессов феодализации местного общества, обострения классовых и внутрисословных противоречий.

В VIII—IX вв. в Дербенте духовенство еще не играло достаточно весомой роли в политической жизни города и о представителях этого сословия почти нет упоминаний в письменных источниках. Вероятно, в этот период происходит процесс формирования этого сословия и выделения его в самостоятельную социальную категорию жителей города.

В это время в основе интересов представителей дербентского духовенства и военно-религиозных групп лежит главным образом «джихад» (война с неверными): они целиком поддерживают политику наместников омейядских и аббасидских халифов. Эта категория населения средневекового города и «воины исламских центров» составляли главную социальную опору дербентских правителей в многочисленных «походах за веру», уступив последним и приоритет идеологического руководства. В военизированной жизни пограничного города правитель Дербента считался не только крупнейшим светским феодалом, но и главой всех мусульман города и округа. Дербентские эмиры неоднократно возглавляли походы газиев «в страны неверных»²⁷. В этом видели одну из главных своих обязанностей перед «мусульманским миром» как наместники халифа, так и сменившие их у власти Хашимида. Обогащаясь в грабитель-

ских походах, проводившихся под идеологическими лозунгами «борьбы за веру», и давая возможность поживиться за счет «неверных» самым различным социальным слоям города и связанных с ними областей, дербентские правители выступали не только как военные предводители, но и как идеологические вожди. Опираясь в подобных походах на наиболее фанатично настроенные социальные прослойки города, сделавшие «джихад» своей профессией, эмиры в определенной мере сами оказывались зависимыми от этих мусульманских военно-религиозных группировок и в угоду им были вынуждены поддерживать знамя «священной войны», выступая ревностными поборниками веры и защитниками ислама.

В этом плане показательное поведение первого эмира из местной династии Хашимидов — Хашима б. Сурака; укрепившись в 255/869 г. на престоле, он вскоре, в 263/876 г., «сделал набег (газв) на Серир и перебил много народу; он захватил их имущество, полонил их детей и женщин и победоносно вернулся. В 265/878 году он повторил свой набег»²⁸. Повторяли набеги и другие дербентские эмиры. На ранних этапах эти социальные группы, являвшиеся главной силой в попытках распространения ислама на север, были основной военной опорой правителей Дербента. Когда город был пожалован халифом Мутаваккилом в 237/851 г. Мухаммаду б. Халиду, то последний нашел полную поддержку у газиев Дербента. «С помощью газиев ал-Баба Мухаммад б. Халид также ходил на неверных, живущих по соседству с ал-Бабом и Дербентом»²⁹ ³⁰.

При халифе Мансуре (754—775) правитель Дербента Язид ас-Сулами обложил нефтяные и солеваренные промыслы Ширвана налогами, собираемыми в пользу жителей Дербента (прежде всего имелись в виду «борцы за веру») специальным чиновником³¹. От имени халифа подати в пользу защитников северных границ собирались в Южном Дагестане и Ширване. В 803 г. Дербент получил от Харун ар-Рашида фирман на право ежегодно собирать доходы от нефтяных источников и соляных промыслов, которые шли на содержание военных сил города, а в 270/883-84 г. халиф Мутамид приказал отобрать все нефтяные и соляные промыслы у ширванцев и подарил их жителям Дербента, назначив управляющего для сбора налогов³². При назначенном халифом правителе Ширвана Мухаммаде Ибн Язиде управляющий промыслами принимал все, что добывалось, под расписку, а сам ширваншах и эмиры подписали и скрепили печатью грамоту о передаче всех доходов от соли и нефти (вакф) воинам Дербента. Грамота была вручена правителю Дербента, и ширваншах из доходов этих «ни на крупинку, ни на динар не польстился»³³. Центральные власти снабжали газиев хлебом, доставлявшимся из Ширвана. Известно, что при правителе Ширвана Хайсаве б. Мухаммаде «весь урожай свозился в амбары, которые он построил в своей столице, после чего он правильно распределялся среди нуж-

дающихся членов пограничных областей ал-Баба и среди газиев»³⁴.

Однако уменьшение зависимости Дербента от Багдада и превращение его в самостоятельное феодальное владение лишили газиев этого источника существования. Дербентские эмиры не имели возможности, подобно наместникам халифов, содержать столь значительные силы самостоятельно, что привело к отходу этих социальных групп от правителей города. С этого времени начинают меняться и взаимоотношения правителей города с духовенством, тесно связанным с военно-религиозными мусульманскими группировками.

В X—начале XIII в. начался новый этап развития Дербента, характеризовавшийся дальнейшим углублением социальных противоречий в его феодальном обществе и острой борьбой с Ширваном за гегемонию на Восточном Кавказе. В борьбе с мятежной знатью города, именуемой в источниках раисами, дербентские эмиры не могли рассчитывать на мусульманские военно-религиозные группировки, переставшие быть им опорой, или на помощь торгово-ремесленного люда, находившегося под значительным влиянием раисов. Главной их опорой становятся личные телохранители — гуламы, нередко состоявшие из иноверцев-русов. Вмешательство мусульманского Ширвана в дела Дербента и поддержка, оказываемая мятежным раисам ширваншахами, поощрявшими сепаратистские, центробежные тенденции дербентской феодальной знати, заставили дербентских эмиров искать союза с немусульманскими правителями Северо-Восточного Кавказа³⁵, против которых они ранее вели «священную войну за веру». Все это осложняло отношения эмиров с мусульманским духовенством города и нередко создавало конфликтные ситуации, порой заканчивавшиеся поражением первых.

В средневековой хронике «Тарих Баб ал-абваб», составленной в Дербенте в XI в., есть описание подобного конфликта, в котором главную роль играл мусульманский проповедник Муса ат-Тузи, восстановивший население города против эмира и его телохранителей-русов: «<...> проповедник сосредоточил в своих руках все государственные дела. Он потребовал у эмира выдать ему его телохранителей-русов (*гуламов*), чтобы им был предложен ислам или смерть. Так как эмир ответил отказом, начались беспорядки, и в 380/990 году эмир укрепился в цитадели против проповедника. Тузи и народ ал-Баба осаждали ее двадцать восемь дней, и дела приняли такой оборот, что эмир был вынужден просить проповедника обеспечить ему безопасность (*аман*) [с условием], что он сдаст ему цитадель, а сам со своими гулами уйдет в Табарсаран»³⁶.

Подобной ситуацией нередко пользовалась знать города, стремившаяся с помощью духовенства ослабить власть эмиров и усиленно раздувавшая его недовольство светскими правителями. Городская феодальная верхушка, имевшая и при намест-

никах халифа большое влияние на решение духовных дел в городе и даже хранившая у себя ключи от «Газаватских ворот»³⁷ (ворота Баб ал-Джихад), сумела еще больше его упрочить в X—XII вв.

Мусульманское духовенство Дербента, не нашедшее в этот период ни политической ни экономической опоры в лице светской власти, было вынуждено ориентироваться на различные группировки городской знати, весьма пестрые по социальному составу и разнохарактерные по своим сословным интересам. Являясь выразителями интересов различных слоев феодальной и торгово-ремесленной знати Дербента, духовное сословие не было едино и находилось под значительным влиянием очень сильных в экономическом и военно-политическом отношении лидеров этих социальных группировок. А. Р. Шихсанов по поводу упомянутых в «Тарих Баб ал-абваб» «шейхов города» (шуйух ал-балад) предположил, что они были не случайно названы вместе с «а'йан ас-суфуф» и, возможно, речь идет о «шейхах, наставниках дербентского купечества и ремесленников»³⁸. Если подобное предположение верно, то своих шейхов должны были иметь и другие слои населения средневекового города.

Огромное влияние имело мусульманское духовенство на городские низы Дербента, и здесь особая роль принадлежит суфийским шейхам и дервишам — идеологам торгово-ремесленного люда города. И. П. Петрушевский отмечал, что «суфийско-дервишские ордена были связаны с ремесленными корпорациями: в проповеди суфиев слышались протест против богатства и роскоши высших классов, идеализация бедности»³⁹. Средневековый Дербент был одним из крупных центров суфизма на Кавказе и оказывал большое влияние на широкое распространение этого течения в Дагестане⁴⁰. До нас дошло одно из интереснейших произведений по суфизму — «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик», составленное в городе в XI в.; в нем упомянуты имена многих шейхов-суфиев Дербента⁴¹. На суфийские маджлисы в Дербенте собирались ремесленники и мелкие торговцы (бумагоделатель, шелковод, мыловар, рыбак, швей, лекарь и др.)⁴², составлявшие основу населения средневекового города. Подобная картина была характерна и для других суфийских центров средневекового Востока, где на «суфийские маджлисы», которые устраивали дервишеские шейхи, собиралось много слушателей, большинство которых составляли ремесленники и мелкие торговцы⁴³.

Роль дервишских общин в жизни средневековых городов была велика, и «связь с дервишами облегчала ремесленнику борьбу с крупными предпринимателями и купечеством»⁴⁴.

Отмечая определенную экономическую и политическую слабость дербентского духовенства по сравнению со светской знатью, можно заключить, что это было все же весьма влиятельное сословие, опиравшееся в определенные моменты и на фанатиков военно-религиозных группировок, и на другие слои

города. Порой мусульманские проповедники противопоставляли себя светской власти и даже полностью подчиняли весь город своему влиянию.

- ¹ В. В. Бартольд. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира.— Сочинения. Т. 2, ч. 1. М., 1963, с. 672.
- ² А. П. Новосельцев. Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980, с. 202.
- ³ История Армении Фавстоса Бузанда. Пер. с древнеарм. М. А. Геворгиян. Ер., 1953, с. 14.
- ⁴ Егише. О Вардане и войне армянской. Пер. с древнеарм. И. А. Орбели. Ер., 1971, с. 169—170; История агван Моисея Каганкатвацци. Пер. К. Патканяна. СПб., 1861, с. 11—12.
- ⁵ История агван..., с. 90; В. В. Бартольд. Место прикаспийских областей..., с. 672.
- ⁶ В. В. Бартольд. Место прикаспийских областей..., с. 672.
- ⁷ История Дагестана. Т. 1. М., 1967, с. 164; История агван..., с. 131.
- ⁸ История агван..., с. 280.
- ⁹ А. А. Кудрявцев. О христианстве в Дербенте.— Х Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. М., 1980, с. 48—51.
- ¹⁰ М. И. Артамонов. Древний Дербент.— СА. 1946, 8, с. 141—143; А. А. Кудрявцев. О христианстве..., с. 49—50.
- ¹¹ История агван..., с. 261.
- ¹² А. Олеарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, с. 486; А. А. Кудрявцев. О христианстве..., с. 51.
- ¹³ М. М. Дьяконов. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961, с. 285.
- ¹⁴ М. И. Артамонов. Древний Дербент, с. 142—143; С. О. Хан-Магомедов. Джума-мечеть в Дербенте.— СА. 1970, № 1, с. 211—214, 220.
- ¹⁵ М. М. Дьяконов. Очерк истории..., с. 286.
- ¹⁶ Баладзори. Книга завоевания стран. Пер. П. К. Жузе. Баку, 1927, с. 117; В. В. Бартольд. Дербент.— Сочинения. Т. 3. 1965, с. 421.
- ¹⁷ Тарих-и Дербенд-наме. Пер. М. Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898, с. 78—79.
- ¹⁸ История агван..., с. 261.
- ¹⁹ Р. М. Магомедов. Дагестан. Исторические этюды. Махачкала, 1971, с. 64.
- ²⁰ Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники Северного Кавказа X—XX вв. Ч. 3. М., 1980, с. 17, 19, 27.
- ²¹ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963, с. 78; М.-С. Саидов. Творчество дербентского ученого XI в. Абу Бакра Мухаммада б. Муса б. ал-Фарадж ал-Дербенди.— Рукописный фонд ИИЯЛ, ф. 3, № 94, с. 6—7 и сл.; Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники..., с. 17—27.
- ²² В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда..., с. 68—69.
- ²³ Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники..., с. 17, 27.
- ²⁴ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда..., с. 48. Чтецы Корана участвовали в сражении против «неверных», поэтому, вероятно, В. Ф. Минорский назвал их в числе воинов в разделе «Военные силы» (там же, с. 163).
- ²⁵ Там же, с. 48, 68, 163.
- ²⁶ Там же, с. 46—48, 65, 70, 163.
- ²⁷ Там же, с. 46, 47, 65, 68, 70 и сл.
- ²⁸ Там же, с. 65.
- ²⁹ Обычная для арабских авторов форма наименования города с упоминанием его арабского и персидского названий.
- ³⁰ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда..., с. 46.
- ³¹ Баладзори. Книга завоевания стран, с. 20.
- ³² Derbend-Nameh. Transl. from a select turkish version and publ. with notes. by M. A. Kazem-Beg. SPb., 1851, с. 590.
- ³³ Там же, с. 592—593.

³⁴ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда..., с. 47.

³⁵ Там же, с. 51, 61, 67, 70, 73, 78 и сл.

³⁶ Там же, с. 68—69.

³⁷ Там же, с. 165.

³⁸ А. Р. Шихсанов. Дагестан в X—XIV вв. Махачкала, 1975, с. 123.

О значении «а'йан ас-суфуф» см. В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда..., с. 166—167.

³⁹ История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970, с. 356.

⁴⁰ А. Р. Шихсанов. Дагестан..., с. 168.

⁴¹ М.-С. Сандов. Творчество дербентского ученого..., с. 5—7.

⁴² Там же, с. 5.

⁴³ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, с. 523.

⁴⁴ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М. 1965. с. 41.

К. К. Куция

ЦЕНТРАЛЬНАЯ ВЛАСТЬ И ЭВОЛЮЦИЯ ИНСТИТУТА САДРА В СЕФЕВИДСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

1501-й год не только ознаменовал приход к власти в Иране новой правящей династии Сефевидов, но и стал началом торжества умеренного шиизма, провозглашенного официальной идеологией вновь созданного государства.

Будучи потомком родоначальника клана Сефевидов — шейха Сефи ад-дина, объявленного шиитским святым, и опираясь на военную мощь кызылбашских племен Малой Азии, исповадовавших шиизм, основатель сефевидского государства Исмаил I (1501—1524) идеологии своих главных политических противников (Турции, государства Ак-Коюнлу и узбекских ханств Средней Азии) противопоставил шиитский ислам имамитского толка, умеренного по своей сути и резко отличавшегося от крайних сект шиизма.

Однако этот точно рассчитанный политический акт был чреват внутренними осложнениями, так как к моменту взятия власти Сефевидами в Иране проживало большое количество суннитов. Достаточно отметить, что в начале XVI в. в крупнейшем городе Южного Азербайджана, Тебризе, из 300 тыс. жителей $\frac{2}{3}$, т. е. 200 тыс., были суннитами¹. Подавляющая часть населения Исфахана, Казвина, Казеруна, Герата и других значительных городских центров Ирана исповедовала также суннизм различных толков. Суннизм был распространен и среди сельского населения.

Такое положение, разумеется, сильно затрудняло внедрение новой государственной религии. Поэтому центральная власть прибегала к различного рода репрессиям, преследованиям, гонениям и массовым казням суннитов и суннитского духовенства, отказывавшихся признать имамитский шиизм своим вероисповеданием.

Верным сподвижником Сефевидов в осуществлении их религиозной политики стало набравшее силу шиитское духовенство. В становлении и укреплении позиций новой государственной религии особенно большую роль играли назначавшиеся центральной властью главы шиитского духовенства, носившие

титул садра. Персидский историк XVI столетия Хасан Румлу сообщает, что амир Джалал ад-дин Астрабади, заменивший на посту садра Абд ал-Баки, развернул активную деятельность по распространению веры джафаровой, т. е. имамитского шиизма. Он беспощадно карал всех нарушителей норм и требований шиитского ислама и в то же время всемерно поощрял истинных ревнителей официальной религии сефевидской державы². Хасан Румлу отмечает большие заслуги в деле распространения шиизма и садра амира Муиз ад-дина Мухаммада Исфахани³. Подобных примеров много.

Играя столь важную роль в распространении и упрочении идеологической основы господства Сефевидов и возглавляя многочисленное шиитское духовенство, садры постепенно превращались в крупных духовных феодалов, обладавших большим богатством и пользовавшихся огромным влиянием среди мусульманского населения.

Институт садра в сефевидском государстве претерпел значительную эволюцию. В период становления и стабилизации государства, в XVI в., садры как главы шиитского духовенства были представителями сайидов и «носителей чалм» при шахском дворе, т. е. боролись за их интересы. В то же время им вменялось в обязанность управлять вакфами, регистрировать вакфное имущество, контролировать выплату налогов в пользу духовенства⁴ и т. п. Кроме того, в круг их обязанностей входили контроль за соблюдением имамами, муэззинами и вообще всем шиитским духовенством и населением предписаний шариата, а также борьба против всех нововведений, противоречивших духу и букве шиизма, наказание за пьянство, игру в карты и другие азартные игры и т. д.⁵.

Таким образом, институт садра в силу своей особой важности в аспекте распространения и укрепления основ государственной религии уже в XVI в. приобрел большое значение. Садры, как уже отмечалось, превратились в крупных духовных феодалов. Росту их влияния способствовало также то обстоятельство, что нередко должность садра занимали эмиры, вожди военно-кочевых племен и предводители племенных ополчений. По сведению персидского историка XVI в. Зайна ал-Абидина Али, в 1509 г. Кази Мухаммад Каши одновременно являлся эмиром и садром всего Ирана⁶. Согласно сообщению того же автора, в 1521 г. по обвинению в соучастии с падишахом Акбаром был умерщвлен Мухаммад Юсуф, который «соединял вместе должности садра и эмира»⁷.

Столь необычное на первый взгляд сочетание в одном лице военной и духовной должностей следует объяснить, с одной стороны, военным характером сефевидского государства, а с другой — недостаточной расчлененностью прав и обязанностей различных должностных лиц, что особенно было характерно для XVI в.⁸, когда еще не успел окончательно сформироваться административно-управленческий аппарат государства.

Вполне закономерно, что подобное усиление влияния садров противоречило централистской политике сефевидских шахов. Тенденция усиления центральной власти особенно наглядно проявилась в годы правления Аббаса I (1587—1629). Этот энергичный умный шах осуществил ряд специальных мероприятий и реформ, имевших конечной целью укрепить позиции центральной власти и усилить ее влияние за счет ослабления могущества кызылбашских племен и выдвижения иранского, а также кавказского элементов на политическом, военном и административном поприще. В этом направлении весьма серьезные успехи были достигнуты именно в первой трети XVII столетия. Однако первые признаки этого процесса можно отметить уже в годы правления Исмаила I. Основатель сефевидской династии на важные государственные должности зачастую назначал коренных персов, ставя их на место лиц кызылбашского происхождения. Например, в 1508 г. на должность вакила вместо Хусайн-бека Румлу был назначен крупный персидский феодал из Решта амир Наджм ад-дин Мас'уд. После смерти последнего упомянутая должность в течение нескольких лет находилась в руках разных лиц персидского происхождения⁹.

Правомерно мнение, что Исмаил I прекрасно сознавал опасность могущества кызылбашских эмиров, возведших его на шахский престол, и всеми способами стремился ограничить их влияние, видя в этом одно из основных условий укрепления своей власти¹⁰. Правда, эта тенденция ослабла при последующих Сефевидах, правивших в XVI столетии, однако она не исчезла окончательно. Это подтверждается хотя бы тем обстоятельством, что проникновение кавказского элемента на военно-политическую арену Ирана содействовало постепенному ослаблению, а затем и полному исчезновению должности амир алумара — главы племенного кызылбашского ополчения¹¹.

Таким образом, сама суть внутригосударственной политики сефевидских династов (даже наиболее слабых из них) не допускала возможности чрезмерного усиления влияния глав шиитского духовенства. Вот почему шахи бдительно следили за деятельностью садров. Здесь уместно вспомнить тот немало-важный факт, что сефевидская держава на всем протяжении своего существования оставалась теократическим государством. Сефевиды одновременно являлись светскими и религиозными руководителями государства, хотя эта последняя их функция все больше принимала характер теоретической фикции. Однако они дорожили ею, ибо она освящала и узаконивала их неограниченную власть над подданными, как шейхов над мюридами¹².

Данные источников прямо указывают, что сефевидские шахи обладали прерогативой назначения и смещения садров. Например, в 1509 г. Исмаил I пожаловал пост главы шиитского духовенства Мир Сайиду Шариф ад-дину Астрабади¹³. В 1514 г. садрство получил Сайид Абдаллах Лалаи Тебризи,

однако вскоре шах Исмаил «разгневался на него и назначил садром Мир Джамал ад-дина Мухаммада Ширенги Астрабади, в правочерности которого не было сомнений»¹⁴.

Аналогичная картина наблюдалась и при других Сефевидах¹⁵. Таким образом, садры, назначавшиеся на должность центральной властью, полностью находились в ее подчинении, служа ее политическим, идеологическим и государственным интересам.

Разумеется, все это ограничивало могущество глав шиитского духовенства. Центральная власть в этом направлении прибегала и к следующим действенным мерам: стремясь ослабить влияние садра, она эту должность нередко делила между двумя лицами. Уже в 1503 г., т. е. в самый начальный период существования сефевидского государства, когда поддержка шиитского духовенства была особенно важной и необходимой, пост садра был пожалован одновременно Мухаммаду Каши и маулана Шамс ад-дину¹⁶. Шах Тахмасп I (1524—1576), разгневавшись на Таги ад-дина Исфакхани, отнял у него садрство и эту должность разделил между Мухаммадом Юсуфом Астрабади и Мир Сайидом Али Астрабади¹⁷.

Таким образом, уже в XVI в. наряду с единоличными садрами зачастую должность главы шиитского духовенства одновременно исполняли два лица, назначавшиеся шахским фирманом. В последующем столетии это явление приобрело уже силу закона. Единоличное садрство в это время стало исключительным явлением. Окончательное разделение должности садра нашло формальное выражение в введении в обиход терминов *Садр-и хассе* и *Садр-и мамалик* (или *Садр-и 'амма*). Первый из них означал «садр Его Величества» (т. е. шаха), а второй и третий — «государственный (общий) садр»¹⁸.

Функции главы шиитского духовенства были разделены между этими двумя должностными лицами. Об их правах и обязанностях довольно полное представление можно составить по данным двух административно-финансовых трактатов: «Дастур ал-мулук» («Устав для государей») Мухаммада Рафи'а Ансари (конец XVII в.) и «Тазкират ал-мулук» («Памятка для царей») мирзы Самиа (первая четверть XVIII в.).

Первейшей обязанностью Садр-и хассе было назначение «владык шариата»: управляющих вакфов, глав и предводителей сайидов, улемов, мударрисов, шейх ул-исламов, кадиев, а также мутаваллиев, хафизов и прочих служителей медресе, мазаров и мечетей. Под его началом находились вазирь, мушрифь, мустауфи и писцы вакфов, а также обмыватели усопших и копатели могил¹⁹. Все шариатские дела ведомства доходов входили в компетенцию исключительно Садр-и хассе, и Садр-и мамалик не имел права в них вмешиваться²⁰.

Власть Садр-и хассе распространялась на важнейшие области и города сефевидского государства: Исфакхан, Йезд, Абаркух, Кашан, Кум, Саве, Мазандаран, Астрабад, Ардистан, На-

танз, Фарахан, Голпаиган, Хунсар и др.²¹. Все дела, входившие в компетенцию Садр-и хассе, решались в этих местах назначавшимися им же наибами и другими должностными лицами (мобашеран). В свою очередь, Садр-и мамалик через назначенных им «владык шариата» и прочих лиц управлял делами вакфов, мазаров, медресе и в других местах «богом хранимого государства». «Тазкират ал-мулук» перечисляет области сефевидской державы, входившие в сферу деятельности Садр-и мамалик: Иранский Азербайджан, Фарс, Персидский Ирак, Хорасан и т. д.²²

Относительно судебных функций садров сведения «Дастур ал-мулук» и «Тазкират ал-мулук» не согласуются друг с другом. Первый из этих памятников, который отображает историческую действительность XVII в., утверждает, что судебные функции входили в компетенцию обоих садров.

Как известно, сефевидская юриспруденция выделяла четыре главных уголовных преступления: убийство, изнасилование, повреждение глаз и повреждение зубов. Из них наиболее тяжкое — убийство, согласно «Дастур ал-мулук», рассматривалось верховным судьей государства (диванбеги) совместно с обоими садрами. Они же выносили соответствующий приговор²³.

Все дела, сопряженные с нарушениями шариата, решались диванбеги также при непосредственном участии и с согласия обоих садров, причем судопроизводство Садр-и хассе совместно с диванбеги осуществлял в исфаханском шахском дворце Али-Капу каждую субботу и воскресенье, а Садр-и мамалик — по средам и четвергам²⁴.

Таким образом, в XVII в., по данным «Дастур ал-мулук», оба «великих садра» (судур-и 'азам) имели самое непосредственное отношение к юридической практике. Однако в конце упомянутого столетия и в первой четверти XVIII в. Садр-и мамалик, по-видимому, лишился этой функции. Во всяком случае, о ней ничего не говорится в «Тазкират ал-мулук», где довольно подробно описываются его права и обязанности. Из данных этого административно-юридического трактата явствует, что в последний период существования сефевидского государства все судопроизводство, основанное на нормах шариата, подчинялось контролю Садр-и хассе. Об этом говорит уже тот факт, что кадии и шейх ал-исламы, ведавшие шариатскими судами в Иране, назначались Садром Его Величества²⁵. Считаясь высшим авторитетом в этой области, он активно участвовал в деятельности судебного ведомства (диван-и адалат), возглавлявшегося диванбеги. По утверждению «Тазкират ал-мулук», диванбеги все четыре важнейших преступления был обязан рассмотреть и вынести приговор только с согласия и разрешения Садр-и хассе²⁶. С этой целью они по субботам и воскресеньям заседали в упомянутом выше дворце Али-Капу, где творили суд²⁷.

Данные источников свидетельствуют, что по своему положению и влиянию Садр-и хассе стоял выше Садр-и мамалика. Как один из влиятельнейших вельмож, первый являлся членом шахского меджлиса, в котором восседал по левую сторону от шаха²⁸.

Таким образом, каждый из двух садров имел определенный круг прав и обязанностей, управлял определенной частью обширной сефевидской державы. Раздвоение института садра, распределение функций главы шиитского духовенства между двумя неравнозначными по положению и влиянию должностными лицами, безусловно, привело к его ослаблению. К тому же в XVII в. уже не наблюдалось соединения религиозной и военной власти в руках садров, как это иногда имело место в XVI столетии, что также подрывало их силу и значение.

Подобная эволюция института садра вполне отвечала централистской политике сефевидских шахов (особенно в XVII в.), под эгидой которых протекала вся деятельность обоих садров. А это, в свою очередь, предполагало контроль центральной власти над всем шиитским духовенством.

Под давлением центральной власти и в силу других условий на рубеже XVII—XVIII вв. должность садра постепенно теряет свое главенствующее положение в среде шиитского духовенства, во главе которого становится моллабаши.

¹ Н. Д. Миклухо-Маклай. Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв.—Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Л., 1958, с. 226.

² Hasan-i Rumlu. A Chronicle of the Early Safawis being the Ahsanut-tawarikh. Vol. 1 (Persian text). Ed. by Ch. Seddon. Baroda, 1931, с. 190—191; Ann K. S. Lambton. Qui Custodiet Custodes. Some Reflections of the Persian Theory of Government.—Studia Islamica. P., 1956, r. 6, с. 134—135.

³ Hasan-i Rumlu. A Chronicle..., с. 278, 313; Ann K. S. Lambton. Qui Custodiet Custodes..., с. 135.

⁴ Искандер Мунши. Тарих-и аламарайн Аббаси. Т. 1. Тегеран, 1350 (х.), с. 144.

⁵ Ann K. S. Lambton. Qui Custodiet Custodes..., с. 135.

⁶ А. Н. Эфендиев. Образование Азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку, 1961, Приложение, с. 154.

⁷ Там же.

⁸ R. M. Savory. The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I (907—930/1501—1524).—BSOAS. 1960, vol. 23, pt 1, с. 93.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ R. M. Savory. The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmasp I (930—984/1524—1576).—BSOAS. 1961, vol. 24, pt 1, с. 84.

¹² И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 375.

¹³ См. примеч. 6.

¹⁴ О. А. Эфендиев. Образование Азербайджанского государства Сефевидов..., с. 161.

¹⁵ См. примеч. 4.

¹⁶ О. А. Эфендиев. Образование Азербайджанского государства Сефевидов..., с. 149.

¹⁷ См. примеч. 4.

¹⁸ Окончательное разделение должности садра было, по-видимому, обусловлено и тем обстоятельством, что в конце XVI — первой трети XVII в. в сефевидском государстве был создан громадный шахский домен, включавший целые исторические области Ирана (Ардабиль, Гилян, Мазандаран, Фарс и др.) (А. П. Новосельцев, В. Г. Пашуто, Л. В. Черепнин. Пути развития феодализма. М., 1972, с. 110). Именно духовными делами шахского домена управлял Садр Его Величества, в то время как остальными областями государства ведал «государственный садр».

¹⁹ Дастур ал-мулук-и мирза Рафи'а. Бекушеш-и Мухаммад Таги Данеш Пожух. Замиме-йи шомарейи 5 ва 6 сале 16 Маджале-йи данешкеде-йи едабиат ва олум-и енсани. Тегеран, 1968, с. 33—34; *Tadhkirat al-muluk. A Manuel of Safavid Administration. Persian Text in Facsimile with translation and commentary by V. Minorsky. L., 1943, гл. 1, § 2 (GMS. New Series, 16).*

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² *Tadhkirat al-muluk...*, гл. 1, § 2.

²³ Дастур ал-мулук..., с. 34.

²⁴ Там же.

²⁵ *Tadhkirat al-muluk...*, гл. 1, § 2.

²⁶ Там же, гл. 1, § 2; гл. 2, § 8.

²⁷ Там же, гл. 1, § 2.

²⁸ Там же, с. 111 (коммент. В. Минорского).

МУСУЛЬМАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ И АРАБСКИЙ ФОЛЬКЛОР

Исследование мусульманских проповедей важно не только в чисто исламоведческом аспекте. Полезен также их анализ с историко-литературной точки зрения, что в конечном счете способствует комплексному изучению этого жанра, а кроме того, обогащает новыми фактами историю арабской литературы и арабского фольклора. Статья посвящена лишь одной из сторон этого вопроса, а именно связи мусульманских проповедей с фольклором, и ограничивается арабским материалом и соответственно арабским фольклором, учитывая, что жанр мусульманской проповеди вырос на арабской почве.

Сохранилось значительное количество арабоязычных христианских проповедей¹, однако они были переведены с греческого и сирийского языков либо составлены по образцу переводных проповедей. Поэтому вряд ли можно говорить о серьезном влиянии на них арабского фольклора.

Связь мусульманской проповеди с фольклором может быть объяснена следующими факторами: устным характером проповеди, использованием фольклорных сюжетов и характерных для фольклора риторических и эстетических приемов в целях эмоционального воздействия на слушателей, совмещением в одном лице функций проповедника и рассказчика, связью с фольклором письменных источников проповедей.

Первым сборником мусульманских проповедей фактически является Коран, хотя его содержание гораздо шире. Связь Корана с фольклором проявляется в его поэтической форме (рифмованная проза — *садж'*), в упоминании легенд о древнеарабских племенах и пророках², в насыщенности текста пословицами и поговорками³, в некоторых особенностях образной системы этого памятника⁴. Особое положение, значимость и авторитет Корана как священной книги мусульман определили его огромное влияние на все жанры литературы мусульманских народов. Тем более закономерно влияние Корана на структуру, стиль и содержание проповедей, призванных служить дальнейшему укреплению ислама.

Проповедник, подобно пророку Мухаммаду, для иллюстра-

ции тех или иных религиозных или этических положений нередко приводил нравоучительные рассказы (обычно фольклорного происхождения). Уже в первом веке хиджры появилась обширная группа лиц, сочетавших проповедь с комментированием Корана и рассказыванием религиозных легенд (каса). Арабские авторы называли их термином «касс» (букв. — «рассказчик»). Существовали две группы кассов: официальные проповедники, служившие халифам и знати, и народные рассказчики. Первая группа поощрялась исламом и властями, вторая — порицалась (на этот счет существуют свидетельства средневековых авторов начиная по крайней мере с VIII в.)⁵. Народные рассказчики были ближе к живой фольклорной традиции, но и официальные проповедники испытывали определенное влияние фольклора. Например, насыщены библейскими и древнеарабскими легендами сохранившиеся в позднейших источниках (в частности, в хронике ат-Табари) сообщения слепого басрийского касса Катада б. Ди'ама ас-Садуси (679—736)⁶ и его мединского современника Мухаммада б. Ка'ба ал-Курази⁷. Некоторые кассы для объяснения понятия «любь к Аллаху» рассказывали повести о знаменитых влюбленных⁸. Именно кассы способствовали проникновению фольклорных легенд в тафсиры (комментарии к Корану). Наиболее яркий пример в этом отношении представляет басрийский касс VIII в. Абу 'Али ал-Асвари, за 36 лет службы в мечети так и не закончивший толкование Корана, но зато рассказавший своим слушателям множество увлекательных историй⁹.

Знаменитый писатель XII в. Ибн ал-Джаузи отмечал, что обязательным элементом проповеди должен быть нравоучительный рассказ: «А когда закончишь хутбу и молитву, расскажи толкование стихов Корана, которые ты прочел, и вставь в их толкование то, что подобает из упоминания обоснований и примеров, и известия, подкрепленные примером, и рассказы, подходящие к этому»¹⁰. Сам Ибн ал-Джаузи объединял в своем лице блестящего проповедника и знатока фольклора; он же составил труд по теории и истории проповеди — «Китаб ал-куссас ва-л-музакирин» («Книга рассказчиков и увещателей»).

Всего перу Ибн ал-Джаузи принадлежит более 30 сборников проповедей и руководств для проповедников и 8 антологий¹¹. Характерна составленная этим автором антология «Бустан ал-ва'изин ва рийад ас-сами'ин» («Сад для проповедников и луга для слушателей»), специально предназначенная для проповедников¹². Этот сборник содержит стихи Корана, изречения пророка Мухаммада и его сподвижников, а также короткие рассказы благочестивого содержания.

Ибн ал-Джаузи уже закреплял определенную традицию составления проповедей, сложившуюся в арабской литературе. Бросается в глаза совпадение схемы Ибн ал-Джаузи со структурой наиболее распространенного типа художественно-

дидактической антологии. Это совпадение не случайно, ибо и проповедники, и составители антологий ставили перед собой одну основную цель — поучение соответственно слушателей и читателей. Иногда же сборники проповедей и антологии составлялись одними и теми же авторами; Ибн ал-Джаузи — не единственный пример подобных авторов.

Связь мусульманской проповеди с фольклором прослеживается на протяжении всей истории существования этого жанра. Проповеди, приписываемые первым халифам, составлены в живой манере, содержат афоризмы, пословицы и поговорки¹³.

Один из старейших сохранившихся сборников проповедей принадлежит видному знатоку фольклора своего времени, знаменитому филологу Абу 'Убайду ал-Касиму б. Салламу (770—838), составившему систематический свод пословиц¹⁴. Сборник проповедей Абу 'Убайда, сохранившийся в уникальной рукописи лейпцигской Университетской библиотеки¹⁵, содержит изречения, приписываемые пророкам Мухаммаду, Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею), Аййубу (Иову), Дауду (Давиду), Сулайману (Соломону), 'Исе (Иисусу Христу), Лукману, халифу 'Омару и другим историческим и мифологическим персонажам.

Структурное совпадение сборников проповедей и литературных антологий создает трудности при определении жанра конкретных сочинений. Например, на стыке двух этих жанров находятся антологии известного богослова X в. Абу-л-Лайса ас-Самарканди «Танбих ал-гафилин» («Предупреждение беспечным») ¹⁶ и «Бустан ал-'арифин» («Сад знающих») ¹⁷. Следует отметить, что в предисловии к первой из этих антологий ас-Самарканди объявляет обязанностью каждого мусульманина изучение «мудрых изречений, проповедей и житий праведников»¹⁸. Между прочим, в той же антологии есть специальная глава о проповедях.

Переплетение дидактического и развлекательного элементов в средневековой арабской литературе — в известной степени отражение тесной связи проповеди с рассказом. Одна из форм проявления этой связи заключалась в составлении специальных сборников, сочетавших проповеди и рассказы. Характерен в этом отношении сборник некоего 'Абдаллаха б. Махмашада, так и озаглавленный: «ал-Мава'из ва-л-хикаят» («Проповеди и рассказы») ¹⁹. Эта связь прослеживается и в поздних сборниках проповедей: 1) в приписываемом известному автору XIV в. ал-Йафи'и сборнике «Халбат ал-ахйар» («Поприще для благородных») ²⁰, где встречаются явно восходящие к фольклору рассказы о разбойнике ал-Фудайле б. 'Ййаде, раскаявшемся и принявшем ислам, о пророке ал-'Узайре и его осле и т. п., и 2) в сборнике начала XVIII в., где находим красочные описания ада и рая, множество поговорок и афоризмов²¹. Составлялись и пособия для проповедников, насыщенные нравоучительными рассказами и эсхатологи-

ческими легендами²², и безымянные сборники типа записных книжек проповедников²³.

Что касается дальнейших перспектив историко-литературного и историко-фольклорного анализа мусульманских проповедей, то можно наметить следующие направления исследования:

1) максимально полное выявление сборников проповедей и источников, содержащих отдельные проповеди, а также рукописей, содержащих руководства для проповедников или черновые, подготовительные материалы к проповедям;

2) выделение литературных и фольклорных элементов в этих текстах.

Особую ценность представляют старейшие сборники и отдельные проповеди; однако и поздние компиляции могут стать интересными для выяснения вопроса о принципах отбора литературно-фольклорного материала из более ранних источников.

¹ См., например: M. G. de Slane. Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale. P., 1883, с. 28—38, № 131—156.

² Например, несколько раз в Коране пересказываются легенды о пророке Худе и племени 'Ад (Коран VII, 63—70; XI, 52—63; XXVI, 123—140; XLVI, 20—23; LIV, 18—20), о пророке Салихе и племени Самуд (VII, 71—77; XI, 64—71; XXVI, 141—156; XXVII, 46—54; LIV, 23—31; XC, 11—15) и др.

³ Начиная с X в. арабскими авторами было составлено несколько сборников коранических изречений, близких к пословицам. См. R. Sellheim. Die klassisch-arabische Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abu 'Ubaid. Gravenhage, 1954 (далее — Sellheim), с. 20.

⁴ См. Б. Я. Шидфар. Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.). М., 1974, с. 59—85.

⁵ См., например, высказывание египетского историка VIII в. ал-Лайса б. Са'да об этих двух группах кассов и об отношении к ним в кн.: ал-Макризи. Книга ал-мава'из ва-л-и'тибар би-зикр ал-хитат ва-л-асар. Т. 2. Каир, 1853, с. 253.

⁶ О нем см.: Ibn al-Jauzi. Kitab al-Qussas wa al-Mudhakkirin. Ed. and transl. by M. Swartz. Beyrouth, 1971 (далее — Ибн ал-Джаузи), с. 138; F. Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums von Anfang bis ca. 430 A.H. Bd 1. Leiden, 1967, с. 31, № 8.

⁷ О нем см.: Ибн ал-Джаузи, с. 56—57; F. Sezgin. Geschichte..., с. 32, № 9; Sellheim, с. 28.

⁸ Ибн ал-Джаузи, с. 118.

⁹ ал-Джахиз. Книга ал-Байан ва-т-табйин. Т. 1. Каир, 1896, с. 139.

¹⁰ Ибн ал-Джаузи, с. 138.

¹¹ См. C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd 1. Weimar, 1898 (далее — GAL), с. 503—505; Supplementband (далее — SB) 1. Leiden, 1937, с. 918—920.

¹² GAL, с. 504, № 36.

¹³ Ибн ал-Джаузи, с. 105—107.

¹⁴ Об этом филологе см. Sellheim, с. 57—60.

¹⁵ K. Vollers. Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitätsbibliothek. Lpz., 1906, с. 40—41, № 158.

¹⁶ GAL, с. 196, № 9; SB 1, с. 348.

¹⁷ GAL, с. 196, № 8; SB 1, с. 348.

¹⁸ Абу-л-Лайс ас-Самарканди. Танбих ал-гафилин. Каир, 1885, с. 5.

¹⁹ GAL, SB 2, с. 906, № 7/2.

²⁰ W. Ahlwardt. Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd 3. B., 1891, с. 141—142, № 3950.

²¹ Рукопись ГПБ Араб. н. с. 488. л. 1а—86.

²² Так, в составленном в 1872 г. неким Садиком Хасаном ал-Футухи ал-Бухари сборнике «Зубдат ал-ва'изин» («Квинтэссенция для проповедников») встречается ряд рассказов и легенд (Рукопись ГПБ Араб. н. с. 510).

²³ Такова, например, рукопись ГПБ Араб. н. с. 353, где попеременно с проповедями, хадисами и молитвами приводятся легенды о сотворении мира, рассказы о пророках Мусе и Мухаммаде, о мусульманских авторитетах Хасане ал-Басри, Ибрахиме б. Адхаме и др. Рукопись датируется XVIII в. и, судя по характерному почерку, написана на Северном Кавказе.

Ф. Дж. Мамедова

АЛБАНСКИЙ КАТОЛИКОСАТ И АЛБАНСКИЕ АРШАКИДЫ

Албанская церковь — одна из древних христианских церквей как на Кавказе, так и во всем христианском мире. В начале первых веков нашей эры в Албанию проникают из Иерусалима и Сирии первые христианские миссионеры, создаются первые христианские общины.

Албанская традиция в деле распространения христианства различает два периода. Первый период, связанный с именем учеников апостола Фаддея (Елисея, Дади), — это сиропфильский период, датируемый временем до IV в. В столице сирийского государства (Осроены) — Эдессе, известной миссионерством апостолов Фомы, Фаддея и их учеников, христианство стало государственной религией в конце II — начале III в. и отсюда проникло к соседним народам, в Армению, Иберию¹, Албанию. Второй период (грекофильский) связан с именами Григория Просветителя и албанского царя Урнайра, когда христианство становится государственной религией (313), а миланским эдиктом императора Константина было официально прекращено преследование христиан и признана свобода вероисповедания в Римской империи. «В начале христианство распространялось быстро и в период парфянского владычества сделало крупные успехи на Востоке, но с возвышением Сасанидской династии в Персии благодаря их враждебной политике результаты двух веков свелись на нет»².

В Албании в первый, так называемый апостольский, период христианство было воспринято успешнее, чем в Армении и Иберии. Это подтверждают как данные письменных источников (Моисей Каланкатуйский. История албан, I, 6, 7, 9)³, так и знание реалий того времени. Моисей Каланкатуйский сообщает: «<...> нам, жителям Востока, достался в удел святой апостол Фаддей. Он прибыл в Армению, в область Артаз, и там получил он мученическую смерть от Санатрука, царя Армении» (I, 6). И далее: ученик апостола Фаддея святой Елисей рукополагается в патриархи святым Яковом, первым патриархом Иерусалима, и получает в удел Восток: «Он (Елисей. — Ф. М.), направив путь из Иерусалима в Персию, зашел к

маскутам, минуя Армению, и начал свою проповедь в Чога<...> Оттуда прибыл он в область Ути <...> Святой патриарх [Елисей] прибыл в Гис, основал церковь и принес чистую бескровную жертву. Это место является первоначальным истоком церквей наших, жителей Востока, истоком первопрестольных городов и началом места просвещения» (I, 6).

В данном контексте под Востоком мыслится Албания. Исследование понятий «Восток», «восточная страна», которые мы встречаем у албанского автора VIII в. Моисея Каланкатуйского, убеждает нас, что под этими понятиями подразумевается Албания, албанская страна в значении восточной оконечности, восточного предела христианского мира⁴. В рассматриваемом контексте упомянутые места проповеди — Чога, Ути, Гис — являются албанскими топонимами.

Итак, согласно албанской традиции, в I в. ученик апостола Фаддея Елисей, получив в Иерусалиме рукоположение в патриархи Албании (Востока), начал впервые проповедовать христианство в Албании, основал здесь церковь, которая была первой церковью в Закавказье.

О распространении христианства в Албании раньше, чем в Армении, свидетельствуют и другие сообщения албанского историка, где приводится письмо армянского католикоса Авраама, адресованное албанам: «Престол албанский, бывший раньше нашего (армянского. — Ф. М.), был прежде согласен с нами». Тут же другой пассаж: «На 43-м году летосчисления греческого просветились армяне, спустя 270 лет после просвещения албан» (II, 47). Помимо прочего, неocenимость этого сообщения состоит в том, что мы получаем достоверную дату официального принятия христианства: 43 г. + 270 = 313 г. — дата объявления христианства государственной религией как в Римской империи, так и в странах Закавказья — Албании, Армении и Иберии.

В этом же убеждает и следующий отрывок из Моисея Каланкатуйского: «Блаженный Елисей, начав апостольское воздвигание с концов земли, просветил только северную часть нашего Востока (Албании. — Ф. М.), а не всех, и сам, совершив благую борьбу за народ свой, утруждался. Но в то время когда Господь посетил род человеческий, озарил весь Запад через великого императора Константина и просветил Большую Армению через блаженного Трдата, он обратил в веру и Восток, который немного узнал уже о спасительном явлении истинного солнца. Албаны вторично и совершеннее были просвещены [албанским царем] Урнайром. Все эти чудеса свершились в одно время от Бога» (I, 9). Как явствует из отрывка, официальное принятие христианства в Риме, Армении и Албании произошло в одно время, т. е. в 313 г. Далее контекст свидетельствует о двух периодах распространения христианства: периоде проповеди христианства Елисеем, который «просветил только северную часть Албании», и периоде, когда Албания

«вторично и совершеннее» приняла христианство при албанском царе Урнайре в 313 г.

Этническая пестрота⁵, господство политеизма (I, 16, 17) — вот тот фон, на котором происходило восприятие новой идеологии — монотеистической религии. Свою проповедь Елисей начал в северной части Албании, в области Чога, где была наибольшая этническая пестрота.

Объявленное в начале IV в. государственной религией христианство, воспринятое царем, двором, феодальной знатью, насаждаемое среди населения, не стало всеобщей, общенародной религией, не получило повсеместного распространения. Продолжали бытовать древние местные верования, в основу которых были положены поклонение силам природы, догмы манихейства, зороастризм (с его разными сектами), насаждаемый Сасанидами.

По данным Моисея Каланкатуйского, албанские цари Аршакиды (Урнайр, Ваче II, Вачаган III) вели ожесточенную борьбу с различными языческими верованиями, пытаясь искоренить их. Преследованию пережитков дохристианских верований посвящены два канона (11, 12) Агуэнского собора V в. В деле распространения и утверждения христианства большую роль сыграло усовершенствование и создание албанского алфавита, создание школ, перевод на албанский язык Библии и другой богословской литературы с сирийского языка, а позднее — и с греческого. Христианство, опираясь на помощь албанских царей Аршакидов, становится идеологической основой нового феодального общества, начинает играть значительную роль в общественно-политической и социальной жизни Албании.

Феодальный монарх и феодальная знать Албании создали материальную базу албанской церкви, ее клира, к которым перешла большая часть земель и богатств языческих храмов, а также поступали земельные пожертвования от царя и знати. В пользу церкви с населения взимались «церковная десятина», соответствующая $\frac{1}{10}$ всех сельскохозяйственных доходов албан, и другие многочисленные регламентированные натуральные подати, а также имели место добровольные приношения. Духовенство за службу обеспечивалось земельными наделами — хостаками (II, 21)⁶. Однако политически духовенство в IV—V вв. было еще слабым. Даже в решении вопросов церкви албанский клир не играл ведущей роли. Каноны албанских церковных соборов разрабатывались в присутствии царя светской знати и духовенством. Но юридическую силу они получали лишь после утверждения их печатями светской знати и царя⁷. Власть албанского католика была номинальной. Албанские цари назначали епископов, созывали соборы, организовывали поиски христианских реликвий, т. е. делали все то, что должно было входить в компетенцию клира, церкви. Такое положение албанского духовенства объясняется как слабостью идеологических позиций церкви среди населения, так и наличием в

стране централизованной царской власти. В этом состоит одно из отличий албанской церкви от армянской.

В Армении в условиях постоянной политической зависимости от двух империй—Рима и Персии, в условиях стабильно слабой центральной государственной власти, а в 428 г. — и полной ее ликвидации, при наличии единого этноса, когда позиции армянской церкви в IV—V вв. и в последующие столетия были сильны, христианство стало всеобщей религией. Вот почему армянская церковь выступала в роли консолидирующей центральной организации армянского народа, держала в руках законодательную и судебную власть.

Что же касается албанской церкви, то ее положение не было стабильным. В VI—VII вв., в период правления албанских великих князей Мухранидов, экономические и политические позиции албанской церкви несколько усилились, что наглядно видно при сравнительном изучении канонов двух албанских соборов — 488 и 705 гг. Если, согласно канонам собора 488 г., албанское духовенство только отстаивало свои права у светской знати — азатов, пыталось с ней уравниваться в правах, то, согласно канонам собора 705 г., духовенство вступает в борьбу с азатами, ограничивает их произвол и категорически запрещает азатам вмешиваться в дела церкви, клира (I, 9; III, 11). В VII в. инициатива созыва албанского собора принадлежит албанскому католикосу, который возглавляет церковь и стоит во главе законодательного собора.

В начальный период христианства (IV в.), когда было идеологическое единство в христианском мире (без догматических споров), когда албанское духовенство еще не сформировалось полностью и не сложилась церковная иерархия, албанская церковь, так же как армянская и грузинская, в иерархическом отношении зависела непосредственно от греческой церкви, т. е. глава албанской церкви рукополагался в сан епископа — главы священников вначале в Иерусалиме, а затем в Риме.

Согласно данным Моисея Каланкатуйского, в начале IV в. Григорий Просветитель был рукоположен в Риме в сан епископа. Вместе с ним из Рима прибыл также рукоположенный в епископы «муж блаженный», который с албанским царем Урнайром отправился в Албанию возглавить албанскую церковь. Примечательно, что первые епископы Армении и Албании (Григорий Просветитель и сей «муж блаженный») названы албанским автором «каханайапетутюн»-ами (древнеарм.) — буквально «главами священников», что является синонимом слова «епископ» (I, 11). В это время о других церковных чинах еще не могло быть и речи. Юридически такое положение сохранялось до 451 г., т. е. до IV Вселенского Халкидонского собора, когда в христианском мире между западными и восточными церквами началась догматическая борьба (монофизитов с деофизитами). В основе догматической борьбы лежала борьба иерархическая. В 551 г. на Двинском соборе албанская цер-

ковь, как армянская и грузинская, порвала с византийской «имперской» церковью, стала автокефальной (самостоятельной). Монофизитский толк восторжествовал в странах Закавказья при активном содействии Сасанидов. Сасанидские цари начали подвергать гонениям христиан правоверного толка диофизитов и поддерживать в своем государстве различные секты, боровшиеся с официальной церковью⁸.

К концу V в. в Албании уже сложилась необходимая церковная иерархия с определенной субординацией. Это позволило албанскому клиру самому рукополагать главу албанской церкви. Так, Моисей Каланкатуйский сообщает «относительно рукоположения католикоса» албанского: «Первые [албанские католикосы] получали [рукоположение] из Иерусалима — до св. Григориса. И потом и поныне получают [рукоположение] от епископов наших» (III, 8).

С этих пор глава албанской церкви юридически стал именоваться католикосом — архиепископом, патриархом. В Албании высшие церковные чины — патриарх, католикос и архиепископ — были однозначными, использовались как синонимы. Между тем, согласно греческой церковной иерархии, патриарх и архиепископ были самостоятельными чинами, архиепископ мог именоваться и католикосом. В греческой церковной иерархии было девять чинов, а в Албании — только семь (II, 48).

Патриархи албанского католикосата с 551 г. носили титул «католикос Албании, Лпинии и Чога». Патриаршая кафедра албанской церкви в IV в. была в столице Кабала, а с V в. — в новопостроенной столице Партав (араб. Барда').

Церковная власть распределялась по церковно-административным единицам — епархиям, епископствам. В Албании территория епископства совпадала с территорией области, т. е. церковная единица соответствовала территориально-административной единице. Но не в каждой области было епископство. Так, из 11 областей Арцаха только в 3 (Габанде, Мец-Когманке, Мец-Иранке) были епископства. А иногда целая провинция была одним епископством (например, Баласакан/Пайтакаран). Вероятно, это зависело от степени распространения христианства.

Для освещения вопроса о епископствах ценными данными служат главным образом остатки соборных актов. Правда, они не вполне отражают количество присутствовавших на соборах епископов. Особенно это относится к спискам соборов, созывавшихся с конца VI в., так как с этого времени в церкви наступил период конфессиональных разногласий, страна распалась на партии и многие представители церкви отсутствовали на соборах по тем или иным соображениям. Церковные разногласия продолжались до VIII в.

Анализ соборных списков V в. и последующего времени свидетельствует о росте церковных областей, что выражается как в появлении новых епископств, так и в дроблении уже существ-

вовавших. Так, с V по VIII в. епископство области Габанда находилось в городе Габанда — Амарасе; в VIII в. Амарас становится областью и одновременно самостоятельным Амарасским епископством, а Габанд сам по себе остается епископством. В V—VIII вв. в Албании насчитывается 12 епископств, в том числе Капалака, Гашуа, Еута, Цри, Амарас, Баласакан, Камбисена, Шаки, Гардман, Мец-Когманк, Мец-Иранк.

Догматически албанская церковь, так же как и грузинская, стабильно не придерживалась монофизитства. Падение политического влияния Сасанидов в Закавказье сопровождалось и крушением церковной гегемонии монофизитов. В конце VI—VII в. в связи с усилением в Закавказье политического влияния Византии албанская церковь совместно с грузинской примкнула к диофизитам. После завоевания Закавказья арабами, в начале VIII в., албанская церковь при содействии арабов порвала с диофизитством. Арабский халифат в отношении христианского населения последовательно проводил политику Сасанидов, т. е., боясь усиления византийского влияния, поддерживал монофизитской толк. В политических целях, пытаясь координировать действия подвластного им христианского населения, действия церквей, Арабский халифат при содействии армянской церкви сделал албанскую церковь монофизитской и иерархически подчинил ее монофизитской армянской церкви (705 г.) (III, 3—11)⁹. Эта зависимость выражалась в том, что из двух равных сопредстольников армянский католикос рукополагал албанского.

Таким образом, при отсутствии в стране централизованной власти албанских Аршакидов и албанских великих князей Михранидов, а также единого этноса, при наличии других религиозных верований, в условиях, когда христианство так и не стало общенародной, всеобщей религией, албанская церковь не смогла противостоять политике Арабского халифата и активно помогающей ему армянской церкви и не смогла стать той консолидирующей, организующей силой народа, каковой была армянская церковь в этот период. Все это привело в дальнейшем к культурно-идеологической ассимиляции — армянизации албанского христианского населения.

¹ В. В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. 2. СПб., 1907, с. 256—257.

² Н. А. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана. Ер., 1971, с. 346.

³ Моисей Каланкатуйский. История албан. Тб., 1912 (на древнеарм. яз.). Далее ссылки на это издание даются в тексте (в скобках) без упоминания автора и названия источника.

⁴ Ф. Дж. Мамедова. Интерпретация новых дополнительных глав парижского списка «Истории албан Моисея Каланкатуйского» в свете эпиграфических данных Гандзасарского храма.— Тезисы докладов. Актуальные проблемы изучения и издания письменных исторических источников. Тб., 1982, с. 38—39.

⁵ Моисей Каланкатуйский (II, 21) сообщает, что в V в. при поисках и обретении мощей святых, организованных албанским аршакидским

царем Вачаганом III, население Албании пело псалмы на разных языках: «Земля сотрясалась от множества служебного гласа на разных языках (древнеарм.: йайл лезус)».

⁶ См. также: Ф. Мамедова. «История албан Моисея Каланкатуйского» как источник по общественному строю раннесредневековой Албании. Баку, 1977, с. 79—88.

⁷ Там же, с. 137—138.

⁸ М. М. Дьяконов. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961, с. 265.

⁹ См. также: З. М. Бунятов. Азербайджан в VII—IX вв. Баку, 1965, с. 86—100.

Р. Г. Мукминова

ДУХОВЕНСТВО И ВАКФЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ XVI ВЕКА

Мусульманское духовенство на всех этапах истории феодальной Средней Азии играло большую роль в экономической, политической и культурной жизни страны. Оно умело использовало любую ситуацию для укрепления своего влияния.

Письменные документальные источники содержат ряд фактов, анализ которых позволяет отметить рост влияния крупного духовенства и выяснить значение вакфов как одного из источников его обогащения. Вакфные грамоты включают ценный, редко встречающийся в других письменных памятниках материал и о положении крестьян, сидевших на вакфных землях. Для изучения этих вопросов мы использовали следующие вакфные документы: вакф-наме в пользу двух самаркандских медресе Шейбани-хана, составленное в первой четверти XVI в. и справедливо названное в свое время П. П. Ивановым «чрезвычайно важным документом»¹; вакфную грамоту Хусайна Хорезми; «Вакфия» Алишера Навои и др.².

В отличие от большинства других вакфных грамот, писавшихся на листах бумаги, которые затем склеивались и скручивались в свиток, вакф-наме в пользу двух медресе в Самарканде — целая рукопись в переплете, что можно объяснить большим объемом документа. Он был составлен по распоряжению Михр-Султан-ханум, невестки Шейбани-хана — основателя правившей в XVI в. в Средней Азии династии Шейбанидов.

Одной из причин передачи в вакф в пользу двух медресе огромного богатства в виде селений, отдельных земельных участков, ремесленных мастерских, торговых лавок и других доходных объектов, перечень которых занял свыше 130 страниц рукописи вакф-наме, было стремление Михр-Султан-ханум в условиях пошатнувшегося ее политического положения сохранить за собой и своими потомками несметные богатства, которые удалось захватить Мухаммаду Шейбани-хану и его сыну Тимур-Султану — мужу Михр-Султан-ханум³.

Переход власти к Шейбанидам сопровождался частичной заменой крупной духовной знати тимуридского времени новыми духовными лицами. Ранее не принимавшие участия в управле-

нии страной и экономически слабые, своим возвышением они всецело были обязаны Шейбанидам и потому были вынуждены стать их послушным орудием. Мухаммад Шейбани-хан, первый глава новой династии, объявил себя носителем титула «имам аз-заман ва халифат ар-рахман», т. е. «имамом времени и наместником всемилостивейшего [Господа Бога]», пытаясь тем самым сосредоточить в своих руках светскую и духовную власть, обеспечить слепое подчинение народных масс, втянуть в завоевательные войны широкие слои трудового населения. И в этом случае, как и во все века, ислам в лице новых представителей крупного духовенства стал активно служить и помогать феодальному обществу, в частности новому главе государства. Факихи Средней Азии стали идеологически оправдывать кровопролитные военные действия между отрядами Шейбани-хана и шаха Исмаила, поощрять борьбу шейбанидских султанов за захват новых пахотных земель, рынков сбыта, городов и сел, за Хорасан, восточные районы которого издавна были тесно связаны с Мавераннахром торгово-экономическими и культурными узами.

Стремясь оправдать действия Шейбани-хана и заставить народные массы участвовать в тяжелых разорительных походах, факихи объявили «священную войну с неверными», в данном случае причисляя к «неверным» шиитов сефевидского Ирана. Разжигая религиозный фанатизм, духовенство проповедовало среди воинов заповедь: «Убьешь — станешь газием (борцом за веру), погибнешь — станешь шахидом (святым)».

Военные столкновения между правителями двух сопредельных стран приняли форму борьбы суннитов и шиитов. Впервые в истории ислама в Средней Азии было официально объявлено дозволенным обращать в рабство и продавать на невольничьих рынках пленных мусульман-шиитов^{3а}. В Иране также начались казни и гонения на суннитов, что принудило часть местных жителей бежать в другие страны. В Среднюю Азию прибыли Зайниддин Васифи, Фазлаллах ибн Рузбихан, другие историки, поэты, каллиграфы и художники. Позже некоторые из них горячо убеждали шейбанидских султанов активизировать военные действия против Сефевидов, надеясь в случае смещения шаха Исмаила вернуться к себе на родину.

За службу Шейбаниды жаловали высшему духовенству земельные угодья, денежные пособия, предоставляли им привилегии в виде освобождения от налогов с принадлежавших им земель. Издавались специальные указы с требованием беспрекословного подчинения духовным феодалам податного населения подвластных им территорий.

Ярлыки, выданные карасканским сейидам и шейхам Ферганы, включают ценные материалы о привилегиях, которые отдельные представители духовенства получали от местных и центральных правителей на протяжении XVI—XIX вв. В них же упомянуты факты бегства крестьян с земель духовных лиц,

а также распоряжения о возвращении беглых на их первоначальные места проживания⁴. Эти документальные данные являясь косвенным свидетельством жесточайшей эксплуатации крестьян на землях духовных феодалов.

Политика покровительства и предоставление верховным правителем льгот духовенству неминуемо вели к усилению привилегированной его части, внутри которой развернулась ожесточенная борьба за власть и богатство. В этой борьбе во второй половине XVI в. победу одержали джуйбарские шейхи. Даже такой могущественный хан, как Абдаллах II (1557—1598), был вынужден считаться с ними, постоянно одаривая их земельными владениями, рабами, породистыми конями, драгоценностями, дорогими халатами. Подобного рода сведения весьма обильны в «Раузат ар-ризван» Бадриддина Кашмири. Для проведения и ремонта оросительных каналов (эти работы предпринимались шейхами) по распоряжению Абдаллах-хана мобилизовывались десятки тысяч мардикаров, в том числе из присырдарьинских областей, из Хисара, Денау, Кабадиана. Знаменитые мастера, захваченные при завоевании новых городов, сильно направлялись Абдаллах-ханом ко двору Ходжа Са'да⁵.

Политика Абдаллах-хана, направленная на централизацию государства и ликвидацию феодальной раздробленности, не достигла полного успеха, но кое-что ему удалось в этом направлении сделать. Абдаллах-хана активно поддерживали Ходжа Ислам и его сын Ходжа Са'д, последовательно занимавшие должность шейх ал-ислама. И вообще, в своих действиях Абдаллах-хан опирался на джуйбарских шейхов, имевших огромное влияние на сельское и городское население страны.

Общий рост роли крупного духовенства в государстве Шейбанидов наглядно иллюстрируется многочисленностью сооруженных в XVI в. культовых зданий в Бухаре, Самарканде, Ташкенте и других крупных городах Средней Азии. Для их содержания представители правящей династии, члены их семей и другие могущественные феодалы делали пожертвования, в отдельных случаях колоссальные. Нередко учредитель вакфа назначал себя и своих потомков мутаваллием — распорядителем данного вакфа, тем самым навсегда закрепляя за собой часть доходов с принадлежавших им ранее доходных объектов. В отдельных случаях мутаваллии, согласно условиям, оговоренным в грамоте, получали до $\frac{1}{3}$ доходов с вакфных имений (например, с вакфных имений Ходжи Ахрара), хотя в действительности многие из них повышали свою долю до неограниченных размеров. При политической неустойчивости в стране подобный способ «охраны» имущества был довольно надежным.

Вакфы обогащали верхушку духовенства и тем самым способствовали росту их влияния на разные слои населения. Доходами вакфа кормились не только мутаваллии, но и целая группа духовных лиц, мусульманских богословов, частично и

учащиеся медресе, получавшие стипендии. Но те из них, кто не имел поддержки со стороны своих близких, были вынуждены искать дополнительный заработок и кормиться бесплатным хлебом, выдававшимся иногда по распоряжению богатейших представителей духовенства. Показной благотворительностью стремился усилить свое влияние на массы, например, Ходжа Са'д, раздавая хлеб голодным, а Алишер Навои отмечает, что учащимся медресе приходилось выпрашивать листок писчей бумаги⁶.

В результате исследования многочисленных вакфных документов выявлено, что порой мутаваллиями были женщины. Согласно вакфной грамоте 1679 г. в пользу мечети Азизан в Бухаре, учредитель и мутавалли вакфа Ходжа Абду Вали выставил условие, чтобы после его смерти мутаваллием данного вакфа стала его дочь — Ханым Джан бегим.

Известно несколько представительниц знатных родов, которые учредили вакф и самих себя определили в мутаваллии. Так, по распоряжению Хабибы Султан бегим в 1463/64 г. была составлена вакфная грамота в пользу медресе Ишратхана; Ой Падша Биби учредила вакф в пользу медресе Чар Бакр в селении Сумитан (близ Бухары) и сама же стала его мутаваллием⁷.

Особое место среди подобных женщин-мутавалли занимает упомянутая выше Михр-Султан-ханум — учредительница вакфа в пользу двух самаркандских медресе. В составленной от ее имени вакфной грамоте оговорено, что мутаваллием будет она сама. Ее экономическое и политическое влияние было настолько велико, что она смогла в вакфной грамоте выставить необычные условия: и после отчуждения своих имуществ в вакф она оставалась полновластной распорядительницей учрежденного ею вакфного хозяйства, по своему усмотрению распоряжаясь доходами с него и сохраняя право при желании заменять выставленные ею в вакф-наме условия новыми и даже продавать отдельные объекты вакфа. Между тем подобные действия можно рассматривать как отступление от норм шариата относительно неприкосновенности вакфного имущества. Характерно, что данная вакфная грамота (в том числе условия Михр-Султан-ханум) была утверждена главным казием Самарканда; это, надо полагать, было сделано не без определенного давления со стороны учредительницы вакфа. В связи с этим не лишне заметить: хотя теоретически считалось, что казием следовало назначать человека, искушенного в знаниях и заслуживающего репутации справедливого и неподкупного лица, все же немало было, по признанию современников, алчных, бравших взятки, ненасытных судей⁸. Характеризуя деятельность одного из казиев Бухары (кстати, он прожил 90 лет: 1647—1737), историк Мухаммад Амин отмечает, что это был человек, «променявший закон шариата на динары и дирхемы»; он брал запрешенные шариатом проценты, его делом были «интриги, по-

рочные мысли и изъятие имущества униженных, угнетенных и притесненных лиц»⁹.

Материалы, извлеченные из вакфных документов, и само наличие большого числа грамот, оформленных с целью передачи в вакф движимого и недвижимого имущества, говорят о значительном расширении вакфных имений в XVI в., что уже неоднократно отмечалось в научной литературе. Можно полагать, что размеры пахотных земель, пастбищ, садов, виноградников, торгово-ремесленных и других доходных заведений, принадлежавших вакфным учреждениям, в целом составляли в это столетие значительную часть недвижимостей в стране.

На вакфных землях крупное централизованное хозяйство не велось, не было обычно и непосредственного вмешательства мутаваллия в процесс производства. Собираение феодальной ренты с крестьян и извлечение доходов с вакфного имущества проводились в основном путем предоставления объектов на откуп^{9а}. Согласно условиям указанного вакф-наме, вакфное хозяйство двух самаркандских медресе должно было эксплуатироваться путем предоставления имущества в иджара, муката'а и музара'а. Конкретное значение этих терминов в Мавераннахре XVI в. не совсем ясно; следует, однако, отметить, что «иджара» в Средней Азии начала XVI в. был термином многозначным и лишь в отдельных случаях это можно переводить современным словом «аренда»¹⁰. Под видом арендной платы вакфное учреждение получало определенную ренту с крестьян, ремесленников и мелких торговцев.

На конкретных фактах, извлеченных из вакфных документов, нами было доказано, что большинство крестьян, сидевших на землях вакфа, были безземельными. Согласно вакфной грамоте, жители жертвуемых селений не владели ни пахотными землями, ни даже землями, на которых стояли их дома¹¹. Крестьяне этих селений являлись наследственными арендаторами-издольщиками вакфных земель; в большинстве случаев они арендовали их через третье лицо, т. е. были субарендаторами. Обработка земли на основе издольной аренды служила для таких крестьян основным источником дохода. Сажать деревья и возводить постройки на вакфной земле они могли лишь с согласия доверенного лица мутаваллия.

Откупщиками вакфной недвижимости (налоговых сборов с них) часто выступали крупные феодалы и представители правящей династии, тем самым становившиеся посредниками между вакфным учреждением в лице мутаваллия, с одной стороны, и земледельцем-издольщиком, мелким торговцем и ремесленником — с другой.

Вакфное имущество считалось неприкосновенным. Однако в письменных источниках имеются косвенные указания о присвоении земель и доходов с них отдельными правителями и военно-феодальной знатью. Вместе с тем следует отметить, что в рассматриваемый период роль суннитского духовенства была

настолько велика, что захват вакфного имущества мог осуществляться лишь в завуалированной форме.

Теоретически завещание имущества в вакф считалось богоугодным делом и совершалось ради «спасения души», в действительности же учредители вакфа стремились себя возвеличить. Практически передача имущества в вакф порой преследовала цель сохранить богатство за вакфодателем и его потомками, а также оградить собственность от захвата могущественными султанами и другими крупными феодалами, чаще всего поначалу выступавшими лишь как откупщики и арендаторы.

Вакф, учрежденный Михр-Султан-ханум, — характерный пример в этом отношении. Пошатнувшееся после смерти Шейбани-хана положение его сына (мужа Михр-Султан-ханум) и борьба за престол между многочисленными представителями династии Шейбанидов привели к ослаблению позиций невестки Шейбани-хана и к усилению угрозы захвата ее имений, что, как было отмечено, стало основной причиной обращения ею имущества в вакф.

В заключение отметим следующее. В XVI в. на территории Средней Азии отмечается дальнейший рост общего количества вакфных имений и вакфного имущества вообще. Крупное духовенство проживало в городах и принимало активное участие в городской жизни, но, как и светские феодалы, оно эксплуатировало как сельских, так и городских тружеников. Вакфное имущество приносило дополнительные доходы духовенству.

Как доказано советскими исследователями, в вакф передавались не селения, отдельные участки, торгово-ремесленные и другие доходные заведения, а феодальная рента с них. Феодальная рента с вакфного имущества взималась в основном при посредстве откупщиков. Временный характер деятельности откупщика вел к дополнительной эксплуатации крестьян и мелких ремесленников, к их разорению.

Основная масса крестьян, сидевших на вакфных землях, не имела своей земли. Все земли, включая участки под жилыми домами и постройками сельчан, использовались последними на правах аренды. Обработка вакфной земли на основе издольной аренды служила для них главным, в большинстве случаев единственным источником существования.

Теоретически вакфное имущество считалось неприкосновенным. Это положение феодалы могли использовать для сохранения за собой и своими потомками доходов с имений путем обращения их в вакф, обуславливая при этом право самим оставаться мутаваллиями данного вакфа. Распространению этой практики особенно способствовала политическая неустойчивость в стране, столь характерная для XVI столетия. Общеизвестное положение о неприкосновенности вакфного имущества практически нередко нарушалось, однако осуществить присвоение вакфного имущества удавалось лишь экономически и политически сильным феодалам.

¹ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., 1954, с. 24.

² ЦГА УзССР, ф. И-323, д. 1412; Алишер Навои. Вакфия. Баку, 1926; Вакфия. Рукопись ИВ АН УзССР № 5046 и № 6530.

³ Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. По материалам «Вакф-наме». Таш., 1966, с. 69—70.

^{3а} Н. Д. Миклухо-Маклай. К истории политических взаимоотношений Ирана со Средней Азией в XVI веке.—«Краткие сообщения ИВ АН СССР». М., 1952, с. 14; И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 376.

⁴ А. Жувонмардиев. XVI—XIX асрларда Фаргонада ер-сув масалаларига доир. Таш., 1965, с. 75—129; Р. Н. Набиев. Источники по истории крепостного права в Средней Азии.—Археографический ежегодник за 1963 год. М., 1964.

⁵ Бадриддин Кашмири. Раузат ар-ризван ва хадикат ал-гилман. Рукопись ИВ АН УзССР № 2094, л. 261а, 304а, 3136, 3146, 316а.

⁶ Алишер Навои. Вакфия, с. 49.

⁷ ЦГА УзССР, ф. И-323, 494/2, 115/4; В. Л. Вяткин. Вакуфный документ Ишратхана.—Мавзолей Ишратхана. Таш., 1958, с. 126; см. также О. Д. Чехович, А. Б. Вильданова. Вакф Субхан-кули-хана бухарского 1693 г.—ППВ. Ежегодник 1973. М., 1979, с. 230.

⁸ И. П. Петрушевский. Ислам в Иране..., с. 192.

⁹ Мухаммед Амин. Мазхар ал-ахвал. Рукопись ИВ АН УзССР № 1936, л. 936.

^{9а} Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений..., с. 46—47, 97, 292—293.

¹⁰ Подробнее см.: там же, с. 46—49.

¹¹ Вакфная грамота Хусейна Хорезми. ЦГА УзССР, ф. И-323, д. 1412, л. 166; Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений..., с. 53—55 (Вакф-наме, текст: с. 187, 191—193, 197; пер.: с. 286, 289—290, 292).

УЛЕМЫ В СОСТАВЕ ЯНЫЧАРСКОГО КОРПУСА

Комплектование постоянного пехотного войска на жалование — янычарского корпуса — носило специфический характер, который выделяет этот военный институт Османской империи среди аналогичных военных пехотных образований в средневековой Европе. Турки-османы отбирали для комплектования и пополнения янычарского корпуса детей-христиан главным образом крестьянского населения Османской империи и пожизненно зачисляли рекрутов на военную службу. Отобранных мальчиков привозили в Стамбул, подвергали обряду обрезания, и с этого времени они считались мусульманами. Дальнейшее обучение и подготовка к будущей янычарской военной службе шла различными путями. Следует отметить, что новобранцы не владели в достаточной мере турецким языком. Лишь на конечной стадии подготовки к будущей службе, когда рекруты, называвшиеся аджеми огланами (букв. — «чужеземные юноши»), жили постоянно в Стамбуле в специально построенных для них казармах, им предписывалось обязательное посещение строго определенной мечети, служителями которой были имам и муэzzин. Османский средневековый автор (составивший в 1606 г. специальный трактат, посвященный структуре и организации янычарского корпуса), сообщая о мечети аджеми огланов, не указывает, выходцами из какой социальной среды были служившие там имам и муэzzин¹.

Ежедневные молитвы в мечети являлись, по-видимому, единственным средством приобщения основной массы янычар к исламу. Между тем исламизация рекрутов, обращение их в «истинную» веру, являлось важной целью политики комплектования янычарского корпуса. Автор упоминавшегося выше трактата подчеркивал особую значимость акта перехода в ислам: «С обращением в ислам в них (янычарах. — И. П.) рождается религиозное рвение, и они становятся врагами своих сородичей» (имеются в виду христиане)². Именно эту черту — враждебность к любому немусульманину — османский господствующий класс считал важным культивировать в войске, оружие которого использовалось как против внутренних, так и против внешних врагов государства. Надо сказать, что процесс прину-

дительной исламизации янычар с самого раннего возраста хотя и мог радовать турок внушительностью числа новообращенных (как сообщает османский историк второй половины XVI в. Са'д ад-Дин, занимавший одно время пост шейхульислама, с начала появления в османском государстве янычарского корпуса в ислам было обращено 200 тыс. юношей³), но не всегда был эффективным. Существовал, например, запрет на рекрутирование мальчиков из пограничных районов Болгарии, из Центральной Венгрии и Хорватии, так как, по словам автора трактата о янычарском корпусе, «из мадьяр и хорватов не сделаешь мусульман... улучив случай, они отрекаются от ислама и бегут»⁴. Однако это все же не было типичным явлением. В основной своей массе, вырастая, мальчики, бывшие христиане, совершенно теряли связи со своей родной этнической и конфессиональной почвой и с оружием в руках верой и правдой служили султану уже как рьяные приверженцы господствующего в Османской империи вероисповедания.

В дальнейшем, заступая на действительную военную службу, аджеми огланы уже в качестве янычар были обязаны соблюдать мусульманские религиозные обряды: посещать мечеть и совершать ежедневные пятикратные молитвы. Примерно в середине XVI в. для янычар Стамбула, живших в особых казармах, за счет казны была построена мечеть, называвшаяся первоначально Орта месджиди, а позднее, в 1591 г., превращенная в соборную мечеть Орта джами. Эта мечеть располагалась среди казарменных построек, что имело своей целью повысить дисциплину и порядок среди янычар, живших в казармах. По сообщению автора сочинения о янычарском корпусе, до постройки этой мечети в казармах происходили попойки, подчас кончавшиеся убийством приведенных туда женщин, у которых янычары отбирали драгоценные украшения. Постройка мечети положила конец этим оргиям. Но, по-видимому, не столько соседство мечети, сколько другие принятые тогда же более действенные меры утихомирили янычар. Всюду были сооружены ограды и ворота, при которых стояли часовые — капыджии, обязанные следить за всеми проходящими и не впускать посторонних⁵.

Штат служащих Орта джами (имам, хатиб, муэzzин и др.) был полностью укомплектован из среды самих янычар; при этом имамом, хатибом и ваизом мечети могли быть лишь янычары, получившие необходимое образование. Их число по янычарскому корпусу в целом было очень невелико: как установил турецкий историк Исмаил Хаккы Узунчаршылы на основании дефтеров, по которым янычарам выдавалось жалованье, оно составляло в отдельные периоды 100—200 человек. В списках янычар они указывались как учащиеся медресе, данышменды, мулязимы, муэzzины и другие служители Орта джами и мечети при резиденции янычарского аги⁶.

По всей вероятности, некоторые рекрутированные в янычар-

ский корпус юноши совершенно добровольно выражали желание получить мусульманское образование. Им предоставлялась возможность посещать занятия в медресе или брать уроки у какого-либо известного улема. Все это время они числились янычарами и получали соответствующее жалованье. Оно выплачивалось им, как и всем прочим, четыре раза в год. Учащиеся-янычары жили в янычарских казармах и не принимали участия в военных походах. Получив диплом об окончании учебы, некоторые из них становились мулязимами, ожидая освобождения с должности мюдерриса или кадия⁷ и состоя при этом на жалованье янычар. Получившие образование янычары в конце концов порывали с военной службой и избирали для себя карьеру улемов.

Однако среди этих «образованных» янычар были и такие, кто оставался в рядах янычарского корпуса, продолжая служить в качестве янычара. Из их числа и назначались имам и хатиб Орта джами. В этом качестве они входили в высшую прослойку офицерства корпуса и, как прочая командная верхушка, получали особое довольствие. Так, имаму Орта джами было положено в день четыре пары особо выпекавшихся мучных лепешек — фодла, хатибу той же мечети — семь пар фодла⁸. Хатиб Орта джами получал особое жалованье из янычарской казны. Для имама этой мечети за счет янычарской казны был приобретен дом за 80 тыс. акче, который был обращен в вакфное имущество. Другие служители мечети (муарриф, муэzzин, кайим) получали свое основное, янычарское жалованье, однако были освобождены от участия в военных походах⁹. Таким образом, все эти служители мечети формально продолжали числиться янычарами, однако, по сути дела, порывали с действительной военной службой, сосредоточившись на обязанностях, связанных с отправлением культа.

Отметим здесь же, что Орта джами играла особую роль в жизни янычарского корпуса. Она служила не только местом, где янычары совершали свои ежедневные молитвы, где проходило торжественное пятничное богослужение, но и местом, в котором собирались янычары и высшие офицеры корпуса для обсуждения дел, связанных с положением янычар. Так, описывая обстоятельства, предшествовавшие открытию австрийской кампании 1595 г., османский историограф Мустафа Селяники сообщает, что янычары, собравшись в Орта джами, высказали недовольство своим положением и положением дел в государстве прибывшим сюда янычарскому аге и везиру Ибрахим-паше¹⁰. Мечеть как место собрания янычар для выражения общего солидарного чувства недовольства особенно большую роль в жизни корпуса стала играть с XVII в., в период частых янычарских бунтов, подчас приводивших к низложению султанов.

Имам (или хатиб) Орта джами часто занимал освобождавшуюся должность имама янычарского аги — главного представителя сословия улемов в янычарском корпусе. Последний по-

стоянно находился в мечети при резиденции главы янычар. В той же резиденции он имел специально предназначенное для него помещение. Пять раз в день муэzzин этой мечети (их было обычно четверо или пятеро) призывал к молитве всех, кто находился в резиденции янычарского аги, и молитва совершалась под руководством имама¹¹. С момента назначения на должность имама янычарского аги исполнявший ее становился старшим офицером янычарской роты (орта), в списках которой он до этого состоял. Таким образом, с этого момента янычар, исполнявший обязанности имама, сочетал в своем лице и духовную и светскую власть, являясь одновременно и представителем религии, и командиром своей роты. Правда, его светская власть была ограничена: в качестве командира своей роты он осуществлял лишь административные, но не военные функции, так как в случае военной кампании имам янычарского аги участвовал в походе лишь тогда, когда в нем принимал участие сам янычарский ага, а такое случалось далеко не часто. Пребывание имама янычарского корпуса в звании командира сильно способствовало возрастанию численности его роты, однако объяснялось это не особым почтением янычар к религиозным обязанностям их командира-имама, а более земными причинами. Имам янычарского корпуса являлся лицом, близко стоявшим к аге, и потому его рота получала некоторые преимущества. Сама по себе должность имама янычарского аги также обладала определенной престижностью: в составе свиты янычарского аги он раз в месяц принимал участие в церемонии посещения резиденции великого везира и присутствовал при встрече и беседе янычарского аги с великим везиром, сидя в том же помещении, а во время байрама он участвовал в церемонии посещения султана, имея возможность целовать его руку¹².

Существовали некоторые ограничения на занятие должности имама янычарского аги. Им мог стать лишь янычар, служивший в наиболее древних по происхождению янычарских ротах-орта, называвшихся джемаатами. Иной кандидат на эту должность из числа янычар мог быть назначен лишь после своего формального зачисления в один из таких джемаатов¹³.

Случалось, что имам янычарского аги выражал желание расстаться со своими обязанностями имама, прося при этом должность деведжи — командира особых привилегированных янычарских рот деведжиев, которые навьючивали верблюдов янычарского аги, когда последний принимал участие в военном походе. Получение этой должности давало возможность продвижения по офицерской службе. Так, согласно автору трактата о янычарском корпусе, старший деведжи с годами мог быть назначен офицером других привилегированных янычарских рот — хассекиев, которые принимали участие в султанской охоте. В свою очередь, офицер хассекиев мог продвигаться до

должности румелийского аги, а последний — до стамбульского аги (должности, связанные с руководством корпусом аджами огланов). Должность стамбульского аги была на самом верху лестницы возможных служебных повышений для янычара, ставшего офицером деведжиев¹⁴.

Таким образом, имам янычарского аги имел возможность вновь целиком переключиться на исполнение военных функций, навсегда расставшись, по сути, с сословием улемов. Этот шаг диктовался, как правило, желанием получать более высокое жалованье. Такое положение дел было особенно характерным для второй половины — конца XVI в., когда Османская империя в силу целого ряда причин переживала быстрый рост цен, что в первую очередь отражалось на категории лиц, состоявших на жалованье.

Краткий обзор состава нескольких категорий сословия улемов и служителей культа в рамках янычарского корпуса, как нам кажется, в очередной раз демонстрирует присущее исламу тесное слияние духовных и светских функций в одном лице, а также сравнительно легкую возможность перехода как от светских к духовным, так и от духовных к светским обязанностям. В условиях янычарского корпуса, когда отправление культа поручалось улемам из среды самих янычар, эти особенности функционирования представителей религиозного знания обеспечивали наряду с другими факторами еще большую замкнутость, сохранение корпоративного духа янычарской организации, способствовали сохранению и укреплению связей между носителями религиозного авторитета и массой верующих.

¹ Мебде-и канун-и еничери оджагы тарихи. Рукопись ЛО ИВ АН СССР А 249, л. 20а.

² Там же, л. 96.

³ Са'д ад-Дин. Тадж ат-таварих. Рукопись ЛО ИВ АН СССР С 535, л. 22а.

⁴ Мебде-и канун, л. 16а.

⁵ Там же, л. 1066—1086.

⁶ İ. H. Uzunçarşılı. Kapıkulu ocakları. Т. 1. Ankara, 1943 (далее — Узунчаршылы), с. 253, 345, 439 (примеч. 1).

⁷ Там же, с. 345.

⁸ Мебде-и канун, л. 286.

⁹ Там же, л. 108а—б.

¹⁰ Мустафа Селянники. Тарих. Рукопись ЛО ИВ АН СССР С 565, л. 241а—б; см. также: Мебде-и канун, л. 1086.

¹¹ Мебде-и канун, л. 1116.

¹² Узунчаршылы, с. 233.

¹³ Там же, с. 232.

¹⁴ Мебде-и канун, л. 986—99а.

Л. А. Семенова

О ПОЛОЖЕНИИ ДУХОВЕНСТВА
НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ
В КОНЦЕ XII ВЕКА
(по страницам «Путешествия» Ибн Джубайра)

«Путешествие» испанского араба Ибн Джубайра, описавшего свое паломничество из Гранады в Мекку в 1183—1185 гг., — источник, давно вошедший в науку¹. Однако исследователи главное внимание обращали на страницы его книги, содержащие уникальное описание церемоний хаджа, а также положения мусульман во владениях крестоносцев и в норманнской Сицилии. Сообщения Ибн Джубайра о духовенстве, не связанные с его пребыванием в Мекке и Медине, не привлекали достаточного внимания; между тем Ибн Джубайр, служивший в канцелярии Альмохадов и одно время преподававший хадисы, был близок к людям духовного звания и интерес его к ним был велик.

Со страниц «Путешествия» перед нами встает множество живых фигур духовного сословия: имамы мечетей, муэззины, проповедники, судьи, аскеты-отшельники, странствующие студенты — будущие улемы; описываются различные религиозные учреждения. Очень интересны сообщения Ибн Джубайра о подготовке кадров духовенства в Египте того времени: учащиеся прибывали туда со всех концов мусульманского мира и получали всевозможные льготы и стипендии, что исходило от первого султана династии Аййубидов Салах ад-дина (1171—1193). Так, об Александрии у него говорится: «К достопримечательностям этого города и предметам его гордости, поистине обязанным его султану, относятся его медресе и махарис (суфийские обители. — Л. С.), основанные в нем для учащихся и набожных людей, которые прибывают из далеких стран. Каждый из них находит здесь жилище для обитания, и учителя для изучения желательной ему отрасли науки, и содержание для удовлетворения всех его потребностей. Забота султана об этих прибывших иноземцах простирается до того, что он приказал соорудить бани, чтобы они могли мыться всегда, когда им понадобится, и основал больницу для лечения тех из них, кто болен» (42; 16).

Как видно из дальнейшего рассказа, Салах ад-дин особенно заботился о выходцах из Магриба, следуя в этом примеру своего бывшего господина, сирийского правителя Нур ад-дина Махмуда ибн Зенги (1146—1174). Так, в другом месте «Путешествия», где говорится о Сирии, Ибн Джубайр пишет: «Каждый человек из уроженцев нашего Магриба, который прибыл в эту страну в поисках душевного мира и ради приобретения знаний, попадает здесь в самые благоприятные условия. Прежде всего, это освобождение его души ото всякой заботы о средствах существования, ибо эта самая главная и важная вещь ему обеспечена. Если у него есть усердие, он избирает себе путь к высшему знанию. И нет ему оправдания в случае нерадивости, исключая только, если он окажется слабым и немощным» (285—286; 205). Предпочтение выходцам из Магриба, находившегося тогда под властью Альмохадов, по всей вероятности, объяснялось политическими соображениями: и Нур ад-дин, и Салах ад-дин добивались союза с Альмохадами в целях совместной борьбы с крестоносцами и поэтому особенно благожелательно относились к их подданным².

Ибн Джубайр сообщает и об источниках доходов духовенства. Относительно медресе и суфийских обителей Александрии, упоминавшихся выше, у него говорится: «И для всех этих учреждений султаном (Салах ад-дином. — Л. С.) созданы вакфы, помимо того, что предназначено им из закята, взимаемого с благородных металлов. В случае нехватки содержания всем управляющим разрешен доступ к сокровищам казны султана» (42; 17). Александрию он называет городом с наибольшим количеством мечетей; о них он пишет следующее: «Все они имеют имамов, назначенных султаном, одни из них получают в месяц 5 египетских динаров, другие — больше, третьи — меньше» (43; 18). Для сравнения укажем, что прожиточный минимум горожанина из низших слоев составлял в то время примерно 1,5 динара в месяц. «И нет [в Каире] ни пятничной мечети, ни обычной, ни надгробного памятника на могиле, ни ал-махарис, ни медресе, на которые не распространялась бы милость султана, — на всех, кто находит в них убежище, получая к тому же пособие из казны» — говорится в другом месте «Путешествия» (52; 25). Общая сумма денежных выдач в медресе Мисра (Фустата) и Каира составляла, по мнению Ибн Джубайра, более 2 тыс. египетских динаров в месяц (50; 23).

Он пишет и об обеспечении магрибинцев, обучавшихся у маликитов в дамасской мечети Омейядов, во времена Нур ад-дина: «Одна из заслуг Нур ад-дина — да будет милостив к нему Аллах! — заключалась в том, что он дал иноземцам-магрибинцам, занимавшим угол маликитов в благословенной пятничной мечети, многочисленные вакфы, в том числе две мельницы, семь садов, белую (т. е. необжитую, незаселенную. — Л. С.) землю, баню и две лавки, где торговали благовониями» (285; 204). Из беседы со зрителем Ибн Джубайр узнал, что

этот вакф приносил 500 динаров в год. «Преимущества, которые эта почитаемая мечеть предоставляет иноземцам и учащимся, многочисленны и значительны, — пишет Ибн Джубайр о той же мечети Омейядов, — а самое удивительное явление из тех, о которых следует сообщить, то, что одной из колонн ... придан особый вакф, которым может пользоваться каждый, прислонившийся к ней для повторения имени Аллаха и для обучения. Мы видели здесь факиха из жителей Севильи по имени ал-Муради» (272; 194).

Описав памятники в окрестностях Дамаска, на горе Касиун, связанные с именами Авраама, Адама и пророков, Ибн Джубайр заключает: «Каждое из этих почитаемых мест имеет вакф, состоящий из садов, белых земель и жилищ, так что вакфы почти поглотили все, что здесь находится. Каждая вновь сооруженная здесь мечеть, каждое медресе и ханака (суфийская обитель. — Л. С.) получили от султана вакф, обеспечивший существование его, его жителей и управляющих» (275; 196—197).

Явное преобладание вакфов, основанных центральной властью, не исключало благотворительной деятельности частных лиц, ибо далее у Ибн Джубайра говорится: «Из госпож, обладающих богатством, некоторые основали мечеть, рибат (то же, что ханака и махарис. — Л. С.), медресе, сделав на это большие затраты, и из своего имущества назначили им вакфы. Некоторые эмиры совершали то же самое» (275; 197); рассказывается история основания ханака в Дамаске, вблизи мечети Омейядов, богатым выходцем из Сумайсата (Северный Ирак), давшим ханака обширные вакфы (289; 208).

Другой ряд сообщений Ибн Джубайра — описание самих религиозных служб, в том числе проповеди в одной из пятничных мечетей Каира и молитвенных собраний в Багдаде (трудно определить, ортодоксальных или суфийских). О проповеди в Каире говорится, что в ней призывалось благословение на правящего халифа и восстановителя его государства Салах ад-дина (50; 23). Однако в целом Ибн Джубайра, как видно, интересовало не столько содержание служб, о котором «Путешествие» не дает ясного представления, сколько впечатление, производимое ими на слушателей. О силе эмоционального воздействия на верующих проповеди известного шейха Ибн ал-Джаузи в багдадском собрании 26 мая 1184 г. можно судить по следующим словам Ибн Джубайра: «Затем, закончив свою проповедь, он перешел к трогательным увещаниям и показал чудеса красноречия, вызвавшие страсть в сердцах и воспламенившие души, так что поднялся шум, в котором вопли перемежались с рыданиями. Некоторые кающиеся выпускали крики и падали перед ним, подобно мотылькам, устремляющимся к лампе. Каждый своею рукой протягивал ему прядь; тот отрезал ее, затем проводил рукой по голове этого человека, призывая на него благословение. Некоторые из них падали в обморок, и их

уносили на руках. Мы видели, как при этом души наполнялись раскаянием, предвещая смятение в день Страшного суда» (221—222; 156). Не менее сильным было это воздействие и в других описанных Ибн Джубайром случаях, что свидетельствовало об ораторском искусстве представителей духовенства и высокой профессиональной подготовке упомянутых им шейхов и имамов.

В целом же «Путешествие» Ибн Джубайра, обладающее всеми достоинствами записок очевидца, дает представление о положении духовенства на Ближнем Востоке конца XII в., несомненно, более яркое, чем какой-либо другой из известных нам источников этой эпохи. В государстве Фатимидов — а Ибн Джубайр посетил Египет и Сирию всего через 13 лет после его падения — исмаилитское духовенство имело четкую официальную иерархию, возглавляемую имамом-халифом. Салах ад-дин искоренил шиизм, с которым исчезла и многоступенчатая иерархия, но принцип зависимости духовенства от центральной власти при нем сохранился.

Судя по «Путешествию», в Египте и Сирии, а также в Ираке шла дальнейшая институционализация ислама и профессионализация духовенства, получавшего в религиозных учреждениях должности, а также содержание от государства.

¹ The Travels of Ibn Jubair. Second ed., revised by M. J. de Goeje.— GMS. 5, 1907. Ибн Джубайр. Путешествие. Пер. с араб., вступит. ст. и примеч. Л. А. Семеновой. М., 1984. Далее при ссылках на это издание в тексте (в скобках) даются соответственно страницы арабского текста и перевода.

² См. M. Gaudelroy-Demonbynes. Une lettre de Saladin au Calife Almohade.— Mélanges René Basset. T. 2. P., 1925.

ПОТОМКИ ХОДЖА АХРАРА

Ходжа Ахрар был одной из весьма заметных фигур среднеазиатского средневековья. Ему посвящены специальные работы, о нем говорится во всех сводных трудах. Поэтому понятен интерес, который вызывает судьба его потомков и его огромных богатств. Автор имела возможность в 20—40-х годах собрать некоторые сведения о том поколении, которое компактной группой проживало в селении Ходжа-Ахрар, в 4 км к югу от Самарканда. Публикация О. Д. Чехович вакфных грамот Ходжа Ахрара позволяет подкрепить наши этнографические данные свидетельством этого ценнейшего источника¹.

В XV в. селение Ходжа-Ахрар называлось махалла Ходжа-Кафшир². Здесь жил Ходжа Ахрар, здесь он построил обитель дервишей³, которой завещал обширные вакфы⁴, здесь он похоронен⁵, и его гробница также сделалась обладательницей крупного вакфа⁶. Название махалла Ходжа-Кафшир в конце XV — начале XVI в. было заменено другим — Махалла-йи Ходжа, а потом селение получило название Ходжа-Ахрар, которое сохранялось до недавних пор⁷.

Но изменение коснулось не только названия; в начале XX в. на той же территории размещалось два селения: севернее располагалось большее, называвшееся Ходжа-Ахрар, южнее — меньшее, за которым сохранилось старое название — Ходжа-Кафшир. Между ними находится большое кладбище, где покойся Ходжа Ахрар. Таким образом, махалла Ходжа-Кафшир разделилась на два отдельных селения. Когда это произошло, пока не выяснено.

Селение Ходжа-Ахрар было центром Ходжа-Ахрарской волости. В нем находилось богато украшенное изразцами медресе, известное теперь как медресе Ходжа Ахрара, хотя оно было построено Надир-Мухаммад диванбеги в 1630/31 г. у могилы Ходжа Ахрара. «Самария» называет это медресе «наружным» (т. е. загородным) медресе Ширдор⁸. Часть здания представляла собой мечеть. Вокруг был выращен чинаровый парк, возможно занявший место зеленых насаждений, которые, по завещанию Ходжа Ахрара, должны были окружать обитель дервишей⁹. Медресе и парк в начале XX в. служили намазга-

хом — местом общих молитв в дни годовых праздников; здесь собирались жители всех окрестных селений.

Как же образовалась группа ходжей, которые считали себя потомками Ходжа Ахрара? Известно, что у Ходжа Ахрара было двое сыновей. Старший, Мухаммад-Абдаллах, в источниках упоминается как Ходжа Калан, Ходжака, Ходжаги-ходжа¹⁰ или Ходжа Ходжаган и Ходжаган-ходжа. Оба последних варианта встречаются в известном сочинении «Рашахат айн ал-хайат»¹¹. Замена имени почетным прозвищем означала особое уважение; в Средней Азии этикет требовал не называть человека, особенно почетного, по имени, вместо него употреблялось либо название степени родства, либо титул, либо прозвище. Прозвищем было и Ходжа Ахрар (собственное имя шейха — Убайдаллах).

По закону майората, который соблюдался в ишанских семьях, Мухаммад-Абдаллах должен был бы наследовать положение отца, его мюридов и большую часть имущества (особенно доходные вакфы). Подобная практика во всех деталях описана для другого ишанского рода — бухарских ходжей Джуйбары¹². Основой этой системы было представление о том, что в роду может быть только один ишан, который сохраняет это звание и дар до самой смерти, а потом передает их своему преемнику. Это представление базировалось на концепции избрничества и вере в то, что стать настоящим ишаном может только тот, кому обеспечена сверхъестественная помощь — его поддерживает, учит и дает силу дух умершего ишана, в свою очередь получавший такую же поддержку от своего предшественника¹³. Передача ишанства (назначение преемника и его подготовка) могла быть осуществлена при жизни или после смерти; в последнем случае представлялось, что душа умершего ишана укажет своего избранника каким-либо знаком.

Выбор Ходжа Ахрара, очевидно, был сделан при жизни и пал на младшего сына — Мухаммад-Ияхйу. В моем распоряжении нет прямых указаний на это, но косвенных свидетельств немало. Мухаммад-Ияхье поручается ведать самым крупным вакфным пожалованием¹⁴. Позже это назначение Мухаммад-Ияхьи и именно его потомков подтверждено запротоколированными свидетельскими показаниями¹⁵. В качестве истца и ответчика в тяжбах по вакфу Ходжа Ахрара фигурирует правнук последнего, внук Мухаммад-Ияхьи, тоже носивший имя Мухаммад-Ияхйа¹⁶. В тех же случаях, когда в завещании назван старший сын Ходжа Ахрара — Мухаммад-Абдаллах, права и соответственно доходы он должен был делить поровну со своим младшим братом.

После смерти Ходжа Ахрара не старший его сын, а младший, по мнению О. Д. Чехович, играл «видную роль в политических событиях конца XV в.»¹⁷ и даже был «фактическим правителем города» (Самарканда)¹⁸. Надо думать, что такое положение было связано с передачей ему не только имущест-

ва, но и ишанства вместе с наследственными мюридами. Вероятно, в этом смысле О. Д. Чехович считала его «преемником» Ходжа Ахрара.

Оба сына ненадолго пережили своего отца: Мухаммад-Ияхйа был убит в 1500 г.¹⁹, Мухаммад-Абдаллах упоминается в «Рашахат» (окончено в 1504 г.) как человек умерший²⁰. Ишанство, видимо, и в дальнейшем оставалось в руках потомков Мухаммад-Ияхьи: в документе 1533 г. его сын Мухаммад-Баки назван «высокосвятейшим ишаном», а внук Мухаммад-Ияхйа — «прибежищем султанов», «советником царей и правителей»²¹.

Предпочтение, оказанное Ходжа Ахраром младшему сыну, по-видимому, вызвало сложные отношения в семье. По «Рашахат», старший сын жил не с отцом, а в принадлежавшем ему селении Варсин (приезжая время от времени проводить Ходжа Ахрара) из-за вражды между братьями. От посторонних эти семейные неурядицы скрывались; в «Рашахат» описывается, как торжественно встретил отец старшего сына в его очередной приезд: он облачился в парадную одежду и вышел ему навстречу²². Свидетелем этой встречи был сам автор «Рашахат».

Неясно, чьими потомками были ходжи, проживавшие в селении Ходжа-Ахрар в начале XX в. Вернулся ли сюда после смерти отца Мухаммад-Абдаллах со своей семьей, смешалось ли его потомство с потомством его брата или вся группа «ходжа-ахрарских» ходжей была потомками одного Мухаммад-Ияхьи? В записанной мной полной родословной Ходжа Мухаммад-Даврона (род. ок. 1857), доведенной до Ходжа Ахрара, предшествовавшие ему поколения предков были представлены Мухаммад-Ияхйей и его сыном Мухаммад-Баки. Других подобных генеалогий в моем распоряжении не имеется.

Причисляя себя к «священному» сословию ходжей, мои информаторы хорошо представляли себе значение этого звания: по их словам, ходжа происходит из рода одного из четырех первых халифов (Абу Бакра, Омара, Османа и Али), которые мусульманами почитаются как святые. Когда-то в семьях ходжей, особенно родовитых и знатных, имелись письменные родословные — шаджара, но они были давно утеряны. Имена предков Ходжа Мухаммад-Даврона были выписаны им в большую переплетенную тетрадь, и он смог по этой записи их перечислить. Его генеалогия имела следующий вид: Мухаммад-Даврон-ходжа (мой информатор) — Тура-хон-ходжа — Абул-файз-ходжа — Эшони — Мухаммад-Юсуф-ходжа — Мухаммад-Инаятallah-ходжа — Шахабаддин-ходжа — Мухаммад-Баки-ходжа — Мухаммад-Ияхйа — Хазрати Ходжа Ахрар. Родословной Ходжа Ахрара по поколениям мой информатор не знал, но ему было известно, что предки Ходжа Ахрара восходят к трем халифам: со стороны отца к Абу Бакру, со стороны матери — к Али и Омару. Поскольку учитывалось про-

исхождение как по отцовской, так и по материнской линии, во многих семьях родоначальниками оказывались несколько халифов сразу. Так, Ходжа Тура-хона (род. ок. 1863) называли самым родовитым и сообщили, что он, будучи последним потомком Ходжа Ахрара по прямой нисходящей линии и, может быть, являясь даже последним преемником ишанства, вел свой род, как и Ходжа Ахрар, со стороны отца от Абу Бакра (от которого его отделяло, по его словам, 19 поколений), а со стороны матери — от Омара (14 поколений) и Али (24 поколения).

К сожалению, полной родословной этого Ходжи записать не удалось. В большинстве же семей знали имена только нескольких ближайших предков и имена родоначальников. Например, в хорошо знакомой мне семье Ходжа Субхан-хона (род. ок. 1877) мне смогли назвать только имя отца — Мухаммад-хон (род. ок. 1840), деда — Маъруф-хон (род. ок. 1770) и прадеда — Махмуд-хон (род. ок. 1740). Предыдущих предков не знали, так как этим не интересовались («мы не спрашивали»). Но первых своих родоначальников в этой семье называли уверенно: по линии отца — от халифа Омара, по линии матери — от Османа²³.

В каждой семье хранились предания о первом предке. Так, в семье Субхан-хона, которая по отцовской линии происходила якобы от Омара, мне рассказали такую легенду. Омар с утра до обеда занимался своими царскими делами, а после полудня, несмотря на царское звание, делал кирпичи, не желая жить на нетрудовые доходы. Поэтому Омар считался патроном кирпичников. Как-то во время этой работы его сильно припекло солнце. Он попросил солнце жечь не так сильно, в ту же минуту «лицо» солнца повернулось в сторону неба, а «спина» — к земле. Поэтому и теперь солнце не слишком палит, его жар можно выдерживать.

Были распространены легенды и о Ходжа Ахраре. Помимо тех, которые имели книжное происхождение и были пересказом (с большими преувеличениями) сведений, почерпнутых из письменных источников (главным образом из «Рашахат»), ходили и чисто фольклорные рассказы. В них Ходжа Ахрар рисуется выходцем из бедняков. Он якобы рассказывал о себе, что до 30 лет не имел теплой одежды и все его богатство пошло от занятия земледелием вместе с другим бедняком. У них был один-единственный вол на двоих. Когда Ходжа стал богачом, он долго не хотел принимать посылаемого богом богатства, однако не мог противиться божьей воле и только просил, чтобы если уж ему посылается богатство, то пусть не посылается жадность. Став очень богатым, Ходжа Ахрар, подковывая своих лошадей золотыми подковами, прибывал их деревянными гвоздями, чтобы они поскорее спадали и их могли подбирать прохожие. В фольклорных рассказах Ходжа Ахрар ни у кого ничего не брал. Если уж нельзя было отказаться, он

тратил полученное на какое-нибудь общепольное дело, например постройку моста.

Интересна сама тенденция искажения исторической действительности этими легендами, созданными для возвеличения Ходжа Ахрара. Черты, которыми его наделяли, выражали некий этический идеал, видимо живший в сознании средневекового человека из народа.

История сложения и умножения хозяйства Ходжа Ахрара, отраженная в документах, рисует его как энергичного скупщика земель и другой доходной недвижимости, который, действуя весьма целенаправленно и расчетливо, постепенно собирал в своих руках огромное богатство и распоряжался им с большой дальновидностью. Значительную часть земель он обратил в вакф, обезопасив их таким образом от расхищения, распродажи и дробления. Он оставил за собой полную свободу действий и оговорил право вносить любые изменения в условия вакфа, а также обеспечил «на вечные времена» посредством завещания, содержащегося в условиях вакфа, немалые доходы своим потомкам. Огромны были доходы его первых потомков. Одному Мухаммад-Йахйе досталось особенно большое богатство. После Мухаммад-Йахьи те же доходы стал получать его сын Мухаммад-Баки, а потом внук Мухаммад-Йахйа. Со временем род их сильно размножился, доходы стали делиться между большим числом наследников, и, конечно, на долю каждого приходилось все меньшая часть, хотя общая сумма поборов с крестьян не уменьшилась.

Численность потомков Ходжа Ахрара, проживавших в конце XIX — начале XX в. в селении его имени, статистическими материалами не устанавливается: при проведении переписей населения ходжи не выделялись. По устным сообщениям, полученным в 30—40-х годах, «раньше» ходжей обоего пола и разного возраста (начиная со дня рождения) насчитывалось свыше 440. Так как по переписи 1920 г. в селении Ходжа-Ахрар насчитывалось 112 ходжей, можно полагать, что потомки Ходжа Ахрара составляли здесь около 25% ²⁴.

Ходжи считали себя благородным, священным сословием. Простой народ относился к ним, по крайней мере внешне, с почтением: обращаясь к ходжам-мужчинам, их называли «тура» (господин), а к ходжам-женщинам — «пошшо-оим» (ца-рица).

Ходжи в прошлом не причисляли себя к тому народу, среди которого жили много веков, хотя и не отличались от него ни своим внешним обликом, ни языком, ни культурой. Мне приходилось от них слышать, что они скорее всего арабы, как и их первые предки. Конечно, связь их с арабским этносом чисто мифическая. Однако нельзя не учитывать, что в родах ходжей довольно строго соблюдался запрет вступать в брак с посторонними. Правда, этот запрет был безусловен лишь в отношении женщин. Для мужчин же обязательна была женить-

ба на девушках-ходжах только при первом браке, при последующих браках ходжи могли брать в жены и посторонних. Однако это случилось редко, так как в Самарканде, как и во многих других местах, семьи, как правило, были моногамными и вторую жену брали обычно только в случае бездетности первой. Дети от браков с посторонними мужчинами и женщинами считались ходжами, но «чистокровные» ходжи не забывали их «низкого» происхождения и не считали их равней себе.

К вопросу о своем происхождении «ходжа-ахрарские» ходжи относились очень ревниво. Говорили, что не все, называвшие себя ходжа, имели на это право. Если оказывалась в том нужда, требовали письменных доказательств (в виде шаджара) или хотя бы устных: правильного с их точки зрения перечисления имен предков, знания легенд о первых халифах-предках. Когда зашла речь о человеке, претендующем на происхождение от Мухаммад-Ханафия, который считался сыном Али от другой жены (не Фатимы), Ходжа Тура-хон сказал: «Ну-ка, пусть предстанет передо мной, доложит». Видимо, таких доказательств требовали и при поисках подходящей партии для молодого человека или девушки, если в своей среде кандидатуры не находилось (прежде всего искали среди ближайших родственников, так как традиция родственных браков у населения районов древнего орошаемого земледелия была широко распространена ²⁵).

Особенно не хватало невест, так как до Октябрьской революции число мужчин всегда превышало число женщин. Если не было пары среди ходжей своего рода, искали в других родах ходжей, причем строго учитывали происхождение и поэтому в большей или меньшей степени знали генеалогию друг друга ²⁶. Запрет для женщин браков с посторонними укреплялся тем, что звание «ходжа» передавалось не только по мужской, но и по женской линии вместе со всеми вытекающими отсюда моральными и материальными привилегиями. Об этом запрете хорошо знало все окружающее население. Когда в годы Великой Отечественной войны одна девушка-ходжа вышла замуж за своего товарища по работе, учителя школы, к ходжам не принадлежавшего, об этом говорил весь город как о необыкновенном происшествии.

Однако этот факт не был единственным. Имелось предание, что «во времена Ботурхана» (эмира Насраллаха, правившего в 1840—1860 гг.) один «ходжа-ахрарский» ходжа выдал свою дочь за самаркандского казикалана, по происхождению таджика-горца, родом с верховьев Зеравшана, из селения Ери. Казикалана «постигло наказание»: у него отнялись ноги, и он был известен под прозвищем «Козийи шал» (парализованный ходжа). Вторым его преступлением предание считает подделку вакфных документов, которые, воспользовавшись отъездом отца, выкрала жена казикалана. Вырезав из них одно и вписав другое, он перевел земли на себя («сделал их своим мил-

ком»), а чтобы никто не мог оспорить его прав на милковую собственность, он тайно закопал в нескольких местах угли и потом доказывал свое право на землю тем, что «у него есть знаки». После смерти казикалана эти земли достались его сыну Алау-хону от жены-ходжи (дети казия от других жен на это имущество прав не имели). Наследство не принесло благоденствия потомству казия: сын Алау-хон оказался развратником и промотал доставшееся ему богатство. Ходжи отомстили казию за незаконное присвоение их родового имущества, так же как и за противную обычаям женитьбу на девушке-ходже, не допустив похоронить его, согласно его завещанию, на ходжа-ахрарском кладбище (он был похоронен за его пределами, у проезжей дороги).

В конце XIX — начале XX в. большинство потомков Ходжа Ахрара вело трудовую жизнь, занимаясь преимущественно земледелием. Насколько можно было судить по непосредственным наблюдениям, семьи рядовых ходжей жили не более обеспеченно, чем другие крестьяне среднего достатка. В одной хорошо знакомой мне семье ходжей один брат еще подростком, а потом юношей работал в чужом хозяйстве, где его обязанностями были уход за скотом и разная домашняя работа, второй же брат нанимался на какие-то земляные работы. Во всех домах, которые мне довелось посетить, убранство было самое скромное.

До начала XX в. наряду с доходами от своих прямых занятий семьи ходжей имели и нетрудовые доходы. Они ежегодно получали ушр, или дахйак, который делился между всеми ходжами (причем новорожденный имел те же права, что и взрослые) из расчета по две доли на каждого мужчину и по одной доле на каждую женщину.

Все мои информаторы, даже из числа рядовых неграмотных ходжей, хорошо представляли себе источник этих доходов, хотя уже много лет его не имели. По словам Ходжа Субханхона, поступления в свое время шли с их вакфных земель, которые были очень обширны. Дехкане, возделывавшие их, давали ходжам десятину («если получают сто манов пшеницы, десять манов отдавали ходжам»).

Термином «ушр», по мнению большинства историков, назывался государственный налог размером в $\frac{1}{10}$ урожая. В данном случае десятая часть урожая шла не государству, а коллективному феодальному собственнику в лице потомков Ходжа Ахрара. По классификации Е. А. Давидович, это был милк третьей категории (критерий категории — относительные размеры фиксированной части ренты феодала и ренты-налога государства), с которого $\frac{1}{10}$ урожая получал феодал, а $\frac{2}{10}$ — государство²⁷.

Опубликованные О. Д. Чехович документы Ходжа Ахрара позволяют представить себе, каким способом получали ходжи ушр в средние века. В вакфной грамоте 1489 г. говорится, что

из полученной от крестьян доли урожая следует выплачивать, во-первых, «вознаграждение сборщикам доходов с вакфа и переписчикам зерна», а во-вторых, — «неизбежные подати в пользу правительства»²⁸. Следовательно, все отношения с крестьянами осуществлялись не государственными чиновниками, а ходжами через людей, нанятых мутаваллием, и государство причитающуюся ему долю урожая получало из рук ходжей. Надо полагать, что этот способ применялся и в последующем, пока не изменились исторические условия, т. е. по крайней мере до присоединения Средней Азии к России.

Одно время считалось, что размер феодальной ренты с разных категорий земли (по праву собственности) был различным. Как доказала Е. А. Давидович, размер феодальной ренты, т. е. норма эксплуатации крестьян, была одинаковой на землях всех трех категорий (по праву собственности) и состояла из двух частей: фиксированной (асл) доли урожая зерновых и «прочих» поборов в натуральной, денежной и отработочной форме. Фиксированная часть на поливных землях равнялась $\frac{3}{10}$ урожая зерновых, если, предупреждает Е. А. Давидович, не считать злоупотреблений²⁹. Последние же, как известно, были не исключением, а правилом и нанесли крестьянскому хозяйству большой ущерб. Сборщики налогов, направляемые ходжами на свои вакфные владения, вероятно, тоже не пропускали возможности получить лишнее, но все же их должен был сдерживать суеверный страх перед «нападением» со стороны духов умерших ишанов и самого Ходжа Ахрара, гнев которых представлялся вполне реальной опасностью³⁰. Может быть, это несколько облегчало положение крестьян, сидевших на вакфных землях, по сравнению с положением тех, кто оказывался на государственных (амлаковых), попадая полностью во власть эмирских чиновников.

Ходжа Ахрар, обращая свои земли в вакф, значительную часть доходов предназначал своим потомкам по мужской линии «из поколения в поколение, из века в век»³¹, оговорив также, что мутаваллии будут из потомков по мужской линии, «а потомки по женской линии не будут»³². Преимущество мужских потомков оговорено и в вакфе мавзолею на могиле Ходжа Ахрара³³. Хотя этот документ датирован 1546 г., т. е. со времени смерти Ходжа Ахрара прошло почти столетие, нет сомнений, что текст грамоты составлен еще при его жизни и по его указанию: в нем находим характерную для всех его прижизненных документов оговорку относительно права внесения в условия вакфа любых изменений — это право Ходжа Ахрар оставлял только за собой, отказывая в нем своим потомкам³⁴. Тем не менее в какой-то пока неизвестный момент порядок раздела ушра с вакфов изменился: определенную долю (равную половине мужской) стали получать и женщины.

Основанием для пересмотра прежнего порядка, вероятно, послужила следующая оговорка в грамоте 1489 г.: если бого-

угодное заведение, которому завещан вакф, разрушится и исчезнет, «доходы вакфа пусть будут поделены между наследниками таким способом, который пользуется предпочтением при разделе наследства»³⁵. «Пользующийся предпочтением» способ раздела наследства — это предписание шариата, признававшего наследственное право всех детей умершего, причем дочь должна была получать половину доли сына. Именно этот принцип теперь был положен в основу распределения доходов. Изменение первоначальных указаний, очевидно, было произведено в связи с разрушением обители дервишей и мавзолея, возможность чего была предусмотрена Ходжа Ахраром. Когда это случилось, неизвестно.

Можно предполагать, что новшество вошло в жизнь не без сопротивления поборников старого порядка и тех, кому нововведение было невыгодно в связи с преобладанием в составе семей мужчин: доли ушра стали более мелкими, так как доход приходилось делить на большее число «пайщиков». Но верх одержали сторонники новой системы раздела доходов, и в конце XIX—начале XX в. она была общепризнанной: мои информаторы даже и не подозревали, что когда-то было иначе.

Существовала установившаяся, вероятно, еще в средние века практика «продажи» (сдачи на откуп³⁶) своей доли ушра: в начале XX в. за каждые 100 тенег из ушра откупщик давал наличными 80 тенег. Такие сделки оформлял мутаваллий, который выдавал соответствующий документ (санад), скрепляя его своей подписью. Как говорили информаторы, «Николай» брал с этих сделок «процент» («Некалай гарди хазина гуфта пирасон мегирифт»).

Из ушра ходжи получали не только денежные доли, но и питание. У них была своя пекарня, которая обеспечивалась мукой и топливом за счет ушра и в которой ежедневно выпекались лепешки: их раздавали ходжам из того же расчета, что и деньги, т. е. по две лепешки на каждого мужчину, по одной — на каждую женщину. Раз в неделю, вечером под пятницу, на помин души Ходжа Ахрара читался Коран и варилось горячее жертвенное кушанье (худои), которое раздавали всем желающим. Работу пекарни (вероятно, и приготовление пищи) обеспечивал специальный человек, нанятый и, конечно, оплачиваемый тоже за счет ушра. По сообщению рисовальщицы Урун-ой Умурбаевой (жительницы Самарканда, родившейся в 1860 г.), ее старший брат «был у ходжа-ахрарских ходжей девонбеги». Видимо, он нанимал пекарей и ведал расходом продуктов.

Реализация ушра (сбор зерна, других доходов, их распределение) находилась в руках мутаваллия. После смерти Ходжа Ахрара мутаваллиями были его сыновья, впоследствии — его более отдаленные мужские потомки. Должность мутаваллия, как известно, была выгодной и приносила законный (согласно завещанию учредителя вакфа) и, возможно, незаконный доход

(злоупотребления мутаваллиев были общеизвестным фактом). Ходжи сообщили мне, что в конце XIX в. были одновременно два мутаваллии, которые ведали делами ушра совместно. Причина и продолжительность такой практики неизвестны. Может быть, каждый из них представлял собой потомков одного из сыновей Ходжа Ахрара?

С какого-то времени ходжи перестали получать ушр с крестьян сами. В конце XIX в. чиновники русской администрации, собрав подати с населения, отделяли ходжам их долю уже не натурой, а деньгами.

Поступление ушра, по сообщениям, прекратилось «во время японской войны». Отмену его мои информаторы связывали с проверкой вакфных документов (проведенной при участии В. Л. Вяткина, имя которого ходжи хорошо знали). Как известно, во время проверки обнаружилось много подложных документов и вскрылись злоупотребления со стороны некоторых мутаваллиев. По мнению моих собеседников, тогда выявился и подлог, совершенный при Насраллахе самаркандским казикаланом, что и послужило якобы поводом для аннулирования права ходжей на ушр. Исчезла пекарня ходжей, прекратились приготовление и раздача жертвенного кушанья и заупокойные поминания. Мутаваллии существовали и после отмены ушра, но они занимались лишь организацией ухода за мечетью, медресе и могилой Ходжа Ахрара. Последним таким мутаваллием был Эшон Байон-хон.

Естественно, ходжи считали отмену ушра нарушением своего «священного» права, и мне приходилось слышать от них, что именно за это незаконное действие царское правительство получило «возмездие свыше»: поражение в русско-японской войне и свержение царской власти во время революции 1917 г.

Отмена ушра «ходжа-ахрарских» ходжей была явлением закономерным; проверка вакфных документов могла послужить толчком, но истинные причины, конечно, лежали глубже. Это мероприятие русской администрации следует рассматривать как одно из последних звеньев налоговой и аграрной политики, которая должна была привести к ликвидации феодального землевладения и феодальных привилегий. Эту политику начали осуществлять сразу после присоединения Средней Азии к России, и она приобрела значение закона после введения положения 1886 г. «Ходжа-ахрарским» ходжам в течение еще почти 20 лет после этого удавалось избегать конфискации своих феодальных владений, возможно, по причине полного слияния с крестьянской массой. Однако остается фактом сохранение ими ушра до середины первого десятилетия XX в. Подобные факты в научной литературе не отмечены.

Так пришел конец действию завещания Ходжа Ахрара, который обеспечил своим потомкам постоянный доход, регулярно поступавший им в течение почти полутысячелетия. Хотя каждому из этого сильно разросшегося рода в конце XIX —

начале XX в. доставалось понемногу, но с крестьян отчисления в их пользу вплоть до отмены ушра производились той самой мерой, которая взималась с них еще при Ходжа Ахраре.

¹ Самаркандские документы XV—XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле, критич. текст, пер., введ., примеч. и указатели О. Д. Чехович. М., 1974 (ППВ. 31).

² О термине «махалла» см. О. А. Сухарева. О терминологии, связанной с исторической топографией городов Средней Азии (ку, махалла, гузар).— НАА. 1965, № 6, с. 102—104. В Самарканде и Северном Таджикистане этим термином (обычно во множественном числе — «махаллот») обозначались пригородные селения, где горожане имели летние усадьбы и жили с весны до осени.

³ См. В. Л. Вяткин. Материалы к исторической географии Самаркандского вилайета.— Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 7. Самарканд, 1902, с. 21; Самаркандские документы..., с. 388 (примеч. 62).

⁴ Самаркандские документы..., с. 107—235 (вакф-наме 1489 г.).

⁵ [Н. И.] Веселовский. Памятник Ходжи Ахрара в Самарканде.— Восточные заметки. Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей Факультета восточных языков Имп. С.-Петербургского университета. СПб., 1895, с. 321—335.

⁶ Самаркандские документы..., с. 316—372 (вакф-наме, 1546 г.).

⁷ Там же, с. 388, примеч. 62.

⁸ Абу Тахир Ходжа. «Самария», описание древностей и мусульманских святынь Самарканда. Пер. В. Л. Вяткина.— Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 6. 1899, с. 173. Медресе, построенное самим Ходжа Ахраром, теперь не существующее, находилось в Самарканде, недалеко от южных, Сузангаранских ворот (Самаркандские документы..., с. 265 и сл.).

⁹ Самаркандские документы..., с. 175.

¹⁰ Там же, с. 400, примеч. 199.

¹¹ Факр ад-дин Али б. Хусайн Ваиз ал-Кашифи. Рашахат айн ал-хайат. Окончено в 1504 г. Литография. Таш., 1911 (далее — Рашахат).

¹² П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., 1954, с. 56, 67.

¹³ О. А. Сухарева. Бухара XIX — начала XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966, с. 306.

¹⁴ Самаркандские документы..., с. 234.

¹⁵ Там же, с. 300—301.

¹⁶ Там же, с. 303—310.

¹⁷ Там же, с. 400, примеч. 194.

¹⁸ История Узбекской ССР. Т. 1. Таш., 1967, с. 512.

¹⁹ Самаркандские документы..., с. 400, примеч. 194.

²⁰ Рашахат, с. 340.

²¹ Самаркандские документы..., с. 305.

²² Рашахат, с. 340.

²³ Среди ходжей были распространены чисто легендарные сведения о первых халифах. Они считали, что все халифы — родственники друг другу и родственники пророка Мухаммада. По рассказу Ходжа Тура-хона, все четыре халифа и Мухаммад имели общего предка, которого звали Марад. У Марада было трое сыновей: одного из них звали Касси, от него и произошел Абу Бакр, предок Ходжа Тура-хона. Для последнего Марад был прадедом в пятом поколении. Имен двух других сыновей Марада Ходжа Тура-хон не знал; было, видимо, в обычае передавать родословную преимущественно по отцовской линии. Вопреки исторической действительности (как она предстает в европейской науке) Ходжа Тура-хон считал Омара двоюродным братом Мухаммада (амакбача). На самом деле, как известно, двоюродным братом Мухаммада был Али. Ходжа Мухаммад-Даврон о халифе Османе сначала сказал, что тот «из другой группы» (джамееш дигар), но потом припомнил предание, что и Осман был в родстве с Мухаммадом. В его рассказе родословная Осма-

на предстала в следующем виде: Осман — Аффан — Абульяс — Уммиа — Абулшамс — Абулманаф. Мать последнего была якобы сестрой-близнецом Мухаммада; пятый дед Османа был четвертым дедом Мухаммада. О происхождении первых халифов см. И. П. Петрушевский. Ислам в Иране. Л., 1966, с. 18—26.

²⁴ Материалы Всероссийских переписей 1920 года. Перепись населения в Туркестанской республике. Ч. 1. Поселенные итоги. Вып. 5. Поселенные итоги Самаркандской области. Таш., 1924, с. 67.

²⁵ О. А. Сухарева. Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии.— Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978, с. 118—132.

²⁶ «Ходжа-ахрарские» ходжи, например, сообщили некоторые сведения о двух «святых», захороненных в двух известных самаркандских мазарах — Ходжа Абди бирун и Ходжа Абди дарун (о местонахождении этих мазаров и значении их названий см. О. А. Сухарева. Оборонительные стены Самарканда.— Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979, с. 92—93). Считалось, что оба они происходят из рода халифа Османа, второй был внуком первого. Ходжа Абди бирун, по преданию, пришел в Самарканд в VII в. Ходжа Абди дарун оставался всю жизнь в безбрачии, и потому у него не было потомства. Шейхи, которые обосновались при его мазаре, были не ходжами, они происходили «от подметальщиков» (джорубкаш), с ними ходжи не роднились. По другим сведениям (сообщение Ходжа Тура-хона), проживавшая в Самарканде группа ходжей Гули сурх — «ходжей красного цвета» (по выражению информатора, «Гулисурхийон») — вела происхождение от основателя известного ташкентского мазара Занги-ата, от которого якобы происходят все ходжи Гули сурх, что сомнительно (о мазаре Занги-ата см. В. А. Шишкин. Мазары в Занги-ата.— В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927, с. 165—166). Что касается родословной ходжей Гули сурх, то она может быть верной только для одной их группы с ее ответвлениями. Ходжи Гули сурх имелись во многих местах, группируясь у тех мазаров, где совершались обрядовые праздники цветов (эти мазары образовались в местах древних культов). Мазары мусульманских святых (их могилы) оказались в этих местах более или менее случайно, но именно из-за праздников как мазары (могилы предков ходжей), так и сами ходжи получили название Гули сурх.

²⁷ Е. А. Давидович. Феодалный земельный милк в Средней Азии XV—XVIII вв. Сущность и трансформация.— Формы феодалной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. Бартольдовские чтения 1975. М., 1979, с. 41.

²⁸ Самаркандские документы..., с. 233.

²⁹ Е. А. Давидович. Материалы для характеристики экономики и социальных отношений в Средней Азии XVI в.— «Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР». 1961, вып. 1 (24), с. 30—31; она же. Феодалный земельный милк..., с. 40 и сл.

³⁰ Конкретный пример такого рода см. О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Таш., 1960, с. 64.

³¹ Самаркандские документы..., с. 233.

³² Там же, с. 296.

³³ Там же, с. 316—371.

³⁴ Там же, с. 371.

³⁵ Там же, с. 233.

³⁶ Об откупщиках см. О. А. Сухарева. Бухара XIX — начала XX в. ...

Н. Н. Туманович

БАРНАБАДСКИЕ ХОДЖИ И ПРАВИТЕЛИ ГОРОДА ГЕРАТА

При исследовании вопроса о роли духовенства в социальной стратификации общества весьма полезными могут быть «Памятные записки» Мухаммада Ризы Барнабади, составленные в Герате в начале XIX в., но в силу специфики жанра обращенные в более раннее время: XV—XVIII вв. Правда, материалы к заданной теме не лежат на поверхности, но их можно извлечь при сопоставлении сведений иного плана, воссоздать интересующую нас картину по косвенным данным, причем есть возможность представить развитие взаимоотношений духовных землевладельцев Барнабади с гератскими властями. Материалы, содержащиеся в труде Мухаммада Ризы, позволяют проследить трансформацию общественного положения барнабадских владетелей на протяжении четырех столетий и наметить четыре ее этапа.

Предок нашего автора, Сирадж ад-дин Али, в самом начале XV в., во времена правления Шахруха (1405—1447), как известно, весьма благоволившего к духовенству, переехал из Мекки в обитель Вахид ад-дина, преемника знаменитого Зайн ад-дина Тайабади, одного из наставников Тимура. Обитель находилась, по-видимому, на месте будущего Барнабада, близ разрушенного в 1381 г. Тимуром Фушенджа. На первом этапе переселенцы обживали новые места, пользуясь покровительством верховного правителя. Преемники Шахруха поощряли занятие земледелием, освоение новых площадей, развитие ирригации. Мухаммад Риза упоминает о том, что в родовом архиве барнабадцев хранились грамоты Тимуридов Абу Са'ида (1458—1469)¹ и Султан-Хусайна Байкары (1469—1506) на имя владельцев этого поместья². Грамоты закрепляли за барнабадцами земли, получили они и ряд налоговых привилегий.

Хорасанское государство Тимуридов пало под ударами Шейбани-хана, но его владычество в Герате продолжалось недолго — всего три года. В результате похода шаха Исмаила I Герат с 1510 г. был формально включен в состав вновь образованного государства Сефевидов, столицей которого был объявлен Табриз, затем Казвин и, наконец, Исфахан. Что касается

Герата, то из столицы он превратился в резиденцию наследника престола. Фактическая власть здесь находилась в руках эмира — воспитателя малолетнего наследника, хотя указы и распоряжения подписывались именем царевича. Во внутренних делах гератский наместник был практически независим, но в случаях нападений извне был вынужден обращаться за помощью к верховному правителю, так как не располагал значительными военными силами. Используя недостаточно устойчивое положение гератских наместников, среднеазиатские Шейбаниды в течение всего XVI в. оспаривали у Сефевидов власть над этим городом и провинцией в целом. С этой целью они предприняли более десятка походов.

Угроза извне побуждала гератские власти искать опору в среде местной знати. На примере владельцев Барнабада видно, как росли поместья местных землевладельцев, в том числе духовных. В записках Мухаммада Ризы сказано, что при гробнице покровителя рода Вахид ад-дина был создан вакф, который, постепенно расширялся. Разрастались и земельные угодья. Барнабад за два века (XVI—XVII) превратился в центр многоотраслевого хозяйства, а владельцы поместья — в опору гератских властей. Особенно четко прослеживается коренное изменение положения барнабадцев на этом, втором этапе при изучении текста приводимых на страницах «Памятных записок» грамот сефевидских шахов Мухаммада Худабанде (1578—1587), Сефи I (1629—1642) и Сулаймана (1666—1694)³.

Третий этап приходится почти на весь XVIII век. События политической и экономической жизни этого периода во многом предопределили дальнейший ход исторических процессов на территории Афганистана. Достаточно напомнить, что в начале этого столетия в Герате произошло восстание абдали; в 30—40-х годах город со всей провинцией был включен в состав необъятной империи Надир-шаха; в 50—80-х годах он сделался резиденцией наследников афганского престола из вновь основанной династии Дуррани. В области экономики этот же период ознаменовался заметным сдвигом в развитии товарно-денежных отношений. Изменения коснулись положения феодальной знати, связанной с землевладением. В частности, именно в это время происходит постепенное превращение барнабадцев из духовных феодалов в государственных чиновников. Владельцы Барнабада «врастают» в государственный аппарат. Среди них теперь есть и везир важной в хозяйственном отношении области Бадгис, и везир земель халисе, и градоправитель. Грамоты, приведенные в «Памятных записках», указывают на то, что исполнение государственной службы представителями рода барнабадцев приносит им все большие материальные блага и все больший вес в обществе.

Последний, четвертый этап на основании труда Мухаммада Ризы может быть датирован рубежом XVIII—XIX вв., точнее 90-ми годами XVIII — 20-ми годами XIX в. Это время оже-

сточенных междоусобиц многочисленных сыновей Тимур-шаха Дуррани (1773—1793). Барнабадцам, как и многим другим состоятельным семьям, связанным с землевладением, этот период принес полное разорение в результате бесчисленных поборов на военные нужды. Правительственные круги на этом этапе стремились найти опору среди знати кочевых племен, отодвинув землевладельцев на задний план и рассматривая их главным образом как источник получения податей и налогов.

Показательно, что Мухаммад Риза называет первые поколения своих барнабадских предков ходжами, тогда как последних — мирзами. Это, конечно, не случайно. «Ходжа» — термин многозначный, и смысл его несколько менялся в зависимости от времени и места. Так, «ходжа» в Османской империи — это класс городской бюрократии, в современной Турции — профессиональное духовенство, хотя этот термин используется также и для обозначения учителей как сословия; в Египте — это вежливая форма обращения к купцам, главным образом немусульманам; в Индии — это исмаилиты, следующие доктрине Ага-хана. Судя по тексту «Памятных записок», в Герате в XV—XVII вв. «ходжа» — представитель духовного сословия, а то и «господин» при обращении к богатому образованному человеку.

По роду своих занятий барнабадские владельцы остались в памяти потомков кто поэтом, кто каллиграфом, кто государственным деятелем, а кто и просто рачительным хозяином имения. Но определяющим фактором их общественного положения была принадлежность к роду, возводящему свое происхождение к лицу духовного звания — настоятелю, попечителю при гробнице «святого». Это обстоятельство диктовало необходимость поддержания авторитета рода. Каждый его представитель должен был видеть смысл своей жизни в том, чтобы на своем примере учить других. Поэтому уже первые поколения барнабадцев выработали определенные жизненные принципы. Со временем реальные условия жизни вступали во все большие противоречия с этими заповедями, которые в XVIII в., например, оставались не более как декларациями, иногда — ширмой вполне светского образа жизни; весьма вероятно, далеко не все придерживались похвального поведения в быту. Для нас в свете рассматриваемого вопроса, несомненно, интересен традиционный образ мыслей и действий барнабадцев, т. е. такой, каким его представлял Мухаммад Риза, создававший свою кровную связь с духовенством.

Так, он настойчиво подчеркивает, что многие его предки вели замкнутую жизнь. Подобный уклад был естествен в XV в. для родоначальников, осевших в пустынной местности, в обители подвижника. Но отрешенность мирзы Махмуда (1620—1676), мирзы Аршада (рубеж XVII—XVIII вв.), Мухаммада Бакира (ум. 1768) была чем далее, тем более нарочитой, искусственной. Соблюдение этой традиции в более позднее вре-

мя подчас было вообще показным. Специальным актом, например, объявил о своем уходе «от мира» Абу Талиб, хотя прожил после этого еще семь лет. Говоря о родственниках, живших в конце XVIII в., Мухаммад Риза не без гордости пишет, что они по 50 лет не выходили за порог своего дома⁴.

Многочисленные замечания нашего автора по поводу отшельничества (гуша-нишини) предков, его слова о том, что они считали государственную службу «противоречащей наследственному образу жизни», не согласуются с его рассказами о барнабадцах-везирах, градоправителях, столоначальниках. Понимая это, Мухаммад Риза пытается, надо сказать довольно неуклюже, как-то устранить явное противоречие такими объяснениями: «Почитая исполнение государственной службы противным образом жизни предков и старших в роде своем... Абу-л-Фатх... помимо дней, когда он поневоле был вынужден заниматься упомянутыми хлопотами и делами, не ступил со стези предков, не согрешил [поступлением] на государственную службу, не покинул родину, не оставил могилы и дома предков»⁵. Между тем «хлопоты и дела», за которые якобы поневоле принялся Абу-л-Фатх, — это было исполнение должности везира обширной области Бадгис, что давало большие доходы; исполнял он ее ни мало ни много лет десять и принял ее из рук Надир-шаха, который людьми его круга должен был восприниматься как «притеснитель». Мало того, он и умер во время похода Надир-шаха, находясь при его ставке под Балхом. Так что говорить о том, будто Абу-л-Фатх не покидал родного крова, — значит по меньшей мере закрывать глаза на очевидные факты.

Противоречие между общими рассуждениями и конкретными действиями барнабадцев усугубляется, например, в результате следующих слов отца автора, приведенных на страницах «Памятных записок»: «Увы мне, что ради участия в суетных делах я ступил со стези и отошел от жизненных принципов предков»⁶. Так за несколько дней до кончины он подытоживал свой жизненный путь, хотя и занимал одну из высших должностей в Герате — начальника канцелярии правителя.

Немало страниц «Памятных записок» отведено на то, чтобы дать читателю представление о крайней набожности, религиозном рвении барнабадцев, перечислить их «богоугодные дела». В сочинении поименованы и те, кто в молитвах коротал свои дни, и те, кто в объемистых касыдах и изощренной прозе славословил Аллаха, Мухаммада и мусульманских святых (касыды во славу Мухаммада, принадлежащие перу Мухаммада Аршада и Абу Талиба Барнабади, содержат по 80 и 73 бейта соответственно)⁷.

Среди так называемых богоугодных дел особое внимание автор обращает на освоение земельных площадей и организацию водоснабжения. Последнее вполне естественно, ибо жизнь в тех краях, по свидетельству путешественников, вообще не-

возможна без ирригации. На даты проведения каналов, сооружения водоемов, бассейнов, водохранилищ, возведения хозяйственных и жилых построек, разбивки садов, парков, освоения пустошей были сочинены хронограммы для закрепления в памяти потомков важных вех. Забота о сохранении в веках дел, которыми гордились в роду, указывает на то, что им придавалось особое значение: такая деятельность была направлена не только на удовлетворение потребностей в жилье и пище, ей придавался и иной смысл — труд на благо общества. Таким образом, она приобретала социальное звучание.

Тесным образом с религиозным ритуалом связаны такие дела барнабадцев, как возведение мечети, создание мазара Вахид ад-дина, благоустройство стоянки на пути к могиле отшельника (известного под прозвищем Пир-и сабз-пуш), пожертвование в вакф земель на содержание гробниц покровителя рода и родственников в Барнабаде и Мешхеде. Во имя «спасения душ» барнабадцы совершали хадж в Мекку, освобождали пленных, а Мухаммад Аршад, славившийся великолепным почерком, будучи уже немощным старцем с кровотокающими глазами, переписал в восьмой раз Коран. Стараясь отметить смирение и покаяние своих родственников, Мухаммад Риза специально останавливается на описании таких деталей, как одежда своего отца из домотканой материи, отсутствие у него личного слуги и коня для торжественных выездов, его нежелание в обществе садиться на почетное место.

Барнабадцам была свойственна пассивная жизненная позиция. Назвать их страстотерпцами было бы преувеличением, но их система воззрений предполагала упование на помощь свыше, преодоление невзгод и немощи надеждой на лучшее будущее.

Характерны и эсхатологические представления в роду Барнабади. Мухаммад Риза несколько раз возвращается к утверждению, что земная жизнь — лишь подготовительный этап к загробной, что пребывание на сем свете не имеет значения и цены, а переход в иной мир, т. е. смерть, — сущее удовольствие для истинно верующего мусульманина⁸. Наиболее полно это положение раскрыто в следующих выражениях: «Для постигших самую суть творения и для ведающих моменты познания и прозрения не является скрытым или тайным, что вселенная — не место обитания и пребывания, не приют отдохновения и веселья, но обитель зол и бед, временный бивак, [разбитый] в назидание [человеку]. И доказательство тому стих Корана: „Всякий, кто на ней — исчезнет“ и еще: „всякая душа вкушает смерть“»⁹ Отсюда сделан вывод: земную жизнь нужно использовать для подготовки к загробной. Именно поэтому отец автора «Памятных записок» за двадцать лет до кончины приготавил себе саван, за семь — возвел для своего захоронения склеп, за два — поставил в приемной своего дома гроб¹⁰. Что касается психологической подготовки, то она пред-

полагала особенно сосредоточенное моление, а также приобретение знаний и совершенств, т. е. тренировку ума и усугубление душевной чуткости.

Важным звеном в цепи представлений барнабадцев, связанных с религией, является обостренное восприятие ими человеческого слова, особенно его графического обозначения. Во славу слова ими были написаны проникновенные строки. В «Памятных записках» есть сведения о философском осмыслении начертания букв «нун» и «каф». Первое воспринималось как итог рассуждений, умозаключений; второе — как стимул человеческой мысли. Отдельные пассажи рукописи продуманы с эстетической точки зрения; помимо смыслового выражения они были призваны наиболее ярко преподнести читателю красоту арабского языка, отчетливо проистекающую от чередования вертикальных и горизонтальных букв, округлых линий и росчерков. Очевидно, барнабадцы в известной мере усвоили учение последователей секты хуруфитов, придававших буквам мистические свойства. Согласно их пониманию, буквы, имевшие начертания, близкие к вертикалям, символизировали жизнь, к горизонталям — смерть.

На основании «Памятных записок» мы не можем сказать, какого религиозного направления ислама придерживались барнабадцы поначалу. Этого не знал или об этом не хотел сообщать читателям автор записок. Но вряд ли есть основания сомневаться в том, что родоначальник, приехавший в эти края из Мекки, был суннитом. Суннитом, видимо, был и его сын. Но внук родоначальника (его звали Мухаммад Тахир; 1509—1582), который жил в период первых походов на Герат Исмаил-шаха и наместничества его сыновей и внуков в этой провинции, надо полагать, уже с детства воспитывался как убежденный шиит. В тексте сочинения много свидетельств тому, что средние поколения рода были шиитами. Об этом говорят проклятия дому Омейядов и Язиду, скорбь по поводу гибели Хасана и Хусейна, паломничество членов рода к гробнице имама Ризы и многое другое. Отмеченные выше, пусть подчас показные, стремление к отшельничеству, смирение, религиозное рвение, самосовершенствование, представления о загробной жизни, трепетное отношение к письменному слову — все эти моменты в совокупности дают основание считать барнабадцев последователями суфийских учений. При этом следует принять во внимание, что: во-первых, в послегазалиевский период (XIII—XV вв.) суфизм перестал быть идеологией беднейших слоев населения, а был приспособлен для нужд господствующих классов; во-вторых, особенно широкое распространение суфизма на персоязычной почве имело место в Хорасане с центрами в Нишапуре, Мешхеде (очевидно, сюда же следует отнести и Герат); в-третьих, с XVI в., когда шиизм стал государственной религией, правящая династия Сефевидов покровительствовала суфизму.

Но единого суфизма, как отмечал еще в 40-е годы нашего века Е. Э. Бертельс, не было¹¹. Он вобрал в себя ряд течений, направлений, сект. Какого течения придерживались барнабадцы? Пытаясь найти ответ на этот вопрос, нужно прежде всего учесть, что проявлением уже упоминавшейся пассивной жизненной позиции барнабадцев было почитание всякого рода властей, сменявшихся в Герате на протяжении четырех столетий достаточно часто. Даже такой, казалось бы, сложный, болезненный процесс, как переход в шиизм с его крайними проявлениями антисуннизма, характерными для первых Сефевидов, у барнабадцев, по-видимому, не вызвал протеста, так как исходил от шаха и его окружения. Отсюда ясно, что предполагать принадлежность барнабадцев к какой-либо секте, где проповедовались бы воззрения, идущие вразрез с официальными догматами, нельзя. Речь может идти лишь о течениях ортодоксального шиизма с суфийской окраской.

Как известно, сефевидские власти особенно покровительствовали ордену хайдарийе. Традиция даже приписывает ее основание отцу Исмаила I — шейху Хайдару. Современный иранский исследователь Нур ад-дин Чахардихи высказывает мнение, что этот орден носил также название «хаксар» и что движение хаксаров имело широкий размах в Восточном Иране вплоть до начала XX в. Последнее косвенно подтверждается тем, что в Хорасане на рубеже XIX—XX вв. имели хождение многочисленные списки трактатов этого ордена. Восемь списков есть в хранилище ЛО ИВ АН, они были приобретены В. А. Жуковским и В. А. Ивановым во время их командировок в Иран. Места переписок — Шираз, Исфахан, Иезд, Бирдженд, Мешед.

Предварительное знакомство с трактатами выявляет ряд характерных параллелей с заповедями барнабадцев: например, простота жизненного уклада и аскетизм хаксаров, которые должны были соблюдать скромность в одежде, еде, быте, стремиться к отшельничеству, быть начитанными в житиях святых, обладать знанием Корана, пребывать в постоянных думах о дне воскресения, в ожидании божьей помощи. Обращает на себя внимание углубленная трактовка хаксарами букв написанного слова.

Трактаты ордена хаксаров были написаны для дервишей, так сказать профессионалов. Что же касается барнабадцев, то они, как уже сказано, больше декларировали, чем следовали заповедям самоуничтожения, отшельничества, бедности и пр. И все-таки Мухаммад Риза в отношении себя и своих предков неоднократно употребляет слово «хаксар». При этом он подразумевает прежде всего первичное значение этого слова: «смирный», «ничтожный», «скромный», «бедняк», «соринка», «пылинка», «прах». Этот способ выражения сродни тому, которое высказывали в письмах или же в прошениях вышестоящему на социальной лестнице наши предки, именуюя себя «грешни-

ками», «рабами», «червями» и другими аналогичными эпитетами. Вспомним, кстати, что англичане, например, до сих пор завершают личное любезное послание подписью «Ваш покорный слуга». И для Мухаммада Ризы в этом случае слово «хаксар» — не более чем традиционная форма. Больше того, его смирение — «паче гордости», ибо, называя сородичей хаксарами, он тут же рассказывает читателю, сколь славились они «и в ближних и в дальних краях» своими делами, искусством, богатством, чинами.

Помимо внешнего, житейского понимания слово «хаксар» в устах Мухаммада Ризы имело, на наш взгляд, и религиозный смысл. В пользу этого говорит самый дух «Памятных записок», которым они пронизаны, стиль жизни барнабадцев, их заповеди, особое почитание ими Сефевидов, а также интерес к человеческому слову, стремление «обыграть» его всевозможные смысловые нюансы. Сюда же нужно отнести и достаточно известную особенность самовыражения суфиев-литераторов с помощью иносказаний и подтекста. Конечно, родовитые барнабадцы не были дервишами. Они приспособили положения тариката хаксаров к нуждам своего класса, усвоив главным образом его внешнюю сторону, да и то лишь частично. Следует подчеркнуть, что существование разных ступеней посвящения, свобода перехода от одного духовного наставника к другому, близость «хайдариё» к другим тарикатам суфизма не налагали на приверженцев ранга барнабадцев особых обязательств. Но в их интересах было заявить о себе или хотя бы намекнуть на то, что они являются последователями наиболее популярного в их краях толка ислама. Это облегчало их взаимоотношения со всем тем мелким людом (ремесленниками, торговцами и др.), с которым они общались в повседневной жизни. Именно в этой среде движение хаксаров находило особенно большое число приверженцев.

Сделанные наблюдения не являются безусловными, категоричными, но они, на наш взгляд, дают пищу для дальнейших размышлений и материал для исследования движения хаксаров в Хорасане.

¹ Абу Са'ид с 1451 по 1458 г. правил только в Мавераннахре. Захватив в 1458 г. власть в Герате, он стал верховным правителем.

² Мухаммад Риза Барнабади. Памятные записки. Рукопись ЛО ИВ АН СССР С 402, л. 36.

³ Там же, л. 4а—б, 26а—27б.

⁴ Там же, л. 81б.

⁵ Там же, л. 36б.

⁶ Там же, л. 62а.

⁷ Там же, л. 10а—11б, 30а—31б. Славословия Аллаха в прозе см. л. 8а, 40б.

⁸ Там же, л. 27б, 59б.

⁹ Там же, л. 59а.

¹⁰ Там же, л. 60а.

¹¹ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 35.

М. А. Усманов

ЭТАПЫ ИСЛАМИЗАЦИИ ДЖУЧИЕВА УЛУСА И МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В ТАТАРСКИХ ХАНСТВАХ XIII—XVI ВЕКОВ

Процесс образования монголами-шаманистами своего государства и завоевания ими многих стран и народов Евразии, образования Великой империи сопровождался их постепенным и непосредственным соприкосновением с различными религиозными учениями, например с буддизмом, христианством несторианского направления, мусульманством и др.¹ Хотя эти учения в идейно-организационном отношении больше соответствовали интересам сложившегося феодального государства, ни Чингисхан, ни его ближайшие потомки не торопились со сменой своих религиозных представлений².

Одновременно монгольские завоеватели не пытались навязывать покоренным народам свое верование — шаманизм. Чингисхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их как бы на одинаковом от себя расстоянии³. Ряд средневековых авторов, представителей «книжных учений», такое положение объясняли невежеством или стихийной богобоязнью монгольских предводителей. Позднейшие же буржуазные авторы пытались объяснить это проявлением веротерпимости или даже своеобразного «гуманизма» Чингизидов. Нет надобности спорить с подобными «интерпретациями».

Безусловно прав был В. В. Бартольд, определивший это своеобразие «религиозной тактики» ранних Чингизидов как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице князей различных церквей и вероучений⁴. Следовало бы лишь дополнить и уточнить это определение: неторопливость ранних Чингизидов в переходе в основную или ведущую религию населения своих улусов может быть объяснена и психологическим фактором и практическими соображениями одновременно. Если при этом психологический фактор сводится к относительному отставанию сознания от потребностей реальной действительности, то практические соображения заключались, видимо, в том, что ранние Чингизиды, демонстрируя

свою верность шаманизму — исконной вере предков, возможно, и пытались сохранить идеологическое единство своего дома, следовательно, и империи, унаследованной от Чингисхана⁵.

Вместе с тем именно при ранних Чингизидах периода единства империи начинают проявляться признаки неминуемого раскола, что нашло отражение не только в борьбе за трон между основными «партиями» дома Чингизидов, но и в разнообразии религиозных ориентаций внутри отдельных ветвей династии. Иначе говоря, отмеченные источниками взаимоисключающие религиозные устремления (выраженные симпатиями или антипатиями предводителей отдельных улусов, даже их жен в отношении представителей той или иной церкви) являлись не чем иным, как своеобразным началом идеологического брожения, приведшего наравне с другими факторами к распаду империи. Вот почему зафиксированные средневековыми авторами и отмеченные позднейшими исследователями «равнодушие» ранних монголов к иным религиям и отсутствие внутри династии, ее отдельных ветвей единства позиции по отношению к религиозной ориентации — не проявление их идеологической индифферентности, а следствие своеобразных религиозно-идеологических переориентаций, т. е. поисков в связи с изменениями территории и состава населения подвластных им земель.

Наличие в поведении и действиях ранних Чингизидов таких религиозных поисков и переориентаций хорошо прослеживается и в истории ранних Джучидов — западной ветви дома Чингизидов. Если Бату-хан более или менее строго соблюдал шаманистские ритуалы, то его сын Сартак, предполагаемый наследник, окружал себя несторианами, интересовался христианским учением⁶, а в области политики с вассалами и соседями большое значение придавал союзу с христианскими правителями, на что указывает его братание на уровне анды с Александром Невским⁷. Вряд ли эти факты поведения и действий Сартака, влиятельного еще при жизни своего могущественного отца, объясняются лишь его расположением к христианству. Правоммерно здесь обратить внимание на религиозную ситуацию на западе и юго-западе Джучиева улуса, т. е. на христианский мир — обширный мир от христианского Кавказа и Византии до Северо-Западной Руси включительно.

Наравне с этими двумя ориентациями (шаманизмом Бату и христианством Сартака) среди Джучидов были сторонники и третьего направления — мусульманства, во главе которого стоял другой не менее влиятельный царевич — Берке, захвативший престол после смерти Бату⁸. Примечательно здесь то, что Берке еще при жизни Бату принял ислам⁹, покровительствовал мусульманскому духовенству, а став ханом, еще более активизировал свою приверженность исламу, чем и снискал уважение мусульманских авторов. А. Ю. Якубовский, специально освещающая религиозную политику этого второго правителя Джучиева

улуса, отмечая его дальновидность, объяснял действия Берке, с одной стороны, его ориентацией на давно исламизированные регионы самого Джучиева улуса — Волжскую Булгарию и Хорезм¹⁰, его стремлением к укреплению союза с Египтом мамлюков, с другой — следствием распада единой Монгольской империи¹¹.

Принимая эти объяснения А. Ю. Якубовского, хотелось бы несколько расшифровать и дополнить их. Активизация ханом Берке политики исламизации в своем улусе объясняется не столько административными трудностями, когда из Ханбалыка (Пекина) было «почти невозможно» управлять «обширной империей»¹², сколько его стремлением противопоставить свой удел владениям великого кагана и других улусных ханов и в идеологическом плане. Наиболее ярким проявлением этого следует считать чеканку им монет в Булгаре с именем халифа ан-Насира, ибо, судя по всему, имя покойного халифа включено в монетные легенды не по инерции и традиции, как это имело место в других владениях Чингизидов, а «вполне сознательно»¹³.

Стремлению Берке отмежеваться от Хубилая способствовал отход кагана (после переноса им столицы в Пекин) от дедовских культурно-идеологических традиций. Однако это было лишь поводом, причина же заключалась, как указывают исследователи¹⁴, в том, что Берке был выразителем интересов верхушки мусульманских общин страны, прежде всего городов. Активное противостояние Берке Хулагуидам, остававшимся в то время язычниками, было связано с интересами Джучидов на мусульманском Кавказе, точнее в Азербайджане, на что указывает значительная и упорная борьба сараевских правителей с ильханами как в этот период, так и позднее¹⁵.

Таким образом, как видно из этого предварительного обзора, начало официальной исламизации Джучиева улуса было связано с рядом сложных факторов — как внутренних, так и внешних.

На сложность этих факторов следует обратить внимание потому, что действительная исламизация Улуса, вопреки утверждениям средневековых мусульманских авторов, современников Берке, несмотря на наличие в составе государства давно исламизированных культурных регионов, шла медленно и с переменным успехом¹⁶. Об этом говорят, например, факты коронации после Берке ряда царевичей-язычников (Туда-Менгу, Токта и др.)¹⁷. Лишь при могущественном Узбеке (1312—1342), вступившем на престол также язычником, удалось осуществить исламизацию страны, о чем наравне с другими источниками¹⁸ свидетельствует одна ногайская пословица: Дин Ўзбэктэн калды (Религия досталась [нам] от Узбека)¹⁹. При этом хане, видимо, Сарай приобрел вид подлинно мусульманского города²⁰. Правда, здесь необходимо отметить, что не деятельность названных правителей обеспечила эти изменения, а, наоборот,

бурное развитие торговли в Улусе в XIV в. и, как следствие этого, усиление купечества, а также бурный рост городов²¹ (плюс сложные международные отношения: войны на Кавказе, соперничество с принявшим ислам Газан-ханом, потребность дальнейшего укрепления союза с мамлюками) предопределили поступки сараевских ханов.

Вместе с тем и после Узбека не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс²², но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов. Этот реликтовый шаманизм в среде Джучидов второй половины XIV—XV в. был, судя по всему, не чисто монгольской разновидностью; он являлся синкретическим пережитком, впитавшим в себя элементы местных языческих верований и испытавшим на себе влияние домусульманских религий уйгурских грамотеев. На это в определенной степени указывают еще не изученные данные джучидской антропониимии — собственных имен. Например, активное соперничество домусульманских собственных имен тюрко-монгольского корня с подлинно исламизированными, на мой взгляд, говорит именно об этом.

Таким образом, вопрос и официальной и действительной исламизации как верхушки, так и масс населения Дашт-и Кыпчака является весьма сложным, связанным как с внутренними, так и с внешними факторами, в том числе и с длительной борьбой с Хулагуидами.

На этих общих проблемах мы останавливаемся так подробно не только потому, что это необходимо для решения вопросов самой религии в Джучиевом улусе и тюрко-татарских ханствах, возникших при распаде улуса. Они чрезвычайно важны также при изучении истории официального литературного языка, при исследовании формы и содержания автохтонных документальных источников, при выяснении подлинного положения и общественной роли мусульманского духовенства на каждом конкретном этапе исторического развития ханств.

Согласно сведениям письменных источников, ранние Джучиды как внутри своих владений, так и за их пределами пытались добиться лояльности и поддержки со стороны служителей культов. При Бату такие устремления, судя по косвенным данным скудных источников, нашли выражение в его снисходительном отношении к служителям различных церквей²³. Берке, согласно данным Ибн Халдуна и других арабских авторов, пытался завоевать расположение ведущих мусульманских шейхов Средней Азии (например, ал-Бахарзи из Бухары) пожалованиями с большими привилегиями²⁴, хотя, как мы видели выше, при нем мусульманское духовенство не добилось абсолютно господства и в ставке хана²⁵. Подлинное укрепление позиций мусульманского духовенства при ханском дворе было достигнуто, видимо, лишь во времена Узбека²⁶ и Джанибека²⁷.

Эти особенности постепенного упрочения позиций мусуль-

манского духовенства во владениях Джучидов хорошо прослеживаются по данным татарских актов — жалованных ярлыков. Например, адресат (инскрипция) ранних джучидских жалований, данных русскому духовенству, в отличие от позднейших аналогичных ярлыков не упоминает служителей культов в качестве представителей духовной власти, принимающих эдикт хана к сведению, к исполнению. Обращая на это внимание, Г. А. Федоров-Давыдов пишет, что это, «очевидно, связано с содержанием самих ярлыков, выданных православному духовенству»²⁸. На мой взгляд, это связано прежде всего с названными выше особенностями, точнее с трудностями становления и оформления юридического статуса ислама как официальной государственной религии²⁹. Представители духовенства, в том числе и мусульманского, судя по данным ярлыков, до середины XIV в. не принимали активного участия в управленческих делах, хотя в отдельности они и пользовались благосклонным отношением ханов, соответствующим их рангу, действительному влиянию, хозяйственным привилегиям.

О постепенном и постоянном упрочении положения мусульманского духовенства внутри государства в целом, об активном участии его в управленческих делах, в частности, свидетельствуют особенности развития второй части инскрипции более поздних жалованных ярлыков. В них обращение к представителям духовенства со временем становится относительно многокомпонентным и постепенно превращается в устойчивые, почти стандартные формулы³⁰. Необходимо подчеркнуть, что перечень духовных лиц следует до перечня конкретных исполнителей предписаний ханов — простых государственных чиновников, иначе говоря, духовные чины почти приравняются к высшим светским сановникам³¹.

О таком усилении позиций служителей культа, о все более активном вовлечении мусульманского духовенства в государственно-законодательные дела свидетельствует развитие не только инскрипции, но и других статей ханских ярлыков, например удостоверительных формул. Так, если в наиболее ранних документах в качестве основного исполнителя оформления жалований выступал особый чиновник — *бахши* (писец вообще для номенклатуры официальных актов)³², то в более поздних джучидских документах место этого архаичного, но вполне светского в данном контексте деятеля начинают занимать хафизы, катибы, являющиеся одновременно представителями и мусульманского духовенства. Правда, эти изменения шли медленнее, несколько отставая от общего процесса³³.

Достойно внимания и то, что из датума официальных документов постепенно вытесняются элементы и тюрко-монгольского «животного» календаря, атрибута языческого летосчисления, и место их монополизирует освященная религией датировка по хидже³⁴.

Наконец, о все более возрастающей роли духовенства в

управленческих делах, хозяйственной деятельности, в сферах культур и идеологии свидетельствует и то, что при переаттестации, т. е. при выдаче отдельных подтвердительных ярлыков, данных служителям культа, не только увеличивался объем конкретных льгот, но и изменялась форма жалований: менее значительные привилегии заменялись более существенными в хозяйственном отношении правами³⁵.

В целом, судя по всем показателям жалованных ярлыков, подлинное укрепление позиций мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось с образованием самостоятельных татарских ханств — Астраханского, Казанского, Крымского и др.

Дальнейшее укрепление позиций мусульманского духовенства в эпоху существования и развития самостоятельных татарских ханств и позднее было также тесно связано с международными обстоятельствами, т. е. с обострением соперничества, борьбы этих государств с иноверными соседями, в особенности с христианскими. Усиление ислама в этот период³⁶ вполне соответствовало и внутривластным интересам господствующих классов самих ханств, которые, судя по данным татарских повествовательных источников, актуализировали идею *газавита* (войны с неверными) до такой степени, что это вызвало недовольство некоторой части самого татарского общества. Например, замечательный казанский поэт первой половины XVI в., творивший в период наибольшего обострения московско-казанской борьбы, Мухаммадьяр, призывая правителей ханства к справедливости, соответствующий раздел своей программной поэмы «Нур-и судур» заканчивает такими весьма примечательными словами:

Не от неверия государство разрушается,
А от гнета, истощившись, рухнет улус;
Неверие и неверующие лишь себе вредят,
А от гнета состояние страны будет невыносимым³⁷.

Подобные мысли в устах мусульманского автора в эпоху острой борьбы его страны с христианским по религии государством, где также раздувались антимусульманские страсти, было явно не случайным явлением.

Таким образом, как показывает этот небольшой опыт, приведенные выше данные ханских ярлыков, несмотря на лаконичность их статей и формул, способны внести существенную лепту в изучение и таких сложных и «посторонних» для их прямого содержания проблем, как религиозная ситуация в стране, изменение религиозной политики правителей и действительное положение духовенства внутри общества. Что касается проблемы в целом, т. е. религиозной ситуации в Джучиевом улусе и в позднейших тюрко-татарских ханствах, возникших после его распада, то она нуждается, как видно из всего изложенного выше, в более тщательном исследовании материала по каждой конкретной эпохе, для каждого конкретного региона.

¹ О верованиях и религии монгольских предводителей в эпоху их завоеваний подробно см.: Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). М., 1975, с. 49, 79; Дж. дель П л а н о К а р п и н и. История Монгалов; Г. де Р у б р у к. Путешествие в восточные страны. М., 1957, с. 28—33, 92—94, 128—130, 168—173, 175—178 и сл.; о религии других народов, с которыми сталкивались монголы, см. Книга Марко Поло. М., 1956, с. 56—59, 65, 69—70, 73, 75—98, 124—126, 134—139. О новом подходе к проблемам религиозной ситуации у монголов XII—XIII вв. подробно см. Л. Н. Г у м и л е в. Поиски вымышленного царства (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). М., 1970, с. 279—301. Автор безусловно прав в том, что в прошлом вопросы религии монголов освещались крайне поверхностно, схематично и противоречиво. Вместе с тем для полного отказа от термина «шаманизм» применительно к религии монголов (как предлагает Л. Н. Гумилев), по нашему мнению, недостаточно оснований.

² В. В. Бартольд, отмечая сильное влияние на ранних монгольских правителей уйгуров — несториан и буддистов, обратил внимание на следующее: «Несторианские педагоги знакомили своих воспитанников с основами христианства <...> очень вероятно, что педагоги-буддисты также излагали основы своей религии. Однако Чингиз-хан и его ближайшие преемники не подчинялись всецело влиянию своих культурных советников <...>» (В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Сочинения. Т. 1. М., 1963, с. 457).

³ В этом плане весьма примечательно поведение первых преемников Чингисхана — Угэдэя, Гуюка (см. В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 539, 556—557), симпатии которых к исламу или христианству носили как бы «личный» характер, особо не влияя на общую политику государства. Чрезвычайно интересно поведение Мункэ, который вел игру с представителями различных религий: «<...> хан не верит никому, хотя все (представители различных религий.— М. У.) следуют за его двором, как мухи за медом, и он всем дарит, все считают себя его любимцами <...>» (Г. де Рубрук. Путешествие..., с. 146).

⁴ В. В. Бартольд писал, что Чингис и его преемники в служителях культов видели «только орудие для достижения своей цели» (В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 457). Такую же примерно политику ранние Джучиды — западная ветвь Чингизидов — проводили по отношению к духовенству в вассально-зависимых странах, например на Руси. Они поддерживали вельмож христианской церкви экономически, признавая и оберегая их хозяйственные привилегии перед другими феодалами и, надо полагать, прежде всего перед представителями светской власти на местах. Согласно наррациям (объявлениям) «митрополичьих» ярлыков, выдача жалований духовенству обосновывалась авторитетом самого Чингисхана, Бату и др., что указывает на традиционный характер взаимоотношений Джучидов, в том числе и принявших ислам, с русским духовенством вообще (см. Памятники русского права. Вып. 3. М., 1955, с. 463—471).

⁵ В отмеченном выше стремлении Мункэ «приласкать» представителей различных вероучений (см. примеч. 3) и одновременно сохранить верность своей религии (Г. де Рубрук. Путешествие..., с. 173—174) я усматриваю проявление и воли Бату, последовательного сторонника старых правовых и религиозных традиций монголов (Дж. дель П л а н о К а р п и н и. История..., с. 29—30; В. В. Бартольд. Батый.— Сочинения. Т. 5. 1968, с. 499), ибо, как известно, верховный каган во многом прислушивался к Бату, признавая его старшинство в роду (Г. де Рубрук. Путешествие..., с. 141, 184; В. В. Бартольд. Туркестан..., с. 561—563; он же. Батый, с. 498—499).

⁶ Г. де Рубрук. Путешествие..., с. 111—115.

⁷ Подробно см. Л. Н. Гумилев. Поиски вымышленного царства..., с. 201—202.

⁸ В. Г. Тизенгаузен. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884, с. 379—380; т. 2. Извлечения из персидских сочинений. М.—Л., 1941, с. 17—29.

⁹ На это указывает Рубрук (Путешествие..., с. 117), посетивший улус в 1253 г.; В. В. Бартольд. Беркай.— Сочинения. Т. 5, с. 503—507.

¹⁰ Степень исламизации Волжской Булгарии, самой отдаленной северной

периферии средневекового мусульманского мира, удивляла современников не только «количественно», т. е. географически («И я удивляюсь, какой дьявол занес сюда закон Магомета» — Г. де Рубрук. Путешествие..., с. 118), но и «качественно», т. е. своей действительной позицией: «<...> эти Булгаре — самые злейшие Саррацины (мусульмане. — М. У.), крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой» (там же, с. 119). Разумеется, в юго-восточной периферии улуса, в Хорезме, ислам имел еще более глубокие корни. К тому же не следует забывать, что жители Нижнего Поволжья с исламом были знакомы еще с хазарских времен, точнее с 737 г., и отказ кагана в дальнейшем от ислама не помешал «мусульманству распространяться среди населения Хазарии» (М. И. Артамонов. История хазар. Л., 1962, с. 262—266).

¹¹ Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950, с. 80—81. Подробно о золотоордынско-египетских связях см.: ал-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII—XIV вв. М., 1962; С. Закиров. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII—XIV вв.). М., 1966.

¹² Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. Золотая Орда..., с. 82.

¹³ Е. А. Давидович. Денежное хозяйство Средней Азии после монгольского завоевания и реформа Мас'уд-бека (XIII в.). М., 1972, с. 120. О политической ситуации в Джучиевом улусе в это время подробнее см. М. Г. Сафаргалиев. Распад Золотой Орды. Саранск, 1960, с. 48—49. Изображение монет, о которых идет речь, а также о значении монетных легенд в пропаганде политических программ Джучидов см. G. A. Fedorow-Dawydow: Die Goldene Horde und ihre Vorgänger. Lpz., 1972, с. 118—119. Подробнее об интерпретации монетных легенд с именем ан-Насира в чеканке различных стран см. Е. А. Давидович. Денежное хозяйство..., с. 115—119.

¹⁴ Г. А. Федоров-Давыдов. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973, с. 70.

¹⁵ Подробно см.: В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 2, с. 81—89, 93—96, 100—101; В. В. Бартольд. Беркай, с. 505—506; Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. Золотая Орда..., с. 75—77, 165—168.

¹⁶ Даже при дворе официально принявшего ислам хана Берке отдельными членами рода «все языческие обычаи соблюдались так же строго, как и в Монголии» (В. В. Бартольд. Беркай, с. 506—507).

¹⁷ Например, Тура-Менгу, коронованный в 1280 г. (К. Э. Босворт. Мусульманские династии. М., 1971, с. 203), принял ислам в 682/1283-84 г. (В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 1, с. 105), а Токта, царствовавший 23 года, умер язычником (там же, с. 437).

¹⁸ В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 1, с. 297, 230, 290, 324; т. 2, с. 93—96, 100—101, 128, 141, 206 и сл.

¹⁹ Шихабутдин Марджани. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Ал-кисми ал-ауваля. Казань, 1885, с. 104; об этом малоизвестном исследовании, его источниковой базе см. М. А. Усманов. Источники книги Ш. Марджани «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар». — Очерки истории Поволжья и Приуралья. Вып. 2—3. Казань, 1969, с. 144—154.

²⁰ Об этом свидетельствует описание Сарая Ибн Баттутой (В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 1, с. 306).

²¹ Новейшие данные об археологии средневековых городов Поволжья представлены в следующих сборниках: Поволжье в средние века. М., 1970; Города Поволжья в средние века. М., 1974; Средневековые памятники Поволжья. М., 1976; также см.: Г. А. Федоров-Давыдов. Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.

²² По свидетельству Ибн Арабшаха (первая половина XV в.), в Дашт-и Кыпчаке продолжали встречаться идолопоклонники (В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 1, с. 457). Согласно А. Контарини, в 1476 г. посетившему Поволжье, к востоку от Волги кочевали «татары», сохранившие явные атрибуты прежних язычников: «<...> есть еще другие татары; они живут по ту сторону Волги и кочуют в сторону северо-востока и востока. Их очень много. Они носят длинные волосы до пояса и называются дикими татарами. Зимой <...> они <...> подходят к Астрахани и кочуют здесь в поисках травы и воды

<...>» (Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Л., 1971, с. 223).

²³ В этом плане характерен довольно корректный отзыв Рубрука о поведении Бату во время его встречи с ним (Г. де Рубрук. Путешествие..., с. 118—121); так, на назойливые проповеди христианского монаха грозный завоеватель лишь «скромно улыбнулся» (там же, с. 120). Подобная тактика Бату по отношению к религиозной проповеди, видимо, была причиной того, что некоторые представители ислама считали его своим сторонником: «Бату втайне сделался мусульманином <...> и оказывал последователям ислама полное доверие <...>» (В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 2, с. 15).

²⁴ В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 1, с. 379—380.

²⁵ См. примеч. 16.

²⁶ При этом, возможно, немаловажное значение имели репрессивные меры Узбека против шаманов и бахшей (см. В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 1, с. 197). По словам Ибн Баттуты, хан Узбек главу мусульман, сайда, называл не иначе как *ата* 'отец' (там же, с. 301), терпел заносчивость верховного имама (там же, с. 306—307).

²⁷ На это обращено внимание в Анониме Искандара: «Весь улус Узбека он (Джанибек.—М. У.) обратил в ислам, разрушил все капища идолов, воздвиг и устроил много мечетей и медресе. Все свое внимание он обратил на благополучие людей ислама. Много людей превосходных и ученых из разных краев и сторон государств ислама направились к его двору» (В. Г. Тизенгаузен. Сборник... Т. 2, с. 128). О чрезвычайном усилении мусульманского духовенства в Сарае говорит и Ибн Арабшах: «При содействии этих сайидов Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набралась [такая] добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников да всяких людей заслуженных, какой подобная не набралась ни в многолюдных частях Египта, ни в деревнях его» (т. 1, с. 463).

²⁸ Г. А. Федоров-Давыдов. Общественный строй..., с. 93.

²⁹ При исследовании ханских ярлыков абсолютизировать их «содержание», точнее содержание отдельных статей, не всегда оправдано, так как наличие или отсутствие каких-либо терминов не обеспечивает нас реальными фактами, стоящими за этими терминологическими обозначениями. Например, вряд ли возможно неоднократным упоминанием в «митрополичьих» ярлыках «огородов и виноградных», «зимовищ и летовищ» (Памятники русского права, с. 466, 467, 469, 470) доказывать развитость бахчеводства, виноградарства и отгонно-кочевого скотоводства в Московском княжестве.

³⁰ М. А. Усманов. Жалованные акты Джучиева Улуса в XIV—XVI вв. Казань, 1979, с. 211—212, табл. XVI.

³¹ Ср. там же, с. 206—210 и 227—228.

³² О содержании и эволюции термина *бахши* см.: В. В. Бартольд. Бахши.— Сочинения. Т. 5, с. 501; Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 82—83; Л. Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т. 1. СПб., 1869, с. 234.

³³ Подробно см. М. А. Усманов. Жалованные акты..., с. 125—129.

³⁴ Там же, с. 257—264.

³⁵ Например, изначальное льготное пожалование Мухаммад-Гирая II от 10 августа 1577 г., данное известному шейху на ограниченные ежегодные пособия, было заменено во времена Газы-Гирая II (1588—1596) подтвердительным тарханым ярлыком с более обширными льготами и правами (см. там же, с. 46, 55, ярлыки № 36 и № 56).

³⁶ В качестве примера можно было бы назвать Казанское ханство, где сайиды пользовались большим влиянием. Подробно см. Г. Герберштейн. Записки о московских делах. 2. Пг., 1908, с. 153, а также: История Татарской АССР (с древнейших времен до наших дней). Казань, 1968, с. 81—96.

³⁷ Мөхәммәдъяр. Төхфәи мәрдан. Нуры содур. Казань, 1966, с. 85. Татарский оригинал:

Көфр берлә мәмләкәт булмас хәраб,
Золм берлә йыкылыр улус йөдәб;
Көфр вә кяфир нәфсенә кылыр зыйан,
Золм берлә булур ил халә йаман.

Р. А. Шайхиев

РОЛЬ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА В ЖИЗНИ ТАТАРСКОГО ОБЩЕСТВА В XVII—XIX ВЕКАХ

Среди комплекса татарских исторических письменных памятников особое место занимают нарративные источники частного характера — истории аулов, мечетей, медресе и мектебов, мусульманских приходов, сельских и городских общин татар. Такой жанр исторической литературы появляется у разных народов в различное время. В частности, на территории СССР подобные исторические сочинения имелись у русских, украинцев, латышей, эстонцев, у некоторых народов Средней Азии и Кавказа. Однако у каждого народа своя специфика зарождения и развития частноисторической литературы. Историки по-разному квалифицируют рассматриваемый жанр литературы: «одноаульные хроники», «приходские хроники или летописи», «генеалогические хроники», «деревенские истории», «локальные или региональные истории»¹. Мы склонны считать их народно-краеведческими сочинениями, базирующимися на методе локально-исторического исследования одной местности или объекта, на основе которого впоследствии возникает в нашей стране краеведение. Эти сочинения дают обильный материал для изучения истории, этнографии, генеалогии, языка, топонимики и природы родной местности или края.

Сейчас нами выявлено более 40 татарских народно-краеведческих сочинений, базирующихся на дореволюционной исторической традиции. Такие сочинения хранятся в архивах и библиотеках Москвы, Ленинграда, Казани, Уфы. Некоторые из них были опубликованы². Часть сочинений хранится в личных архивах писателей и деятелей культуры. Немало их еще на руках у населения, о чем свидетельствуют последние находки археографических экспедиций Казанского университета.

Надо отметить, что некоторые сочинения анонимны, но по их содержанию можно определить классовую направленность, а уже отсюда сделать вывод о социальном происхождении автора. Если в сочинении названо только имя автора, без данных о роде его занятий или общественном положении, мы обращались к архивам. Если такой возможности не представля-

лось, то, как и в первом случае, мы старались с помощью косвенных наблюдений сделать выводы о социальном происхождении авторов. Выяснилось, что подавляющее большинство авторов татарских народно-краеведческих сочинений — мударрисы и служители культа. Но, как оказалось, это специфика не только татарской частноисторической литературы; к такому же выводу пришли и эстонские ученые³. К сожалению, ввиду слабой изученности (или вообще неизученности) такого жанра источников у других народов нашей страны нам трудно провести сравнительный анализ. Очевидно, что служители культа в качестве авторов локально-исторических сочинений в разных странах и у разных народов сыграли разную роль. Это обстоятельство, с одной стороны, обусловлено уровнем исторического развития того или иного народа, с другой — ролью и положением духовенства в обществе, спецификой его существования и развития. Здесь также следует отметить, что различные религии по-разному осуществляют общие для всех религий функции.

Обратимся конкретно к татарскому мусульманскому духовенству. В. В. Бартольд отмечал, что «до царствования Екатерины II положение мусульман в России было во многих отношениях хуже, чем положение христиан в Турции»⁴. Это так называемый период открытой христианизации народов, не завуалированной никакими формами дипломатии. Поэтому мусульманские служители культа находились в России фактически на полулегальном положении.

После присоединения к России Казанского ханства идет ликвидация (как физически, так и экономически) феодального класса татар и его сословий. С середины XVI по первую половину XVIII в. царскому правительству удалось подорвать экономическую и социальную самостоятельность татарских светских феодалов и вытеснить их с арены экономической жизни страны⁵. Татарский феодальный класс слился с различными феодальными группировками Российского государства. Первая группировка, перейдя на сторону русского феодально-дворянского класса и приняв христианство, постепенно русифицировалась. Вторая группировка вошла в разряд так называемых «лапотных мурз», которые по своему экономическому положению не отличались от большинства крестьян, но культурный ценз которых был намного выше по сравнению с последними. Третья группировка попала в разряд купцов, торговцев и ремесленников. Четвертая, незначительная группировка, находясь на службе у царского правительства, закрепила свои феодальные привилегии. И наконец, формируется новая прослойка «служилые татары»; в экономическом и правовом отношении она не была устойчивой, в целом занимая промежуточное положение между крестьянством и феодалами.

Изучение духовной жизни татарского общества, в частности развития исторической литературы XVII—XVIII вв., пока-

зывает усиление провиденциализма⁶. Это было связано с указанными выше социальными и политическими изменениями внутри татарского общества. С уничтожением государственности татар Поволжья, а также с ликвидацией светской феодальной верхушки духовенство оказалось наиболее сплоченной феодальной группой общества. Мусульманские служители культа постепенно начали контролировать всю духовную жизнь общества. Мусульманские абызы и муллы, как показывают русские и татарские источники, приняли активное участие в выступлениях татарского и башкирского крестьянства в XVII—XVIII вв., а некоторые из них — Карасакал (М. Юлаев), Батырша (А. Галиев) и др. — стали духовными вождями восставших.

Мусульманское духовенство не могло не интересоваться вопросом об отношении татарского общества к центральной власти. Источником для изучения этого вопроса является историческая литература XVII—XIX вв., в частности народно-краеведческая. В связи с этим интересно отметить, что исторические сочинения, написанные представителями светских феодалов, тяготеют к военно-политической, т. е. государственной, истории Джучиева улуса и его ханств. Таковы, например, известные сочинения XVII в. — «Сборник летописей» Кадыр-Алибека и «Дафтары Чингиз-наме» Анонима.

В XVIII — первой половине XIX в., когда духовенство постепенно занимало ведущее место в социально-классовой структуре татарского общества, в исторической литературе стало господствовать так называемое «булгарское» направление (см. «Таварих-и Булгария» Х. Муслими и Т. Ялчыгула). Авторы произведений «булгарского» направления видели истоки государственности в булгарском периоде истории, в деятельности булгарских царей и эмиров. Это и понятно, так как предки татар официально приняли ислам в 922 г. при булгарском царе Алмуше. Крупнейшие муллы и религиозные деятели возводили свои генеалогии также к булгарскому периоду. Авторы этого направления исторической литературы идеализировали классово-политические отношения в Волжской Булгарии.

Два названных направления исторической мысли существовали также в период зарождения и развития татарской буржуазной исторической науки, но они уже отвечали требованиям нового складывавшегося общества и служили иным классовым устремлениям.

Положение духовенства меняется после Крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева. Правительство Екатерины II, видя, что политика открытой христианизации мусульман ведет к недовольству масс, решило дать некоторые привилегии мусульманским служителям культа, полностью легализовав их положение. Царское правительство в 1789 г. создало специальный государственный орган — Духовное собрание мусульман, выполнявшее некоторые функции Синода. Через Ду-

ховное собрание осуществлялся контроль за мусульманскими священнослужителями. Этот орган способствовал проведению классово-дворянской политики царского правительства. Собственно, был предпринят первый опыт создания иерархии мусульманских служителей культа в России (наподобие христианско-церковной иерархии) и превращения муфтиев, мулл и других служителей культа в государственных чиновников без казенного содержания. Муфтий (глава Духовного собрания) и члены Духовного собрания получали жалованье как государственные чиновники⁷.

После таких реформ положение мусульманского духовенства изменилось. Как отмечал В. В. Бартольд, «со времени Екатерины II русское правительство изменило свою политику и стало оказывать исламу полное уважение»⁸.

Итак, царское правительство привлекло на свою сторону мусульманское духовенство, превратив его в винтик клерикально-дворянской системы государственного управления. Духовное управление даже выполняло некоторые функции государственного органа. В частности, с 1828 г. ему вменялось в обязанность вести регистрацию рождаемости и смерти прихожан, бракоразводные дела мусульман, для чего был создан институт казыев⁹. Главной же функцией этого органа было направление мусульманской идеологии в русло колонизации народов Внутренней России.

Эти изменения обеспечили следующее: духовенство оказалось наиболее привилегированной прослойкой татарского общества, что позволило ему сосредоточить в своих руках все основные духовные и культурные ценности; вся система образования мусульманских народов также была в его руках.

Таким образом, мусульманское духовенство в XVIII—XIX вв. в татарском обществе играло главенствующую роль, выполняя некоторые функции государственных чиновников. Однако было бы исторически неверным рассматривать татарское мусульманское духовенство этого времени как нечто единое, без деления его на ряд прослоек. К сожалению, из-за слабой изученности этого вопроса мы можем только констатировать, что в среде татарского духовенства были рядовые служители культа, такие, как муэззины (азанчи) и муллы малых приходов; в экономическом отношении они не отличались от большинства крестьян и тем самым стояли ближе к народным массам. Были имамы и ахунды, которые составляли среднее звено духовенства. Муфтий же, казыи, ишаны составляли его высшее звено. Именно последние были основными духовными крепостниками общества. Как отмечает М. А. Усманов, «феодально-крепостной гнет внутри самого татарского общества осуществлялся прежде всего через своеобразное духовное крепостничество; поэтому служители культа оказались объективно в положении не только духовных, но и светских эксплуататоров: они собой заменили последних»¹⁰.

Вместе с тем духовенство как наиболее образованная часть тогдашнего татарского общества занимало ведущее место в его духовной жизни. Именно представители духовенства стали создателями большинства исторических сочинений, в том числе и краеведческих. Из их числа вышло большинство поэтов, писателей, ученых, общественных деятелей татарского народа ¹¹.

Определяя классовую позицию духовенства, нужно отметить, что оно стремилось в своих исторических сочинениях показать татарское общество единым (бесклассовым) социальным организмом. Этим татарское духовенство не отличалось от других мусульманских теологов Востока. Желание представить татарское общество надклассовым или, лучше сказать, классово-аморфным братством мусульман служило интересам классово-антагонистических устремлений духовенства, которое тем самым гласно и негласно, целенаправленно или объективно поддерживало политику порабощения народов, проводимую царским правительством, а также собственными помещиками и буржуазией.

¹ См., например: В. Т. Карцов. Опыт историко-социологического изучения села Молдино. М., 1968; М. А. Усманов. Татарские исторические источники XVII—XVIII вв. Казань, 1972; Р. А. Шихсаидов. Мулк в Дагестане X—XIV вв.—Формы феодальной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. Бартольдские чтения 1975 г. М., 1979; В.-Р. Л. Ярв. Очерки истории краеведения в Эстонии. Автореф. канд. дис. Таллин, 1972; М. И. Ахметзянов. Исследование татарских шеджере в источниковедческом и лингвистическом аспектах (по источникам XIX—XX вв.). Автореф. канд. дис. А.-А., 1981, и др.

² М. Тукаев. История Старлибаш. Казань, 1899; Г. Дмиганша. История Астрахани. Астрахань, 1907; М. Сюнчалей. История Иски Кышкы. Оренбург, 1911 (все издания на арабписм. татар. яз.).

³ В.-Р. Л. Ярв. Очерки..., с. 35.

⁴ В. В. Бартольд. Турция, ислам и христианство.—Сочинения. Т. 6. М., 1966, с. 429.

⁵ История Татарской АССР. Казань, 1968, с. 101—133.

⁶ М. А. Усманов. Татарские исторические источники XVII—XVIII вв. Казань, 1972, с. 31.

⁷ Полное собрание законов Российской империи. Т. 27, № 16710.

⁸ См. примеч. 4.

⁹ А. В. Елгашевский. К истории документирования актов гражданского состояния в России и СССР (с XVIII в. по настоящее время).—Актовое источниковедение. М., 1979, с. 63.

¹⁰ М. А. Усманов. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. Казань, 1980, с. 183.

¹¹ И. Нуруллин. Габдулла Тукай. Казань, 1979, с. 9—11 (на татар. яз.).

Б. В. Лукин

ВАСИЛИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ БАРТОЛЬД
В ВОСПОМИНАНИЯХ СОВРЕМЕННИКОВ

Прежде чем приступить к текстам воспоминаний современников о В. В. Бартольде, нельзя не посетовать на их немногочисленность, неполноту и отрывочность — явление, относящееся отнюдь не к одному В. В. Бартольду. К сожалению, вся история отечественного (дореволюционного и советского) востоковедения крайне скупо представлена источниками мемуарного характера. Это тем более досадно, если учесть, что в совокупности с другими данными и материалами и в дополнение к ним воспоминания современников помогают еще более четко, ясно и многосторонне воссоздавать живой облик того или иного ученого, а в более широком плане — и многие важные страницы истории востоковедения в целом.

В подтверждение сказанного достаточно сослаться, к примеру, на такие издания, как сборники памяти В. Р. Розена¹ и С. Ф. Ольденбурга², воспоминания И. Ю. Крачковского о многих «больших» и «малых» тружениках на ниве отечественного востоковедения³, в некоторой степени и для более ранних времен известная книга Н. И. Веселовского о его учителе В. В. Григорьеве⁴ и другие пока еще отнюдь не частые публикации подобного рода. При этом будет, пожалуй, правильным отметить, что, когда речь идет о крупнейших ученых, научные труды, заслуги, литературное наследие которых хорошо известны, особенно ценна та часть воспоминаний о них современников, которая воскрешает в нашей памяти черты их человеческого облика, без чего наши представления о данном ученом никогда не будут полны. Именно из этой части воспоминаний мы обретаем возможность черпать, говоря словами И. Ю. Крачковского, «немногие не известные еще факты внешней биографии, а самое главное — большое количество мелких черточек для характеристики личности ученого»⁵.

На протяжении более двух десятилетий и мы стремились использовать малейшую возможность для собирания воспоминаний современников о В. В. Бартольде. Мы извлекали элементы этих воспоминаний из некрологов и других публикаций о

Бартольде, беседовали с лицами, знавшими его, встречавшимися с ним, бывавшими у него в Петербурге или принимавшими его в Ташкенте. В большинстве случаев в результате наших просьб поделиться своими воспоминаниями мы получали письма мемуаристов с сообщением соответствующих данных. Иногда, беседуя с ними, мы осуществляли дословную запись таких данных.

Со временем образовалась та сумма воспоминаний о В. В. Бартольде, которая вполне заслуживает, по нашему глубокому убеждению, внимания научной общественности.

К тому же нетрудно убедиться, что и эти воспроизводимые ниже тексты воспоминаний современников о Бартольде как человеку оказываются во многом отнюдь не лишенными данных и деталей, способствующих еще большему уяснению и восприятию облика Бартольда и как ученого. В этом аспекте воспоминания, казалось бы, сугубо личного плана на деле органически переплетаются со всем комплексом материалов, характеризующих Бартольда как виднейшего ученого-востоковеда своего времени.

Обратимся к воспоминаниям, рисующим жизнь и деятельность Бартольда в дореволюционное время.

Известно, что во время первой научной поездки В. В. Бартольда в Среднюю Азию в 1893 г. с ним произошел несчастный случай (падение с лошади и перелом ноги). В связи с этим Бартольд был вынужден провести зиму 1893/94 г. в Ташкенте, где после выписки из госпиталя нашел радушный и заботливый приют в доме известного туркестановеда, директора мужской классической гимназии и Туркестанской учительской семинарии Н. П. Остроумова. С этого времени устанавливаются длительные связи Бартольда (а впоследствии и его жены) с Остроумовым и его семьей (несмотря на резкое различие общественно-мировоззренческих взглядов и убеждений этих двух людей).

Об этом эпизоде из жизни В. В. Бартольда повествует рассказ дочери Н. П. Остроумова и жены антрополога Л. В. Ошанина Натальи Николаевны Ошаниной (1 августа 1981 г. скончавшейся в Ташкенте). Как писала она нам, ее «воспоминания начинаются с тревожной телеграммы уездного начальника о том, что В. В. Бартольд сломал ногу и ввиду сложности перелома направлен в Ташкент в военный госпиталь<...> Здесь хирурги решили наложить временную гипсовую повязку и при первой возможности отправить его в Петербург. Ведь в те времена до Самарканда надо было ехать на лошадях. А от Джамбула В. В. везли на арбе — не могли найти рессорного экипажа.

Когда В. В. окреп<...> его с разрешения врачей перевезли к нам, ибо летом в помещении госпиталя было душно. Поместили его в саду, в беседке. Очень скоро врачи позволили ему встать на костыли, но с условием, чтобы не ходил один. До

обеда ходила с ним я, и почти каждый день приходил Лев Васильевич [Ошанин]. После обеда ходил папа<...> от беседки до конца аллеи к карагачу, где была передышка, и обратно<...> Около месяца жил у нас В. В., и я и Лев Васильевич много интересного услышали от него. Уехал В. В. с провожатым: до Самарканда на лошадях, потом в поезде до Красноводска, через Каспий до Баку и дальше<...> По приезде в Петербург В. В. сделали операцию, после которой он пролежал в гипсе около шести месяцев.

В 1897 году мои родители получили приглашение на свадьбу В. В. Бартольда с Марией Алексеевной Жуковской, сестрой Валентина Алексеевича Жуковского и жены Николая Яковлевича Марра.

В 1900 г. В. В. приехал с женой в Ташкент. Бывали у нас ежедневно.

Сестра Надежда Николаевна только что вернулась в Ташкент из Петербурга, где закончила курсы иностранных языков. Она жаловалась на ослабление слуха. Было решено, что осенью она поедет в Петербург показаться специалистам. Тогда Василий Владимирович и Мария Алексеевна предложили [моей сестре] приехать к ним, тем более что ее (М. А. Жуковской. — *Б. Л.*) второй брат — врач и работает по этой специальности. Сестра прожила у них зиму, пока лечилась. Что касается меня, то после окончания гимназии мне надо было готовиться к экзамену по латыни — без этого не принимали в Ж. М. (Женский Мариинский. — *Б. Л.*) институт. Когда Мария Алексеевна узнала, что я принята и хлопочу об общежитии, она прислала мне очень ласковое письмо и предложила пожить у них. Я прожила у них первый год. Прожила как своя и близкая. И эта близость сохранилась до конца.

Василий Владимирович работал крайне много, но когда выходил из кабинета, в частности к ужину, был приветлив, неизменно интересовался, как идут мои дела, был очень заботлив. Располагаясь на диване с Марией Алексеевной, иногда брал ее руку в свою, и так они сидели, пока длилась общая беседа. Сам Василий Владимирович был немногословен. Когда я приехала в Петербург и уезжала из него, они оба встречали и провожали меня на вокзале с цветами в руках Василия Владимировича, что очень трогало. Замечательные и незабываемые они были люди, хотя вовсе не сентиментальные, а очень собранные, сдержанные».

Н. Н. Ошанина хорошо запомнила вечер на квартире у Розена: «В памяти ясно встают чета Бартольдов, Виктор Романович Розен, Валентин Алексеевич Жуковский, брат жены В. В., врач по специальности, Николай Яковлевич Марр, Платон Михайлович Мелиоранский<...> Александр Николаевич Самойлович и Игнатий Юлианович Крачковский, тогда еще доцент. Вечер очень оживлял своими рассказами В. Р. Розен и П. М. Мелиоранский, который хорошо пел, особенно прекрас-

но „Песню варяжского гостя“ из оперы „Садко“ Римского-Корсакова»⁶.

Заметим здесь, что современники не оставили нам, к сожалению, прямых данных об отношении В. В. Бартольда к литературе, музыке, театру. Мы вправе лишь предполагать, что за крайней, предельной занятостью ученого художественная литература и искусство не играли приметной роли в его жизни. Тем не менее в суждениях на сей счет нужно быть весьма осторожным, ибо все же известны факты цитирования Бартольдом стихотворений А. С. Пушкина, П. А. Вяземского и других поэтов. Сам он очень тепло вспоминал, как о замечательных часах отдыха, дружескую атмосферу вечеров на квартире В. Р. Розена, где речь шла и о поэтах, и о писателях, где читались стихи восточных авторов, где задушевно пел классические арии тот же П. М. Мелиоранский — близкий друг Василия Владимировича. А интерес Бартольда к памятникам духовной культуры народов Востока, к их эпосу, его мастерский перевод такого творения художественной мысли, как «Деде Коркут», умение тонко чувствовать и достойно оценивать лирику поэтов средневековья также должны быть учтены при попытках определения степени широты и глубины его эстетических интересов и запросов.

Дочь близкого знакомого Бартольда по Ташкенту проф. Н. Г. Маллицкого — Елизавета Николаевна, не раз гостившая в Петербурге у Бартольдов (Бартольдов, как она и сейчас произносит эту фамилию), воссоздала облик Марии Алексеевны, попечениям которой так много был обязан Василий Владимирович. Е. Н. Маллицкая рассказывала: Мария Алексеевна обладала качествами «верного друга, заботливой няньки вечно занятого и глубоко уходявшего в свои думы Василия Владимировича. Так и слышится ее ласково-повелительный голос: пойдем кушать, время отдохнуть, подышать свежим воздухом»⁷.

Воспоминания очевидцев проливают свет на отношение В. В. Бартольда к своим ученикам, к студенчеству и на связи с ними.

«К своим ученикам, — свидетельствует Н. Н. Ошанина, — он был очень требователен, но умел за них и постоять. Вспоминаю — я была на одной защите (в Петербурге. — Б. Л.). Меня поразило, что и В. В. Бартольд, и Н. Я. Марр долго и очень резко отмечали недостатки работы, а в конце дали хороший отзыв.

Дома за обедом (на квартире у В. В. Бартольда. — Б. Л.) я спросила Василия Владимировича об этом. Он ответил: „До меня и Н. Я. Марра дошли слухи, что на этих недочетах хотят нарочито заострить внимание, а диссертант очень застенчивый, его легко смутить. Вот мы и нашли нужным так поступить. А работа хорошая“. Лев Васильевич [Ошанин], который был в этот день тоже здесь, сказал: „Иначе говоря, вы,

Василий Владимирович, надавали ему дружеских тумачков". Это ему очень понравилось, и он долго смеялся»⁸.

Одной из традиций дореволюционного студенчества было существование при высших учебных заведениях Москвы, Петербурга и других городов так называемых землячеств, объединявших на общественных началах студентов различных областей России. Землячества ставили задачей организацию взаимопомощи, сбор средств в пользу неимущих студентов, поддержание связей с родным краем, изучение его прошлого и настоящего и соби́рание литературы о нем, выпуск рукописных журналов, устройство лекций и беседований на научные, литературные, педагогические и общественно-политические темы, благотворительных вечеров, концертов и т. п. Среди таких землячеств выделялось Туркестанское студенческое землячество в Петербурге.

Некоторые сообщения Н. Н. Ошаниной об участии В. В. Бартольда в деятельности этого землячества и о его заботливом к нему отношении делают еще более ясными светлый облик ученого и некоторые черты его нравственных убеждений. «Василий Владимирович, — рассказывает Ошанина, — был почетным председателем (членом? — Б. Л.) Туркестанского землячества, очень аккуратно посещал собрания, после которых всегда выяснял со старостой, у кого из студентов затруднения с оплатой за право обучения (она была высока — 100 рублей в год). Помогал он много (курсив наш. — Б. Л.), и здесь у него был свой порядок. Он никогда сам не назначал срока возврата [денег]. В. В. подавал книгу с фамилиями и говорил: „Сами назначьте срок возврата и запишите. Если почему-либо обстоятельства у вас изменятся, дайте мне знать об этом“. Бывали случаи, что проситель больше не появлялся, и В. В. говорил: „Для меня он больше не существует“.

Вообще, сколько я знаю, Василий Владимирович находил и другие формы своей личной помощи нуждавшимся студентам и людям вообще, но говорить об этом не любил и даже скрывал такие случаи. Но я несколько раз была случайным свидетелем того, как на вопросы Марии Алексеевны: „Ну, что с таким-то? Видел его, был он у тебя?“ — Василий Владимирович отвечал лаконично, качнув головой: „Да, все в порядке“. А Мария Алексеевна с удовлетворением говорила: „Ну, вот и хорошо, спасибо тебе“»⁹.

Что касается Туркестанского студенческого землячества, то данные об отношении к нему Бартольда дополняются воспоминаниями активного деятеля землячества, в будущем известного ташкентского педагога-краеведа Николая Порфирьевича Архангельского.

«Надо отметить, — писал Н. П. Архангельский, — особо внимательное отношение Василия Владимировича к туркестанским студентам, обучавшимся в Петербурге. В дореволюционное время в Петербурге проживало много так называемых „старых

туркестанцев“ — лиц, которые долгое время работали в Туркестанском крае. Многие из них считали своим долгом оказывать посильную помощь существовавшему тогда в городе Туркестанскому студенческому землячеству (было образовано даже Общество помощи учащимся в Петербурге туркестанцам¹⁰). Одним из самых активных членов этого Общества<...> отзывчивым заботливым воспитателем молодежи был В. В. Бартольд<...> Он часто посещал собрания землячества в Нобелевском Народном доме и выступал на них<...> Руководил Бартольд и Туркестанским (рукописным) студенческим журналом („Муштари“), выпускавшимся в Петербурге», для которого, дополним, передал и свою статью «Из средневековой туркестанской поэзии»¹¹.

Симпатии Бартольда к Туркестанскому землячеству подкреплялись и реальной помощью ему. «Осенью 1914 года, — свидетельствует Н. П. Архангельский, — в квартире В. В. Бартольда я получил от него комплект его печатных трудов, включая многочисленные рецензии на работы русских и иностранных востоковедов, для библиотеки Общества помощи учащимся в Петрограде туркестанцам Туркестанского землячества (в конце 1920 года эта литература была доставлена мной в Ташкент)»¹².

О том, что Бартольд, чуждый всякому, даже самому отдаленному панибратству со студентами и строго объективный, даже суровый в оценке их знаний и усердия, всегда с готовностью отзывался на их просьбы о консультативной помощи, о советах и пр., свидетельствует в своих воспоминаниях скончавшийся 21 февраля 1976 г. Иван Иванович Умняков, последний из оставшихся в живых учеников Василия Владимировича. Он рассказывал, как, будучи студентом, решил обратиться к Бартольду за советом в связи с объявленной восточным факультетом Петербургского университета темой на соискание награды. «Принял меня В. В. Бартольд на дому охотно. Не удивился, что к нему пришел студент за советом. Консультация была продолжительной<...> Василий Владимирович подарил мне некоторые оттиски своих работ, относящиеся к теме сочинения». Обращался Умняков к Бартольду и за советом, что делать дальше по завершении университетского образования при желании специализироваться по истории Средней Азии. И на этот раз Бартольд охотно поделился с ним своими мыслями¹³. И в последующем, когда уже после революции Умняков был командирован из Ташкента в Петроград для научных занятий (1921—1923), он, по его воспоминаниям, «неоднократно встречался с Василием Владимировичем, бывал у него в доме и имел возможность получать книги из его богатой библиотеки»¹⁴.

Все это, вместе взятое, рисует нам облик В. В. Бартольда как человека, готового прийти на помощь своим советом, консультацией, добрым словом, человека благожелательного к

людям вообще и людям науки особенно, готового к заботе и о семьях своих близких друзей¹⁵.

С этим утверждением полностью созвучны и воспоминания современников более позднего времени. И. П. Петрушевский писал: «Внешне суровый и в то же время обаятельный; строго принципиальный и требовательный и вместе с тем благожелательный и заботливый по отношению к ученикам, всегда глубоко искренний, независимый и прямой, он не выносил никакой несправедливости, как и лести, карьеризма и лицемерия<...>»¹⁶. И. И. Умняков сказал, что он «всецело присоединяется к этим словам»¹⁷. А близко знавший Василия Владимировича В. А. Гордлевский назвал его «строгим благожелательным ворчуном»¹⁸. «По работе, — вспоминал востоковед В. Ф. Минорский, — Бартольд был умелый верный друг и был первым одобряющим талант и инициативу»¹⁹.

На протяжении ряда лет нам довелось вести переписку с проживавшей в Куйбышеве одной из дочерей известного туркестановеда Н. С. Лыкошина²⁰, Татьяной Ниловной Барковской, ныне покойной. В Самаре в начале 20-х годов поселился удаленный из Туркестана Лыкошин вместе со своей семьей. Вот что писала нам в одном из писем Т. Н. Барковская: «Всем хорошим, что было в жизни нашей семьи в те трудные годы, мы, вообще говоря, полностью были обязаны энергичной поддержке Василия Владимировича Бартольда. Он не только не отвернулся от отца, но продолжал поддерживать с ним связи и вместе с акад. В. Н. Перетцом и другими видными учеными энергично хлопотал об устройстве отца на работу, и при этом по возможности близкую его научным интересам. И вскоре отец стал вести хозяйство (фондами? — Б. Л.) городского музея. А в 1921 году, за год до смерти, отец был избран преподавателем Самарского государственного университета по кафедре тюркско-татарских наречий и вел здесь занятия по туркестановедению.

Каждая весточка от Бартольда была праздником для всей нашей семьи. Сам отец был тем более растроган вниманием и поддержкой Бартольда, что ведь он не был близким ему человеком и сам не считал себя большим ученым, а рядовым работником науки<...>

Не было дня, чтобы отец не вспоминал имени Бартольда, перед которым как крупнейшим ориенталистом века преклонялся всегда. Отец очень гордился тем, что его любительский перевод сочинения Наршахи был издан с помощью Бартольда и под его редакцией.

От отца и все мы привыкли относиться к Бартольду с чувством благоговения и благодарности за всех нас. И хотя никто из нас, я в частности, никогда не видел Бартольда, он прочно, навсегда вошел в наше сознание как человек редкой доброты, отзывчивости и гражданского мужества. Такую память о нем и я буду хранить до последнего часа»²¹.

Хорошо известна научная и духовная близость Бартольда и его любимого учителя и старшего друга Виктора Романовича Розена. В своих воспоминаниях о Розене Александр Эдуардович Шмидт говорил, что «он неотразимо привлекал к себе всех тех, кто умел правильно расценивать его прямоту и откровенность, и никогда, никогда не забудут его те, кто сумел разгадать таившуюся за этой резкой прямотой искреннюю доброжелательность и беспредельную доброту»²².

Совокупность воспоминаний о Бартольде позволяет полностью распространить эти проникновенные слова и на Василия Владимировича Бартольда.

Отсюда, однако, вовсе не следует, что Бартольд не мог быть резким и непримиримым в отношении к тем, кто проявлял неискренность, угодничество, карьеризм и тому подобные качества. «Фальши никому не спустит, будь он родной брат, — вспоминал хорошо и близко знавший В. В. Бартольда акад. Н. Я. Марр, — везде и всегда огрызнется, скажет в упор, обожжет — не скоро забудут ожоги»²³.

Сам Бартольд также говорил, что мнение о его «благодущии» не вполне соответствует действительности в случаях, когда для такого благодушия «нет <...> поводов» и приходится отстаивать свою точку зрения от «грубых и невежественных» взглядов и действий косного чиновничества или выступать в защиту науки от дилетантизма²⁴.

Дошедшие до нас воспоминания современников и в более широком плане запечатлели некоторые черты В. В. Бартольда как педагога.

Во время чтения лекций, рассказывает И. И. Умняков, Василий Владимирович «никогда не находился на кафедре, а обычно садился у передней скамейки, которую занимали студенты. В руках у лектора были записи, к которым он иногда обращался. В своих университетских лекциях он совсем не заботился о приемах ораторского искусства <...> В. В. считал, что больше всего знаний студенты могут получить от практических занятий (семинаров)»²⁵.

И. П. Петрушевский, слушавший лекции «позднего» Бартольда, также отмечал, что он говорил «предельно просто, словно беседовал с аудиторией. Зато его оригинальные курсы лекций отличались тщательной методической подготовкой, тонким анализом, обилием извлеченного из источников материала и резкой критикой устаревших мнений»²⁶.

И. И. Умняков писал, «что В. В. Бартольд страдал речевой недостаточностью, проявляющейся в затрудненном произношении некоторых звуков и паузах в речи. Он заикался <...> обвинял себя в том, что не смог избавиться от этого недостатка. На лекциях на старших курсах, привыкнув к своим слушателям, он почти не заикался». Видимо, Бартольд болезненно переживал этот свой дефект. Умняков вспоминает: «Однажды в беседе с Василием Владимировичем, упустив из виду, что он

раздражается, когда его переспрашивают (заикаясь, он иногда глотал слова), я имел неосторожность его переспросить. Неожиданно он повысил голос и заворчал»²⁷.

Об этой частности можно было бы и не говорить, если бы не следующее обстоятельство: указанный дефект устной речи Бартольда не препятствовал тому, что его лекции в университете и публичные выступления перед самыми разными аудиториями проходили при глубочайшем, сосредоточенном и неослабевающим интересе слушателей. Так велико было обаяние его личности, так высок был его научный авторитет и огромна эрудиция, что дефект речи не останавливал на себе внимания.

Что касается идейной, общественной направленности лекций Бартольда, то в этом отношении весьма ценными являются данные Н. П. Архангельского: «Мне приходилось много раз слушать лекции В. В. Бартольда начиная с 1909 года в Петербурге. Я обязан засвидетельствовать, что его слово имело большое значение для разрушения в головах слушателей ограниченных „европоцентристских“ представлений о ходе всемирной истории, для формирования интернационализма и антирацизма, опирающихся на солидные научные основания»²⁸.

Обратимся теперь к воспоминаниям о В. В. Бартольде, относящимся уже к послеоктябрьскому времени и затронутым нами выше лишь частично. Среди них высок удельный вес воспоминаний о пребывании Бартольда в Ташкенте.

Первое из них имело место в 1920 г. По условиям того времени поездка Бартольда в Ташкент была нелегкой в житейском, бытовом отношении (трудности с транспортом, ночлегом, питанием и т. п.). Но местные деятели науки и краеведения делали все возможное, чтобы достойно встретить ученого. «Обстоятельства так сложились, — вспоминала Н. Н. Ошанина, — что В. В. по приезде в Ташкент остановился у нас. Это было очень трудное время. Разруха, в гостиницах мест нет. Декан факультета М. Ф. Гаврилов²⁹ <...> сказал, что временно для В. В. отвели комнату во втором этаже бывшей мужской гимназии — ныне САГУ. Весь этаж нежилой, и как быть, неизвестно. Обсудив все, решили, что временно В. В. остановится у нас, пока не найдут более удобного помещения. Такового так и не нашли! Также не вышло с питанием. Декан был очень озабочен, как устроить лучше. Просил, чтобы В. В. питался у нас. Он будет получать профессорский паек. Так и сделали»³⁰.

Историк и библиограф Узбекистана, активный деятель Туркестанского отдела РГО, ныне покойный Александр Васильевич Панков³¹ так вспоминает о своем первом знакомстве с В. В. Бартольдом в 1920 г., состоявшемся в здании публичной библиотеки в Ташкенте: «Не помню, кем именно (кажется, Е. К. Бетгером) я был представлен Бартольду. Меня поразила, чтобы не сказать потрясла, его необычайная осведомленность обо всем, что касалось работы Отдела (Туркестанского отдела РГО. — Б. Л.). Казалось, чем могло быть известным ему

мое имя. Но он тут же начал с вопроса, намерен ли я вместе с Евгением Карловичем Бетгером (известным среднеазиатским библиографом.— *Б. Л.*) и дальше продолжать работу по составлению „Библиографических перечней статей и книг по туркестановедению“, которые мы начали публиковать в 1914 году на страницах „Известий“ Отдела. Вслед за этим Василий Владимирович буквально засыпал меня вопросами, как обстоит дело с печатанием новых томов „Известий“. Он интересовался, где и кем работаю теперь я и ряд других членов Отдела, есть ли надежда на его сохранение и развитие деятельности в новых условиях. Я убедился, что Василий Владимирович досконально был знаком с содержанием всех четырнадцати томов „Известий“ Отдела, и не только по гуманитарным, но и по научно-естественным вопросам. Не остался незамеченным им даже мой малоизвестный и уже подвергшийся забвению „Краткий очерк истории Туркестана“ (1916), представлявший собою всего лишь небольшое начальное пособие для учениц старших классов женской гимназии Ташкента.

А в самой библиотеке Василий Владимирович удивлял всех ее сотрудников doskonaльным знанием ее истории, ее нужд, состоянием каталожного дела и т. п. <...>

Для всех нас, туркестановедов, как тогда еще говорили, приезд Бартольда был настоящим праздником. Все мы видели в нем тоже одного из туркестановедов, в этом смысле своего соратника и друга, только стоящего над всеми нами на самых высоких ступенях лестницы науки. Я был счастлив тем, что мне довелось быть одним из авторов вышедшего в Ташкенте в 1927 году сборника „Жемчужное ожерелье. В. В. Бартольду — туркестанские друзья, ученики и почитатели“. А почитателей у Василия Владимировича было множество»³².

Об этом же свидетельствует и акад. Л. С. Берг: «<...> в Туркестане, как, впрочем, и везде, покойный (Бартольд.— *Б. Л.*) пользовался величайшим уважением»³³. Вспомним и слова В. Ф. Минорского: «<...> при жизни В. В. Бартольда каждый востоковед, завершая статью, думал: „А что скажет о ней Бартольд?“»³⁴.

Примечательны воспоминания среднеазиатского археолога М. Е. Массона о пребывании В. В. Бартольда в Туркестанской АССР в 1920 г.: «Глубоко преданный науке, Василий Владимирович старался быть предельно полезным всем чем и как мог. В Самарканде он был занят буквально целыми днями. Он побывал в интенсивно развивавшемся тогда областном музее, где, между прочим, помог расшифровать некоторые надписи и поддержал своим авторитетом не встречавшее до того сочувствия начинание с организацией нумизматического отдела и со сбором <...> местных находок <...> Прихрамывая, он ковылял по всему Афрасиабу (городищу), неотступно следуя по его пересеченному рельефу за членами археологической секции (Самкомстариса.— *Б. Л.*) при осмотре <...> мест уже

произведенных и возможных первоочередных раскопок. Кабинетный ученый<...> [он] вне комнатной обстановки терялся<...> старался держаться как можно ближе к кому-нибудь из присутствующих (сказывался „органический недостаток зрения“) <...> и при посещении памятников не столько смотрел на самые объекты, сколько на лиц, дававших те или иные пояснения<...> Не всегда учитывая это, члены всех секций Самкомстариса прямо мучили почтенного академика. Его часами водили вверх и вниз по медресе Улугбека, заставляли смотреть на всякие трещины, особенно кладок, их стыки, отмечающие одновременность происхождения, и указывали на всякие детали историко-археологического порядка, усматривавшиеся в шурфах. Василий Владимирович, тщательно скрывая свою беспомощность и непроизвольно кося глазами по сторонам, добросовестно выслушивал на месте пространные объяснения о том, чего он сам не ощущал<...> Только позднее, поняв истинное положение, самкомстарисовцы перестали „обижаться“ на Бартольда за его казавшееся невнимание к ним<...> Но при всем том Василий Владимирович в целом сумел увидеть в деятельности молодой научной организации то новое», что в ней было, и очень помог определению важнейших задач для изучения историко-архитектурных памятников Самарканда и ремонтно-реставрационных работ по ним ³⁵.

Мы попросили поделиться своими воспоминаниями старейшую преподавательницу Ташкентского государственного университета, ныне покойную Иларию Алексеевну Райкову, одну из тех, кто приехал из Петрограда в Ташкент в 1920 г. для работы в открывшемся здесь университете ³⁶. «Не уверена, — сообщила И. А. Райкова, — имею ли я право на воспоминания о Бартольде. Правда, я была представлена ему во время его пребывания в Ташкенте в 1920 году и польщена тем, что он, оказывается, знал и запомнил мою фамилию как участницы осуществлявшейся тогда работы по составлению библиографического указателя по природным богатствам Туркестана, ведшейся по просьбе Туркестанского отдела Комиссии естественных производительных сил Академии наук, который Бартольд и возглавлял. Мне очень приятно узнать сейчас от вас, спустя 60 лет, что в связи с этим моя фамилия была, оказывается, запечатлена и в записной книжке Бартольда.

Но других встреч, кроме этой, мимолетней и самому Бартольду, конечно, не запомнившей, я с ним не имела.

Все же и сейчас живо представляю его облик. Не скрою, что он поразил меня. О Бартольде в Ташкенте тогда говорили очень много и с беспредельным уважением. Восторженные и уважительные отзывы о нем мне доводилось слышать из уст Александра Эдуардовича Шмидта, Николая Гурьевича Малицкого и других. И хотя востоковедение было бесконечно далеко от моей специальности я во всяком случае знала, что речь идет о выдающемся ученом с мировым именем, лучшим знато-

ке истории Средней Азии. И хотя по тем временам (20-й год) мало кто из ученых отличался хорошими костюмами, все одевались просто, носили простейшую обувь (я сама тоже принадлежала к этому числу), все же в моем воображении облик Бартольда рисовался как облик представительного, подтянутого ученого европейского (или, так сказать, западноевропейского) типа, в безукоризненном, с иголки костюме и почему-то (именно почему-то!) в блестящих черных ботинках.

Каково же было мое удивление и поначалу даже какое-то чувство разочарования, когда меня представили очень скромно, правда аккуратнo (с галстуком навыпуск) одетому, внешне мало чем примечательному человеку с небольшой, почти седоватой бородкой, ничем не выделявшемуся среди окружавших его лиц»³⁷.

А один из старейших преподавателей этого же университета, доктор биологических наук, проф. Александр Васильевич Благовещенский, прибывший в Ташкент, как и Н. А. Райкова, в 1920 г. для работы в университете, рассказывает: еще в гимназические годы я «с благоговением держал в руках книгу В. В. Бартольда „Туркестан в эпоху монгольского нашествия“, найдя ее в библиотеке Ферганского музея, но прочитать ее тогда я, конечно, еще не мог». И вот в 1920 г. ему довелось во время приездов Бартольда в Ташкент «несколько раз встретиться с этим крупнейшим из наших востоковедов и слушать его интереснейшие доклады», привлекавшие «очень много народу<...> Осенью 1922 г. началась издательская деятельность ТГУ выпуском его трудов. Первым был выпущен конспект лекций В. В. Бартольда „История Туркестана“»³⁸.

К Бартольду тянулись люди не только старшего поколения, но и нового, только начинавшего входить после Октябрьской революции в общественную и научную жизнь. Здесь уместно привести слова Н. Я. Марра: многие «историки, с научными построениями которых он (Бартольд. — Б. Л.) не ладил, ныне за пределами Союза, он сам остался среди нас не в инерции, а как рабочая сила, имевшая в стихийно намечавшейся подоснове своих изысканий приближение к современной философии<...> Новая аудитория из масс его не спугнула, он перенес к ней отношение к старой аудитории. Ученики, в том числе и партийцы, ближе узнав его, привязывались (курсив наш. — Б. Л.)»³⁹.

«Во время приезда в Ташкент в 1927 г., — вспоминает Е. Н. Маллицкая, — В. В. Бартольд остановился в гостинице „Регина“, по субботам и воскресеньям ездил к Н. П. Остроумову под с. Луначарское (в окрестностях города — Б. Л.), здесь его посещали Е. К. Бетгер, И. И. Умняков (он тогда еще не в Самарканде жил), П. Е. Кузнецов с женой, бывший семинарист (т. е. воспитанник Туркестанской учительской семинарии. — Б. Л.), изредка М. Е. Массон. Разговоры, конечно, были очень интересны. Помню споры о Чингиз-хане, монгольских

завоеваниях. На вопрос папы (Н. Г. Маллицкого. — Б. Л.), а нужно ли и полезно ли изучать личность Чингиз-хана — злодея и изверга, В. В. ответил, что Чингиз-хан, конечно, отвратителен, но его роль как крупного полководца и его походы из истории не выбросишь, и к тому же наука политики не ведет»⁴⁰. «В этот приезд, — добавляет Н. Н. Ошанина, — В. В. много возили по окрестностям Ташкента, даже в Чимган. Мария Алексеевна писала мне, что В. В. очень доволен и вспоминает свое пребывание в Ташкенте»⁴¹.

Н. Н. Ошанина приводит слова Бартольда из его разговора с близкими ему ташкентскими собеседниками о том, что он навсегда запомнил надпись на одной из старых гробниц Средней Азии: «Мертвые живы, пока живут в сердцах живых»⁴².

А. В. Благовещенскому довелось быть участником одной из встреч с Бартольдом в «загородном доме Николая Гурьевича [Маллицкого] на берегу арыка Карасу. На этой встрече, — вспоминает Благовещенский, — были кроме В. В. Бартольда Е. К. Бетгер, А. А. Семенов, Л. В. Ошанин, Н. П. Остроумов <...> Встреча в саду под цветущими яблонями была непринужденная и оживленная. Разговор шел о новейших достижениях в изучении Туркестана и его населения, о роли [Ташкентского] университета в культурном строительстве. Все присутствовавшие были или прирожденные туркестанцы, или посвятившие свою жизнь изучению Туркестана»⁴³.

Несколько слов еще об одной особенности характера Василия Владимировича. Все общавшиеся с ним в Ташкенте туркестановеды свидетельствуют, что, находясь среди людей, мало ему известных, он неизменно был безукоризненно вежлив, старался быть малоприметным, держался просто и скромно, но несколько настороженно, пылливо присматривался к собеседникам и внимательно слушал их, но при этом сам был неразговорчив, скуп на слова, часто выглядел, по словам Льва Васильевича Ошанина, «задумчивым, даже несколько угрюмым и усталым».

Пребывая же в кругу своих близких знакомых и членов их семей (Остроумовы, Ошанины, Маллицкие и др.), окружавших его заботой, теплотой, державшихся просто, душевно, Василий Владимирович как бы оттаивал на глазах, охотно вступал в беседу и поддерживал ее, любил расспрашивать о жизни и работе общих знакомых, был исключительно приветлив с молодежью и благожелателен к ней. За столом или на скамейке в саду с ним можно было оживленно и откровенно спорить на научные и другие темы. В таком домашнем кругу Василий Владимирович охотно воспринимал и дружескую шутку, и остроумное замечание и вместе с другими смеялся от души. «Мне всегда казалось, — говорил Л. В. Ошанин, — что и Василий Владимирович, и Мария Алексеевна хотя и никогда не подавали виду, но им не хватало общения в своем петербургском быту с людьми простыми, в семейном кругу, вне акаде-

мической, строгой, чопорной среды. При всей своей постоянной занятости Василий Владимирович, находясь вне Петербурга, в том же Ташкенте, как бы отдыхал душой и сердцем в более простой атмосфере»⁴⁴.

Верность этих наблюдений близких Бартольду лиц находит свое косвенное подтверждение в его собственном свидетельстве. В письме от 7 ноября 1926 г. на имя Н. П. Остроумова в связи с его 70-летием Василий Владимирович писал: «С Вашей семьей меня связывают такие тесные узы, что я, кажется, готов бы, не внося дисгармонии, принимать участие в чествовании „патриарха“ в кругу семьи <...> Не знаю, чего пожелать Вам, но позвольте мне пожелать себе, чтобы мне было суждено еще не раз совершать вместе с Вами пешком путь от Обсерваторской (улица, где жил Л. В. Ошанин с женой — дочерью Остроумова. — Б. Л.) до дачи Маллицких или обратно в Ташкент, перебирая связывающие нас воспоминания, семейные и научные»⁴⁵.

В полном согласии друг с другом все знавшие Бартольда отмечают и его поразительную работоспособность («с утра до ночи», по словам Л. В. Ошанина). Ученик В. В. Бартольда А. Ю. Якубовский говорил об удивительном умении своего учителя вести строгий счет времени и о доходившей до педантичности исполнительности. Бартольд был, говоря словами Якубовского, «обладателем памяти, которая вошла в поговорку, и работоспособности, которая превращала его в точно, как часы, действующий механизм»⁴⁶.

Это определение А. Ю. Якубовского подтверждается эпизодом, сообщенным нам этнографом Муршидой Абдулловой Бикжановой (1900—1974). В 1923 г., в бытность ее студенткой Института живых восточных языков в Петрограде, ей было поручено по договоренности дирекции института с В. В. Бартольдом встретить его на улице и провести в аудиторию, где в 12 часов дня он должен был выступить с лекцией для студентов и группы преподавателей. С волнением ждала Бикжанова высокого гостя. Но вот уже 11.45, 11.55, а его нет. И, растерявшись, Бикжанова сбегала на 2—3 минуты в учительскую («туда и сразу же обратно») с вопросом, как быть. Ждать! Мигом она вернулась обратно, к воротам здания института, и неожиданно и с испугом увидела... уже удалявшуюся фигуру прихрамывающего ученого. Бикжанова поспешила догнать Василия Владимировича, объяснить, чем было вызвано ее отсутствие, горячо просила извинить ее, не сердиться, вернуться обратно. Как вспоминала Бикжанова, Василий Владимирович остановился, недовольно буркнул что-то вроде: «Надо быть аккуратной, сударыня» — и молча, с неохотой последовал за ней.

В 1958 г., во время посещения А. А. Семеновым Президиума Академии наук Узбекской ССР, где тогда работал автор этих строк, в ходе беседы с ним я было попытался навести Александра Александровича на воспоминания о Бартольде. Но

А. А. Семенов, немного помедлив, ограничился репликой: «Ну, о Бартольде всё или ничего» — и, призадумавшись, добавил: «Это был колосс, и мы не скоро дождемся подобного ему. Во всем, что касается развития гуманитарных наук в Средней Азии, здесь, в Академии, и сейчас есть частица того, что закладывалось Бартольдом».

Кончина В. В. Бартольда последовала в Ленинграде 19 августа 1930 г.

Есть все основания полагать, что получение в Ташкенте горестного известия об этом было воспринято особенно болезненно и удручающе, ибо оказалось совершенно неожиданным. Это подтверждает и акад. Л. С. Берг: «Неожиданная смерть Василия Владимировича в расцвете его научной деятельности глубоко поразила всех знавших и ценивших покойного»⁴⁷.

В самом деле, еще совсем недавно Остроумов, Ошанин и др. получали от Бартольда письма, не содержавшие сообщений о его тяжелом заболевании и жалоб на состояние здоровья. Правда, в письме из Ташкента от 24 июня 1930 г. А. А. Семенов высказал «искреннее сожаление, что [Василий Владимирович] опять стал себя плохо чувствовать». Но и у Семенова, очевидно, не возникало серьезных опасений из-за недомогания Бартольда: он приглашал его на совещание по грамматике и орфографии таджикского языка и на съезд краеведов Таджикистана, которые должны были состояться между 15 и 20 августа 1930 г.⁴⁸

В том же месяце, когда последовала смерть Бартольда, с ним встречался Н. П. Архангельский. В Ленинграде на Дворцовой набережной состоялась, вспоминает Архангельский, «короткая беседа с Василием Владимировичем, во время которой он живо интересовался тем, как протекает научно-краеведческая работа в Ташкенте, что нового в ней, просил передать поклон общим знакомым — туркестановедам»⁴⁹.

Здесь уместно напомнить и о таком примечательном факте: за два дня до смерти В. В. Бартольд направил письмо в Ташкент на имя М. Е. Массона с поздравлением по поводу находок новых рунических надписей⁵⁰.

И. А. Райкова (ее воспоминания о Бартольде приводились выше) присутствовала на состоявшемся в августе 1930 г. общем собрании членов Туркестанского отдела РГО, которое было посвящено памяти В. В. Бартольда и на котором выступали А. Э. Шмидт, И. И. Умняков и др. «До сих пор не могу забыть, — говорила И. А. Райкова, — лиц — участников этого заседания. Они выражали глубокую, неподдельную скорбь о тяжелой для науки утрате. После того как было предложено почтить память покойного вставанием, я заметила, как Александр Александрович Семенов украдкой смахивал слезы, а Николай Гурьевич Маллицкий просто плакал, не скрывая слез. Расходились все в глубоком молчании»⁵¹.

Вот и все, что я могу сообщить вам. Других сведений, связанных с именем Бартольда, у меня нет. Но, вспоминая, с каким глубоким уважением, как любовно и почтительно относились к нему все наши ученые в Ташкенте, как глубоко переживали они его смерть, я уверена, что он действительно был не только очень большой ученый, но и очень хороший человек».

Был! О том с полным и покоряющим единодушием свидетельствуют все дошедшие до нас воспоминания современников о Василии Владимировиче Бартольде — «неутомимом работнике и достойнейшем человеке»⁵².

¹ Памяти академика В. Р. Розена. Статьи и материалы к сорокалетию со дня его смерти (1908—1948). Под ред. И. Ю. Крачковского. М.—Л., 1947.
² «Записки ИВ АН СССР». М.—Л., 1935, 4.

³ И. Ю. Крачковский. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях.—Избранные сочинения. Т. 1. М.—Л., 1955, с. 15—148.

⁴ Н. И. Веселовский. Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам. 1816—1881. СПб., 1887.

⁵ И. Ю. Крачковский. Над арабскими рукописями..., с. 148.

⁶ Письма Н. Н. Ошаниной от 28 декабря 1969 г. и 10 февраля 1975 г. (собрание автора).

⁷ Записано со слов Е. Н. Маллицкой 3 мая 1975 г. О том, насколько Бартольд был погружен в свои занятия, изыскивая для них каждый свободный день и час, и насколько он был чужд всему, что отвлекало от них, можно судить по его письму Остроумову от 3 ноября 1910 г.: «День своего рождения (3 ноября) провел тихо и мирно, без гостей; днем читал лекции, вечером был на заседании. Праздновать годовщину своего появления на свет не чувствую ни малейшего желания, но доволен, что мог провести этот день за работой». А 19 февраля 1911 г. он писал: «Празднование 19 февраля (День освобождения крестьян в 1861 г.—Б. Л.) имело ту хорошую сторону, что несколько увеличило число свободных дней на масленице, что было очень полезно для научных работ».

⁸ Из письма Н. Н. Ошаниной от 24 февраля 1962 г. (собрание автора).

⁹ Там же. Добавим, что лишь недавно в результате изучения личного архива В. В. Бартольда стало известно о широкой и длительной благотворительной деятельности Бартольда, в частности по линии 17-го городского попечительства о бедных в Петрограде (в том числе о детях, содержащихся в яслях и в детских приютах) и др. В архиве Бартольда хранятся два обширных дела 1914—1918 гг. (№ 407, 235 л. и № 408, 549 л.) с соответствующими материалами. Ср. Н. Н. Туманович. Описание архива В. В. Бартольда... М., 1976, с. 337.

¹⁰ В 1914 г. Бартольд был избран почетным членом этого общества.

¹¹ Цит. по: Б. В. Лунин. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Таш., 1958, с. 235—236 (запись автора книги).

¹² Письмо Н. П. Архангельского от 27 мая 1973 г. (собрание автора).

¹³ И. И. Умняков. Воспоминания о Василии Владимировиче Бартольде.—Формы феодальной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. Бартольдовские чтения 1975 г. М., 1979, с. 220.

¹⁴ Там же, с. 221.

¹⁵ В этом же ракурсе следует рассматривать и факт проявления Бартольдом и его женой заботы о внуке В. Р. Розена. Узнав о его трудном, по сути безнадзорном (после смерти вдовы Розена) положении, «мы с женой,—писал Бартольд Остроумову в июле 1923 г.,—выписали его к себе, и он теперь у нас почти неделю <...> Как бы то ни было, у нас пока новый член семьи <...> с дедом он едва ли сравняется, но постараемся, чтобы он был

«сколько-нибудь достоин своего имени» (цит. по: Б. В. Лунин. Жизнь и деятельность академика В. В. Бартольда. Таш., 1981, с. 17).

¹⁶ И. [П.] Петрушевский. Академик В. В. Бартольд (биографическая справка).— В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 1. М., 1963, с. 20. Об этих чертах Бартольда см. также: А. Н. Кононов. Василий Владимирович Бартольд. К сорокалетию со дня смерти.— НАА. 1971, № 1, с. 222.

¹⁷ И. И. Умняков. Воспоминания..., с. 222.

¹⁸ В. А. Гордлевский. И. Ю. Крачковский (Общая характеристика).— В. А. Гордлевский. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1968, с. 427.

¹⁹ В. Ф. Минорский. Предисловие.— V. V. Barthold. Four Studies on the History of Central Asia. Leiden, 1958, с. VII.

²⁰ О нем см. Историография общественных наук в Узбекистане. Библиографические очерки. Сост. Б. В. Лунин. Таш., 1974, с. 216—222. Лыкошин известен, в частности, как переводчик на русский язык «Истории Бухары» Наршахи, вышедшей в свет в 1897 г. под ред. и с примеч. В. В. Бартольда.

²¹ Письмо к нам Т. Н. Барковской от 20 января 1965 г. (собрание автора). Татьяна Ниловна — автор выдержавшей несколько изданий книги о самарском периоде деятельности В. И. Ленина «В начале пути». В архиве Бартольда сохранилось его письмо от 1922 г. (предназначенное, по-видимому, для отправки в Москву в редакцию газеты «Известия») в защиту Лыкошина как «знатока местных языков и местной (туркестанской.— Б. Л.) жизни», имеющего «столько заслуг перед мусульманами в прошлом» и отличающегося «редкой любовью к Туркестану и его населению» (Н. Н. Туманович. Описание архива В. В. Бартольда..., с. 332—333).

²² А. Э. Шмидт. Памяти незабвенного учителя.— Памяти академика В. Р. Розена. М.—Л., 1947, с. 17.

²³ Н. Я. Марр. Василий Владимирович Бартольд.— «Сообщения Гос. Академии истории материальной культуры». Л., 1931, № 1, с. 8. Н. Я. Марр отметил и еще одну важную черту морального облика Бартольда, назвав его человеком «стойких, прочных привязанностей в отвлеченной науке, так же как в повседневной жизни и семейной».

²⁴ Цит. по: Б. В. Лунин. Жизнь и деятельность академика В. В. Бартольда, с. 102 (из письма Бартольда Остроумову от 1913 г.).

²⁵ И. И. Умняков. Воспоминания..., с. 218.

²⁶ И. П. Петрушевский. Академик В. В. Бартольд..., с. 20—21.

²⁷ И. И. Умняков. Воспоминания..., с. 218, 222.

²⁸ Цит. по: Б. В. Лунин. Из истории русского востоковедения..., с. 317 (из текста машинописного отзыва Н. П. Архангельского на рукопись названной книги).

²⁹ Известный среднеазиатский этнограф. В письме Н. Н. Ошаниной — не точность: деканом восточного факультета САГУ Гаврилов был в 1926—1927 гг., в 1920 г. он был связан по работе с Туркестанским восточным институтом в Ташкенте.

³⁰ Письмо Н. Н. Ошаниной от 18 марта 1975 г. (собрание автора).

³¹ О нем. см. Библиографические очерки о деятелях общественных наук Узбекистана. 2. Сост. Б. В. Лунин. Таш., 1977, с. 14—17.

³² Письмо А. В. Панкова от 22 октября 1958 г. (собрание автора).

³³ Л. Берг. В. В. Бартольд.— «Природа». М., 1930, № 9, с. 933.

³⁴ В. Ф. Минорский. Предисловие, с. VIII.

³⁵ М. Е. Массон. Падающий минарет (северо-восточный минарет самаркандского медресе Улугбека). Таш., 1968, с. 33—35.

³⁶ Скончалась в Ташкенте 26 октября 1981 г. См. Илария Алексеевна Райкова (1896—1981).— «Правда Востока». 27.10.81.

³⁷ Запись беседы с И. А. Райковой 21 апреля 1981 г.

³⁸ А. В. Благовещенский. Из воспоминаний о работе в первом университете в Средней Азии.— Память трудных дорог. Сб. воспоминаний. Таш., 1980, с. 37, 46.

³⁹ Н. Я. Марр. Василий Владимирович Бартольд, с. 8.

⁴⁰ Письмо Е. Н. Маллицкой от 5 февраля 1967 г. (собрание автора).

⁴¹ Письмо Н. Н. Ошаниной от 15 июля 1969 г. (собрание автора).

⁴² Письмо Н. Н. Ошаниной от 10 февраля 1965 г. (собрание автора).

⁴³ А. В. Благовещенский. Из воспоминаний..., с. 54.

⁴⁴ Запись беседы с Л. В. Ошаниным 24 сентября 1958 г.

⁴⁵ Цит. по: Б. В. Лунин. Из эпистолярного наследия В. В. Бартольда (Письма В. В. Бартольда к Н. П. Остроумову).— *Формы феодальной земельной собственности... Бартольдовские чтения 1975 г.*, с. 196.

⁴⁶ А. Ю. Якубовский. ГАИМК—ИИМК и археологическое изучение Средней Азии за 20 лет.— *«Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры АН СССР»*. М.— Л., 1940, 6, с. 16.

⁴⁷ См. примеч. 33.

⁴⁸ Н. М. Акрамов. Из неопубликованных писем А. А. Семенова В. В. Бартольду.— *«Ученые записки Душанбинского педагогич. ин-та им. Т. Г. Шевченко»*. Душ., 1970, т. 66, с. 92.

⁴⁹ Из письма Н. П. Архангельского от 27 мая 1973 г. (собрание автора). «В. В. Бартольд день за днем неотступно следил за ходом научной жизни в Средней Азии» — свидетельствует хорошо знавшая его В. А. Крачковская (В. А. Крачковская. В. В. Бартольд — нумизмат и эпиграфист.— *«Эпиграфика Востока»*. 8. М.— Л., 1953, с. 116).

⁵⁰ М. Е. Массон. К истории открытия древнетурецких рунических надписей.— *«Материалы Узкомстариса»*. М.— Л., 1936, вып. 6—7, с. 12.

⁵¹ На наш вопрос, обращенный к ныне здравствующей Е. Н. Маллицкой: «А Вы были на этом заседании?» — последовал ответ: «Конечно, вместе с отцом. Народу было необычайно много. Это верно, что многие плакали, когда выступал близкий Бартольду Александр Эдуардович Шмидт. Под конец своей речи он и сам был очень взволнован и с трудом ее закончил».

⁵² С. Ф. Ольденбург. Василий Владимирович Бартольд. 15.XI.1869—19.VIII.1930.— *«ИАН СССР»*. Сер. VII, Отделение обществ. наук. Л., 1931, № 1, с. 6.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГИМ	— Государственный исторический музей. М.
ГПБ	— Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
ДАН	— «Доклады Академии наук»
ЗВРАО	— «Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества». СПб.
ИАН	— «Известия Академии наук»
ИВ	— Институт востоковедения
ИИЯЛ	— Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала Академии наук. Махачкала
ИМКУ	— История материальной культуры Узбекистана. Таш.
ИООН	— «Известия Отделения общественных наук АН СССР». М.
ЛО	— Ленинградское отделение
НАА	— «Народы Азии и Африки». М.
НЭ	— Нумизматика и эпиграфика. М.
ППВ	— Памятники письменности Востока (серия)
ППВ. Ежегодник	— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. М.
РГО	— Русское географическое общество
СА	— «Советская археология». М.
САГУ	— Среднеазиатский государственный университет
СВР	— Собрание восточных рукописей Академии наук УзССР. Таш.
ФАН	— Филиал Академии наук
ЦГА	— Центральный государственный архив
BGA	— Bibliotheca geographorum arabicorum. Ed. M. J. de Goeje. Pars 1—8. Lugduni Batavorum.
BSO(A)S	— Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. L.
GMS	— E. J. W. Gibb Memorial Series

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Т. Айтберов</i> (Махачкала). Институт главного наследственного кади (первоначально имама) в политической системе 'Андалала конца XVI — первой половины XVIII века	5
<i>Б. А. Ахмедов</i> (Ташкент). Роль джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни Средней Азии XVI—XVII веков	16
<i>С. Б. Ашурбейли</i> (Баку). Ханак на реке Пирсагат и ширваншахи	32
<i>Т. К. Бейсембиев</i> (Алма-Ата). Духовенство в политической жизни Кокандского ханства в XVIII—XIX веках (по некоторым сочинениям кокандской историографии)	37
<i>А. Н. Болдырев</i> (Ленинград). Еще раз к вопросу о Ходжа-Ахраре	47
<i>З. М. Буниятов</i> (Баку). Попечительство мамлюкских султанов Египта над суфийскими обителями	64
<i>М. В. Габашвили</i> (Тбилиси). Казн и мухтасиб по грузинским источникам (XII—XIV века)	69
<i>Г. А. Джураева</i> (Ташкент). Мир-и Араб и политическая жизнь в Бухаре в XVI веке	74
<i>Б. Казаков</i> (Бухара). Сыновья Ходжи Ахрара и последние Тимуриды	80
<i>Б. Х. Кармышева</i> (Москва). О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX — начале XX века	92
<i>Б. Д. Кочнев</i> (Самарканд). Нумизматические материалы для характеристики взаимоотношений Караханидов и бухарских садров	104
<i>А. А. Кудрявцев</i> (Махачкала). О месте духовенства в социальной структуре феодального Дербента	113
<i>К. К. Куция</i> (Тбилиси). Центральная власть и эволюция института садра в сефевидском государстве	122
<i>В. В. Лебедев</i> (Ленинград). Мусульманская проповедь к арабский фольклор	129
<i>Ф. Дж. Мамедова</i> (Баку). Албанский католикосат и албанские Аршакиды	134
<i>Р. Г. Мукминова</i> (Ташкент). Духовенство и вакфы в Средней Азии XVI века	141
<i>И. Е. Петросян</i> (Ленинград). Улемы в составе янычарского корпуса	148
<i>Л. А. Семенова</i> (Москва). О положении духовенства на Ближнем Востоке в конце XII века (по страницам «Путешествия» Ибн Джубайра)	153
<i>О. А. Сухарева</i> (Москва). Потомки Ходжа Ахрара	157

<i>Н. Н. Туманович</i> (Ленинград). Барнабадские ходжи и правители города Герата	169
<i>М. А. Усманов</i> (Казань). Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII—XVI веков . .	177
<i>Р. А. Шайхиев</i> (Казань). Роль мусульманского духовенства в жизни татарского общества в XVII—XIX веках	186
Приложение	
<i>Б. В. Лукин</i> (Ташкент). Василий Владимирович Бартольд в воспоминаниях современников	191
Список сокращений	209

CONTENTS

Foreword	3
<i>T. Aitberov</i> (Makhachkala). Principle Hereditary Qadi (Initially Imam) in 'Andalala Political System in Late 16th-First Half of 18th Centuries	5
<i>B. A. Akhmedov</i> (Tashkent). Djuybar Khwadjas' Role in Socio-Political Affaires of 16th-17th Centuries Central Asia	16
<i>S. B. Ashurbeili</i> (Baku). Khanagah on Pirsagat River and Shirwanshahs	32
<i>T. K. Beisembiyev</i> (Alma-Ata). Clergy's Involvement in Politics of Kokand Khanate in 18th-19th Centuries (Case-Study of Some Historiographic Sources of Kokand)	37
<i>A. N. Boldyrev</i> (Leningrad). Returning to Khwaga-Ahrar	47
<i>Z. M. Buniyatov</i> (Baku). Guardianship of Egiptian Mamluk Sultans over Sufi Population	64
<i>M. V. Gabashvili</i> (Tbilisi). Qadi and Mukhtasib in Georgian Sources (12th-14th Centuries)	69
<i>G. A. Dzhurayeva</i> (Tashkent). Mir-i Arab and Political Affairs in 16th Century Bokhara	74
<i>B. Kazakov</i> (Bokhara). Khwadja-Ahrar's Sons and Last Timurids	80
<i>B. Kh. Karamysheva</i> (Moscow). Muslim Clergy in Rural Areas of Bokhara Khanate in Late 19th-Early 20th Centuries	92
<i>B. D. Kochnev</i> (Samarkand). Numismatics Data to Assess Relations between Qarakhanids and Bokhara Sadrs	104
<i>A. A. Kudryavtsev</i> (Makhachkala). Clergy's Place in Feudal Derbent's Social Pattern	113
<i>K. K. Kutsiya</i> (Tbilisi). Central Government and Evolution of Sadr in Safawid State	122
<i>V. V. Lebedev</i> (Leningrad). Muslim Sermon and Arabic Folklore	129
<i>F. S. Mamedova</i> (Baku). Albanian Catholicosate and Albanian Arshakids	134
<i>R. G. Mukminova</i> (Tashkent). Clergy and Waqfs in 16th Century Central Asia	141
<i>I. Ye. Petrosyan</i> (Leningrad). 'Ulamas in Janizary Corps	148
<i>L. A. Semyonova</i> (Moscow). Clergy's Position in the Middle East in Late 2nd Century (Case-Study of <i>The Travels</i> by Ibn Djubair)	153
<i>O. A. Sukhareva</i> (Moscow). Khwadja-Ahrar's Descendants	157
<i>A. N. Tumanovich</i> (Leningrad). Baruabad Kwadjas and Herat Rulers	169
<i>M. A. Usmanov</i> (Kazan). Stages of Djuchi Ulus Islamization and Muslim Clergy of Tartar Khanates in 13th-14th Centuries	177

<i>R. A. Shaikhiev</i> (Kazan). Muslim Clergy's Role in Tartar Society in 17th-19th Centuries	186
Appendix	
<i>B. V. Lunin</i> (Tashkent). Vasily Vladimirovich Bartold in His Contempo- raries' Reminiscences	191
List of Abbreviations	209

ДУХОВЕНСТВО
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ
НА БЛИЖНЕМ И СРЕДНЕМ ВОСТОКЕ
В ПЕРИОД ФЕОДАЛИЗМА

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор А. А. Кожуховская
Младший редактор И. Д. Егорова
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор З. С. Теплякова
Корректор Л. И. Письман

ИБ № 15114

Сдано в набор 04.02.85. Подписано к печати 26.07.85. А-02556. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 13,5. Усл. кр.-отт. 13,75. Уч.-изд. л. 14,98. Тираж 2350 экз. Изд. № 5850. Зак. № 469. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

выпущена книга

ДОРОШЕНКО Е. А.

Шиитское духовенство в современном Иране. 18 л.

Монография — второе, расширенное и исправленное издание книги, вышедшей под тем же названием в 1975 г. В книге рассказывается о шиизме — том направлении в исламе, которое является официальной религией Ирана, освещается роль шиитского духовенства в общественно-политической жизни страны, характер отношений духовенства с шахским режимом, причины его конфронтации, приведшие к свержению монархии. Автор знакомит читателя с основами шиитской догматики и современными концепциями шиизма по актуальным проблемам.

Заказы на книгу принимаются всеми магазинами книоторгов и «Академкнига», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой» «Академкнига»).

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

готовится к изданию

Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики.
Сборник статей. 20 л.

Сборник посвящен анализу основных тенденций эволюции современных исламских государственно-правовых и социально-экономических концепций, выявлению их классовой сущности и направленности. Рассматриваются отдельные аспекты развития мусульманского движения как на международном уровне, так и в некоторых странах Азии и Африки. В ряде статей дан критический разбор концепций «исламского пути развития», «исламской экономики», «нового исламского экономического порядка».

Заказы на книгу принимаются всеми магазинами книго-торгов и «Академкнига», а также по адресу: 117192. Москва В-192. Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой» «Академкнига»).

1 р. 50 к.