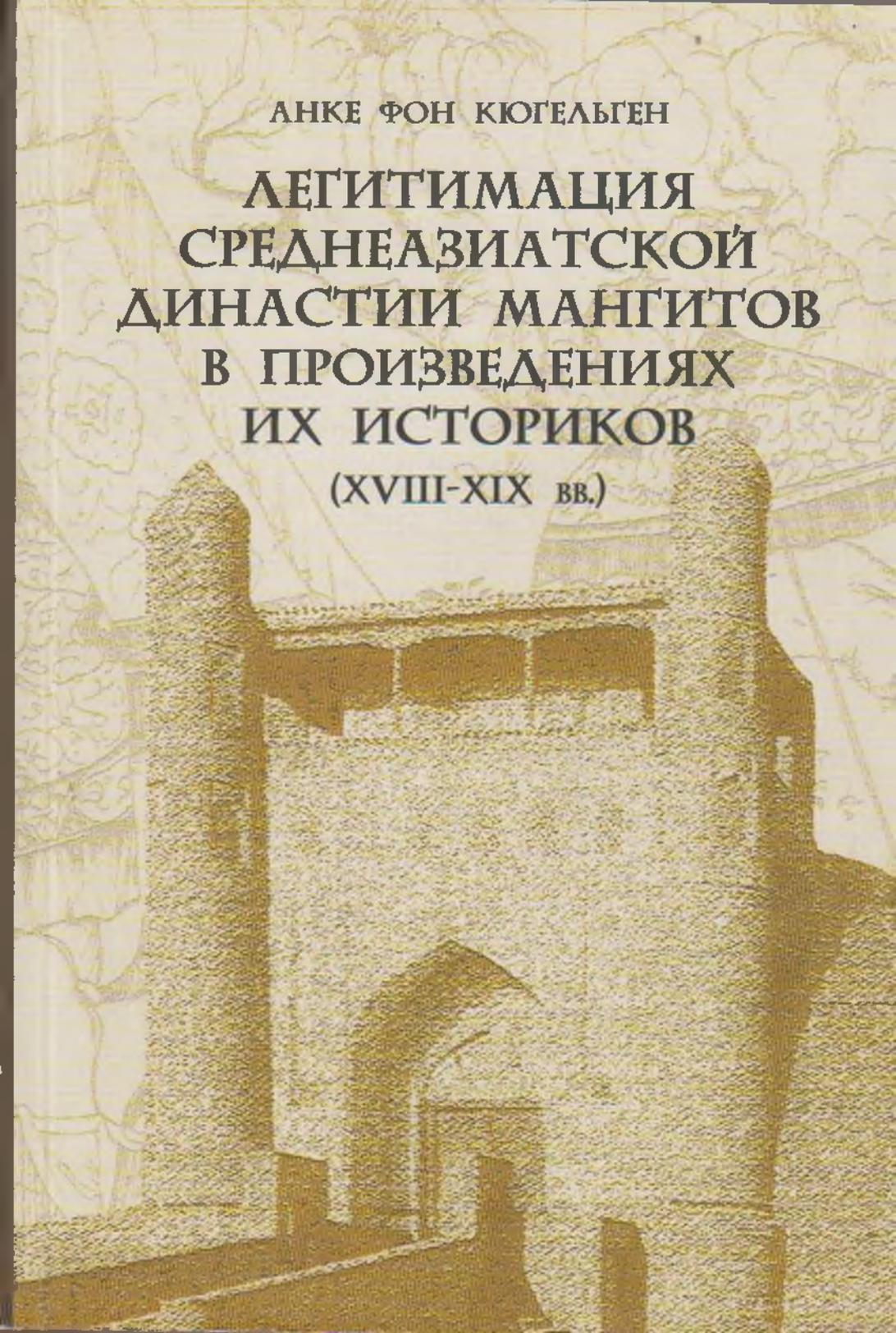


АНКЕ ФОН КЮГЕЛЬГЕН

ЛЕГИТИМАЦИЯ  
СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ  
ДИНАСТИИ МАНГИТОВ  
В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ  
ИХ ИСТОРИКОВ

(XVIII-XIX ВВ.)



В настоящей работе изучаются в основном девять исторических произведений на персидском или таджикском языке, появившиеся в конце XVIII в. и в XIX в. в Бухарском ханстве/эмирате (т. е. на территории сегодняшнего Узбекистана).

В центре внимания находятся стратегии авторов по легитимации первых четырех правителей новой династии, династии мангитов, которая в середине XVIII в. захватила власть в Бухаре. Впервые после тимуридов в Средней Азии установилась династия, которая не могла предъявить родословную, восходящую по отцовской линии к Чингиз-Хану. Историографы – отчасти придворные хронисты, писавшие по заказу правителя, отчасти – суфьи, военные и купцы, бравшиеся за него по собственному желанию, рассматривают широкую палитру типов легитимации, и в зависимости от характера и стиля правления конкретного правителя расставляют совершенно разные акценты. Двух первых повелителей одни историографы считают последователями монгольских традиций, а другие – иранских. Но третий и четвертый правители выделяются ими, в основном, при помощи различных исламских регалий, как, например, *муджаддид* или *халифа* – легитимные правители государства. При этом можно проследить, что легитимация господства, провозглашаемая исламской или неисламской, нередко основывается на шести определяющих принципах: (1) божественная легитимация, (2) генеалогическая легитимация, (3) электоральная легитимация, (4) легитимация посредством ориентации на образец для подражания, (5) легитимация превосходящей силы и (6) легитимация посредством сохранения норм.

Основной целью настоящей работы было выявление этих принципов и изучение критериев определения приоритетов при легитимации какого-либо правителя. В конце работы – «взгляд из будущего», т. е. краткое описание портретов четырех первых мангитских правителей в Бухарских историографиях на рубеже XIX–XX вв. Произведения двух историографов, предвестников реформирования исламского образования, рассматриваются как пробный камень для выявления возможного коренного изменения идеала правителя.

Анке фон Кюгельген

## ЛЕГИТИМАЦИЯ СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ ДИНАСТИИ МАНГИТОВ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ИХ ИСТОРИКОВ

(XVIII–XIX вв.)

Für Rahmonov  
mit herzlichem Gruß,

M. v. K.

27/6/02



Алматы, 2004

Die Legitimierung  
der mittelasiatischen Mangitendynastie  
in den Werken ihrer Historiker

БЕЙРУТСКИЕ ТЕКСТЫ И  
ИССЛЕДОВАНИЯ

Издано Институтом Востока  
Германского Восточного Общества

Том 86

ТЮРКСКИЕ МИРЫ

Том 9

ББК 63.3(5)  
К 99



Книга была опубликована при поддержке Института по международному сотрудничеству Ассоциации народных университетов Германии (IIZ/DVV) в Центральной Азии.

фон Кюгельген Анке

К 99 Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). Алматы: Издательство «Дайк-Пресс», 2004 г. 516 стр.

ISBN 9965-699-20-8

О значении этого фундаментального труда известного востоковеда Анке фон Кюгельген еще будут говорить ученые Востока и Запада. Они найдут в нем много необходимого для дальнейшего развития историографии и источниковедения. Западные ученые впервые познакомятся с анализом приведенных, в большинстве своем ранее не опубликованных, рукописей, которые были не доступны вплоть до недавнего времени. Восточные коллеги еще раз убедятся в том, что большое видится на расстоянии: свободному от традиционных политических толкований взгляду немецкого исследователя династия мангитов предстала в совершенно новых красках. Для изучения истории Узбекистана и стран исламского мира может быть весьма полезным знакомство с динамикой развития многообразных форм выражения политики, религии и культуры периода правления мангитов.

К 0503010000  
00(05)-04

ББК 63.3(5)

ISBN ISBN 9965-699-20-8

© Анке фон Кюгельген, 2004  
© «Дайк-пресс», оформление, 2004

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая работа является результатом длительного труда в библиотеках Казани, Санкт-Петербурга и Ташкента. Начиная с 1995 г., она в значительной степени обогатилась за счет контактов, установленных в рамках международного научно-исследовательского проекта «Мусульманская культура в России и Центральной Азии (XVIII–XX вв.)», который координировался кафедрой ориенталистики и индологии Рурского университета г. Бохума.

Большую поддержку мне оказал Герхард Эндрез, который создал для меня идеальные условия работы на Бохумской кафедре и был хорошим консультантом по всем вопросам. На разных этапах моей работы мне помогали многие мои друзья и коллеги, имена которых я хотела бы здесь назвать. Бахтияр Бабаджанов, Аширбек Муминов, Штефан Райхмут, Юрген Пауль и Райнхард Шульце дали мне много новых идей во время многочисленных бесед, а также много важных рекомендаций по изучению соответствующей литературы. Всю книгу или ее отдельные части критически прочитали следующие лица: Юрий Брегель, Кристоф Бюртель, Штефан Конермани, Беттина Деннерляйн, Юрген Пауль, Гудрун Шуберт, Райнхард Шульце, Флориан Шварц и Лутц Вингерт, а также следующие девять экспертов: Фикрет Аданир, Ханс Хайнрих Бистерфельдт, Герхард Эндрез, Райнхольд Ф. Гляй, Моника Гронке, Георгиос Макрис, Штефан Райхмут, Инге К. Швердтфегер и Манфред Титц. Их замечания и исправления помогли избежать некоторых шероховатостей. Много рекомендаций и получила также во время бесед с Ингеборг Бальдауф. При чтении непонятных и трудно читаемых мест в персидских рукописях неоценимую помощь мне оказали Сури Замани, Фариде Джедди и Джавад Табатабаи, которые не успокаивались, пока не находилось какого-либо рационального решения. При проблемах с русскими текстами я могла рассчитывать на Катю Серову. Всех их я благодарю от всего сердца.

Настоящая работа была создана под названием «Инсценировка одной личности: историография при первых мангитских правителях Бухары (1747–1826)» во время моего последнего года учебы в Берлинском Научном колледже (1998–1999). В институте исламоведения и новейшей восточной филологии Бернского университета я переработала текст, подготовив его для печати.

Идею перевода книги на русский язык мне подал хороший друг, господин д-р Ульрих Фойгт из Федерального Министерства по экономическому сотрудничеству и развитию (Бонн/Берлин), который на протяжении многих лет усиленно занимается восточно-европейскими и среднеазиатскими культурами и, в частности, прилагает усилия к дальнейшему прогрессу центрально-азиатских республик с момента обретения ими своей независимости. Он помог мне также наладить контакт с господином д-ром Уне Гартеншлегером (глава Представительства Института по международному сотрудничеству Немецкой Ассоциации Народных Университетов

в Центральной Азии), благодаря интересу которого к изданию данной книги и гибкости в вопросах, касающихся финансирования, удалось перевести и издать книгу на русском языке. Особую благодарность я хочу выразить Равшану Султанову (Ташкент) и д-ру Шохисте Султановой (Ташкент), выполнившим с предельной точностью и неустанным вниманием сложную задачу перевода текста на русский язык и тем самым – основную часть работы. Кроме того, я благодарю д-ра Дурбека Рахимджанова (Ташкент) за набор диакритических знаков и текста на персидском и арабском языках, профессора Аширбека Муминова (Ташкент), Ларису Лукину, Нину Галкину за редактирование и сверку, Елену Немировскую за верстку и составление указателя (Алматы). Я хотела бы выразить свою признательность за интерес, проявленный к моей книге, а также за оказанную поддержку директору Института востоковедения АН РУ имени Бируни в Ташкенте академику М. М. Хайруллаеву и ректору Ташкентского государственного института востоковедения академику Ньматулле Ибрагимову, а также председателю Международного Фонда имени Имам ал-Бухари профессору Захидулле Мунавварову. За публикацию книги в издательстве «Дайк-Пресс» я признательна его директору д-ру Булату Казгулову и его супруге, профессору Меруерт Абусентовой, директору Института востоковедения Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы).

В завершение я хотела бы особенно поблагодарить моих родителей за их постоянную поддержку.

Эта книга посвящена *Михаэлю Кемперу*, с которым я на протяжении более десяти лет с чувством большого счастья разделяла все жизненные ситуации. Без его критического взгляда и постоянной поддержки эта работа не состоялась бы.

## ТЕХНИЧЕСКИЕ ПОЯСНЕНИЯ

Трансоксанские топонимы передаются зачастую через персидско-арабскую транслитерацию, при этом учитывались, насколько это было возможным, орфографические варианты в изучаемых текстах. Исключением являются некоторые часто упоминаемые географические названия, имеющие важное значение, которые используются в современном написании. Так, например, вместо «Хйвақ» и «Хуқанд» используется написание «Хива» и «Коканд». То же самое касается названия регионов как «Хорезм» (Х<sup>а</sup>разм) и «Хорасан» (Хурасан).

В целом имена, понятия и все цитаты передаются в той орфографической форме, в которой они используются в основном тексте, даже если эта форма отклоняется от установленных стандартов. В персидских именах изафетное сочетание не обозначается. Русские названия дореволюционного периода частично приближены к современному русскому написанию.

Формальные аспекты: цифры сносок в основном тексте расположены до знака препинания, если они касаются не всего, а лишь непосредственно предыдущей части предложения. Названия произведений даны в кавычках, а названия монографий и сборников обозначены курсивом.

Русская версия книги была незначительно изменена в некоторых местах. Недавно вышедшие работы Бахадира Казакова (*Bahadır Kazakov, Bukharan Documents: the collection in the District Library, Bukhara, ANOR 9, Berlin 2001*), Ж. М. Тулибаевой (*Казахстан и Бухарское ханство в XVIII – первой половине XIX в. Алматы, 2001*), О. А. Соловьевой (*Лики власти благородной Бухары. Санкт-Петербург, 2002*) и Рона Селы (*Ron Sela, Ritual and Authority in Central Asia: The Khan's Inauguration Ceremony, Papers on Inner Asia No. 37, Bloomington, Indiana 2003*), к сожалению, не могли быть учтены в настоящей работе. Поскольку данная книга была первоначально рассчитана на западно-европейского читателя, в качестве дополнительной литературы по отдельным темам указаны прежде всего произведения на западно-европейских языках. В русском издании изменить это было невозможно.

Русский текст стихов из Корана основывается на переводе И. Ю. Крачковского (Баку, 1990).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### Исторические произведения:

- ЗТ – Зикр-и та'дд-и падишахан-и Ўзбак, автор Му'йин  
 ГМ – Гулшан ал-мулук, автор Муҳаммад Йа'қуб  
 МТ – Маҳзин ат-тақва, автор Миря  
 ТМ – [Та'рих манзӯм], автор Мйрза Садиқ Мунши  
 ТТ – Тадж ат-таварих, автор Муҳаммад Шариф  
 ТҲа – Тухфа-и ханӣ, автор Қадӣ Вафá  
 ТҲу – [Та'рих-и Ҳумӯлӣ], автор Ҳумӯлӣ

### Отдельные сборники рукописей и их каталоги:

- ФВРАНРТ – *Фонд восточных рукописей Академии наук Республики Таджикистан*, г. Душанбе  
 ИВАНРУз – *Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан им. Бируни*, г. Ташкент  
 КФир – *Каталог фонда Института рукописей (им. Х. С. Сулейманова Академии наук Республики Узбекистан)*  
 КГУ – *Казанский государственный университет, Научная библиотека им. Лобачевского*, г. Казань  
 КВР – *Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР*  
 РНБ – *Рукописи Российской национальной библиотеки (бывшая Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина)*, г. Санкт-Петербург  
 СПФИВРАН – *Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук*, г. Санкт-Петербург  
 СВР – *Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР*  
 ЦГА РУз – *Центральный государственный архив Республики Узбекистан*, г. Ташкент

## ВВЕДЕНИЕ

Ранние историографические труды периода правления мангитской династии в Бухарском ханстве/эмирате (1747–1920 гг.) дают богатый обзор разнообразных возможностей и стратегий легитимации господства в регионе, считавшемся периферией исламского мира<sup>1</sup>. «Западным» ученым эти в большинстве своем неопубликованные рукописи вплоть до недавнего времени оставались недоступными. Русской и советской исследовательской наукой, для социально-экономических интересов которой эти труды являлись лишь незначительной отправной точкой, они до сих пор использовались как обрывки для информационной реконструкции политического каркаса того времени. Кроме того, период правления мангитов (мангит) считался периодом распада, а религиозная подоплека их историографии делала этот период в качестве объекта исследования еще более непривлекательным. Однако и в сегодняшнем постсоветском Узбекистане мангиты, которые все-таки непосредственно предшествовали Советскому Союзу, практически не вызывают к себе никакого интереса. Взоры узбекских историков обращены в основном к тем далеким эпохам, когда среднеазиатские повелители играли важную роль на мировой арене. В сравнении с Тимуром (Тимур, Тамерлан) и тимуридами (XIV–XVI вв.), которые в постсоветском Узбекистане стилизованы в качестве великих героев и образцов, мангиты действительно выглядят весьма скромно. Однако для изучения истории Узбекистана и Таджикистана, а также исламского мира, период правления мангитов, в целом, и период правления их первых четырех правителей, в частности, может между тем быть весьма полезным. До сих пор наше представление о мангитах характеризуется почти исключительно отрицательными образами, оставленными нам путешественниками на рубеже XVIII–XIX вв. и так называемыми реформаторами системы образования начала XX в. Однако их описания скрывают, с одной стороны, многообразие форм

<sup>1</sup> Бухарское ханство или Бухарский эмират охватывал в основном Трансоксанию (*Mā varā' an-naḥr*), иногда и северные районы Хорасана (*Ḥurāsān*), т. е. центральный регион современного Узбекистана и обширные части Таджикистана, а также, временно, южные районы Туркменистана и северный пояс Афганистана. «Исламский» и «мусульманский» в настоящем исследовании используются в одном и том же значении.

выражения политики, религии и культуры, причем динамика развития этих форм обнаруживает некоторые параллели с другими странами исламских традиций периода XVIII–XIX вв., а с другой стороны, они утаивают важные истоки реформаторов.

Цель настоящей работы состоит в том, чтобы по достоинству оценить весьма разнородные исторические труды мангитского периода как свидетельств соответствующих авторов в аспекте легитимации господства. При этом главным является для меня не столько приближение к исторической реальности, сколько выявление политических устремлений и основных идей каждого автора и сопоставление их друг с другом. С этой целью в качестве временного отрезка был выбран период с 1747 г. до 1826 г., поскольку именно эти годы описывают установление и укрепление новой династии и, кроме того, содержат множество разрывов, восходящих к соответствующей особой политике и религиозной направленности первых четырех правителей мангитской династии. При этом в центре исследования находятся стратегии, с помощью которых хронисты изображали отдельных правителей как легитимных властителей. Изменившемуся интересу более поздних бухарских хронистов к первым представителям мангитской династии посвящен заключительный обзор<sup>2</sup>. Введение в тему состоит из следующих разделов: I – некоторые размышления относительно исламской историографии, II – обзор состояния исследований относительно раннемангитского Бухарского ханства/эмирата, III – обзор основных форм легитимации господства в Средней Азии и используемых в данной работе понятий легитимации.

## I. Исламская историография

Бухарские историографические труды, появившиеся в последней трети XVIII в. и в первой четверти XIX в. на персидско-таджикском языке, все без исключения следует отнести к региональной историографии. Они представляют собой, главным образом, истории династий в форме хроники. Однако девять историй династий и правителей, являющиеся здесь предметом изучения, имеют весьма разные контекстуальные рамки, а также существенно отличаются друг от друга в формальном аспекте. В то время как один автор, например, начинает свое описание с первых монголов, а другой – с истории мангитского племени, и они оба

<sup>2</sup> Под «Бухарскими» здесь и далее подразумевается принадлежность не к городу Бухаре, а к бухарскому ханству/эмирату, столицей которого была Бухара.

восхваляют чингизидские традиции, третий автор начинает с духовного генеалогического дерева суфийского братства Накшбандийа, а четвертый предваряет хронику описанием того, как он стал исламским ученым; оба последних в унисон проклинают все неисламские, в частности, чингизидские традиции. Не менее разительными являются отличия в стиле; некоторые авторы, жившие при дворах, пишут персидской прозой, отточенной вплоть до мельчайших деталей, или пробуют себя в поэтическом искусстве, в то время как другие пишут на разговорном языке, вплетая порой стихотворение на центрально-азиатском тюркском языке.

Трансоксанские хронисты периода первых мангитских правителей их историями продолжают традицию «персо-монгольской» историографии, то есть той самой, существующей с XIII в. историографии, написанной на персидском языке, но посвященной, в первую очередь, тюрко-монгольским<sup>3</sup> властителям. Однако общие черты этой традиции до сих пор изучены лишь рудиментарно. Большое количество указаний на общие черты персоязычной историографии содержатся в исследовании Берта Фрагнера «Персофония» (Bert Fragner, «Persophonie»). Он характеризует персоисламскую историографию как жанр, который, начиная со второй половины X в., склоняется к повествовательной «литераризации», в особенности, в своих хрониках того времени. Это означает, что автор занимает подчеркнута субъективную позицию в качестве рассказчика, выражающуюся как в мемуарности, так и в весьма демонстративных, нередко отрицательных оценках, касающихся правителей и других высокопоставленных личностей. Хронисты монгольского периода продолжают эту традицию, дополняя ее одновременно жанром «династическо-исторической генеалогии» и всемирными историями с более широким географическим горизонтом<sup>4</sup>. Спектр стилей написания охватывает стили от ясного, точного слога до избыточного метафорами канцелярского языка<sup>5</sup>, который сегодняшними читателями охотно дисквалифицируется

<sup>3</sup> Более половины племен, последовавших за Чингиз-ханом, можно было бы, собственно, назвать «тюркскими». Всего лишь несколько поколений спустя после смерти Чингиз-хана монголо- и тюркоязычные народности уже невозможно было отделить друг от друга, а тюркские языки преобладали в устном общении (Golden, *An Introduction*, стр. 291 и след.; Conermann [«Mongolische Religiosität», стр. 80–81] с указанием дальнейшей литературы).

<sup>4</sup> Fragner, «Die 'Persophonie'», стр. 52–59.

<sup>5</sup> Tauer, *Persian learned literature*, особ. стр. 439–443; см. также Lambton, «Persian Local Histories». Витиеватость стиля не является, однако, характерной для одного

как «цветистый, закрученный, витиеватый, помпезный, вычурный и манерный»<sup>6</sup>. Таким образом, как отмечает Б. Фрагнер, начиная с XIV–XV вв. «в персидских хрониках имеются все стили и слоги»<sup>7</sup>. Эта показательная характеристика персо-исламской историографии заслужила того, чтобы быть разработанной в виде детального сравнительного сводного обзора. До сих пор детально исследованы, как правило, лишь отдельные экземпляры этой историографии или просто специфические аспекты. Исследования наподобие тех, что осуществили Ш. Андо (S. Ando, «Die timuridische Historiographie»), П. Харди (P. Hardy, *Historians of medieval India*), А. К. С. Лэмбтон (A. K. S. Lambton, «Persian local histories»), Б. Шпулер (B. Spuler, «Die historische und geographische Literatur»), Ф. Тауэр (F. Tauer, «Persian learned literature») и Ю. Пауль (J. Paul, «The histories of Herat»), хотя отчасти и дают прекрасные общие обзоры с важными отдельными аспектами, однако не могут обеспечить сравнительное исследование, которое позволило бы осуществить действительную периодизацию и классификацию этой историографической традиции или этих историографических традиций. Относительно периода персидской историографии до монгольского нашествия, с недавнего времени, благодаря Джулии Скотт Мейсами (Julie Scott Meisami), имеется великолепное исследование *Persian historiography to the end of the twelfth century*. Однако в центре ее внимания находится не столько сводный обзор, сколько специфическая характеристика отдельных трудов и их исторического контекста. В целом же следует отметить, что знание персидской и других исламских историографий еще далеко не настолько продвинулось, как нам это известно в случае с европейской историографией. До сих пор нет никаких сравнительных исследований наподобие *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* (Обзор романских литератур средневековья). В нем историографическая литература христианского средневековья изучена от ее истоков до 1500 г. в аспекте функциональной истории и истории развития образа мышления<sup>8</sup>. Новейшей истории посвящен *Geschichts-diskurs* (Исторический дискурс), который тематизирует основы и методы историографии этого периода и разделяет французскую, немецкую и британскую историографию на

из основных произведений монгольского периода *Джәми' ат-таварих* (там же, стр. 439; Fragner, «Die 'Persophonie'», стр. 55; см. также гл. II).

<sup>6</sup> Hoffmann, *Persische Geschichte*, Teil I, стр. 47 и след.

<sup>7</sup> Fragner, «Die 'Persophonie'», стр. 55.

<sup>8</sup> *Grundriss*, Band XI/1, directeurs: H. U. Gumbrecht [и др.].

эпохи<sup>9</sup>. Значительная часть исламской историографической литературы все же каталогизирована<sup>10</sup>, и существует большое количество прекрасных исследований по отдельным произведениям исламских историографов<sup>11</sup>. Однако большинство общих обзоров историографии одной династии или же одного или нескольких регионов ограничивается перечнем жанров или описаний отдельных рукописей<sup>12</sup>, а систематические сопоставления в аспекте истории развития жанров являются редкими<sup>13</sup>. При этом критерий упорядочивания при периодизации – это как правило, сама династия. В то время как в Европе возможно проведение синтеза после осуществления классификации, то относительно исламского мира все еще исследуются и сопоставляются, главным образом, отдельные рукописи.

<sup>9</sup> *Geschichtsdiskurs*, 2 Bde., hg. von W. Küttler, J. Rüsen und E. Schulin.

<sup>10</sup> Brockelmann, *GAL*; Sezgin, *GAS*, Bd. 1; Babinger, *GOW*; Storey, *Persian literature*; Стори/Брегель, *Персидская литература*.

<sup>11</sup> Весьма полезные библиографии, т. к. снабжены комментариями и описывают состояние исследований. Их составили R. Stephen Humphrey (*Islamic history – A framework for inquiry*) и Ludwig Ammann («Kommentiertes Literaturverzeichnis») и в дополнение к этому – Stephan Conermann («Einige allgemeine Überlegungen»), причем Humphrey не охватывает весь исламский регион, но зато учитывает другие исторические исследования (система налогообложения, право и др.). Сюда относятся также Guo, «Mamluk historiographic studies» и Murphey, «Ottoman historical writing».

<sup>12</sup> Типичным примером этому является изданный В. Lewis и Р. М. Holt сборник научных статей *Historians of the Middle East*. В виде исключения я хотела бы привести изданную совсем недавно работу Allen Frank *Islamic historiography and 'Bulghar' identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*, в которой автор изучает историографический жанр в систематическом аспекте – от начала вплоть до XX в.

<sup>13</sup> Непреодоленной до сих пор попыткой классификации исламской историографии по жанрам и сравнения их научно-исторических подходов является работа Franz Rosenthal *A history of Muslim historiography*. Bernd Radtke в своем объемном исследовании скрупулезно сопоставил первые главы исламских историй мира; однако они касаются лишь истоков человеческой истории, но не истории того периода, в котором жил сам автор (*Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam* [История мира и описание мира в средневековом исламе]).

Райнхард Шульце (Reinhard Schulze) охарактеризовал эту ситуацию с учетом исследований XVIII в. следующими словами: «Европе, которая сама себя перестраивает, противостоит атомизированный Восток»<sup>14</sup>.

Прежде всего, сами историки родом с Востока считают такую ситуацию крайне неудовлетворительной, и поэтому неудивительно, что предложения по осуществлению периодизации историографии, ориентированной не на династический принцип и, вообще, периодизации исламской истории, поступают именно из их рядов<sup>15</sup>. В этом вопросе до сих пор на переднем плане стоит арабская историография. Здесь следует подчеркнуть вызвавшую большой интерес попытку периодизации, предпринятую Тарифом Халиди (Tarif Khalidi) в его исследовании *Arabic historical thought in the classical period*<sup>16</sup>. В нем он отмечает основные линии развития арабской историографии вплоть до XV в. и устанавливает четыре «эпистемических купола или свода» (*epistemic domescanopies*), под которыми, по его мнению, развивалось «историческое мышление» арабов: *хадйс* (сакральная ориентация, VII–X вв.), *адаб* (литературно-нравственная ориентация, IX–XI вв.), *хикма* (философско-светская ориентация, X–XI вв.) и *сийāса* (политико-административная ориентация, XII–XV вв.). Однако Халиди не открывает этой классификацией нечто совершенно новое. Так, например, еще Бертольд Шпулер (Bertold Spuler) среди прочего установил, что исламская историография «в X в. из рук теологически заинтересованных кругов все больше и больше (но никогда не исключительно) переходила в руки придворных чиновников всех мастей» и становилась частью *адаб*<sup>17</sup>. Однако переход к *сийāса* («политика») в

<sup>14</sup> Schulze, «Das islamische achtzehnte Jahrhundert», стр. 202.

<sup>15</sup> Так, например, сразу же целый ряд номеров издающегося в Бейруте культурного журнала *ал-Иджтихād* (22–25 [1994], 26–27 [1995]) посвящен тематике «исламская история» и необходимости их рассмотрения и периодизации с учетом новых постановок вопроса.

<sup>16</sup> Я хотела бы, по меньшей мере, назвать объемную работу Мустафа Шакира, который, наряду с многочисленными описаниями трудов, подверг арабскую историографию отдельных эпох и регионов классификации в разрезе различных систематических аспектов (*am-Ta'riḫ*).

<sup>17</sup> Spuler, *Islamische und abendländische Geschichtsschreibung*, стр. 130. Этого мнения придерживается в последнее время и Bernd Radtke (ср. в *Weltgeschichte*, стр. 186–195 с указанием дальнейшей литературы), против Ulrich Haarmann (ср. пр. в «Auflösung») и – в дополнении к Haarmann – Barbara Langner (*Untersuchungen*, особ. стр. 8–19, 127–135), которые проводят четкую разделительную линию между *адаб* и *та'риḫ* (как относящемуся к 'илм), полагая, что действительная

утверждаемой Халиди форме пока не установлен. Арабские труды XII и XV вв., которые Халиди причисляет к «эпистемическому куполу» *сийāса*, представляют собой, главным образом, истории династий, которые правили большей частью или совершенно независимо или имели четко выраженную администрацию. Халиди считает, что историография *сийāса* служила «военно-феодальной династии» и подчеркивает, что она изображала свое собственное настоящее если не превосходящим, то, по крайней мере, равноценным прошлому, и что ее соотношения с прошлым служили, в основном, усилению ее собственной славы; *шарй'а* отступает на второй план после *сийāса*. По мнению Халиди, он обнаружил множество суфийских элементов в этой историографии, которые он объясняет среди прочего еще и тем, что правители в молитвах мистиков искали поддержки своим постоянным военным действиям. Однако вместе с тем он характеризует «политическую» историографию как относительно мало-нравоучительную и малоразвлекательную<sup>18</sup>. Но «эпистемические купола» Халиди рассматривает не как абсолютные, а как концептуальные рамки, господствовавшие в соответствующие периоды, при этом он признает, что во все времена бывали их пересечения.

Данная попытка периодизации «арабского исторического мышления» была встречена большей частью положительной критикой, однако Джулия Скотт Мейсами (Julie Scott Meisami), Чейз Ф. Робинсон (Chase F. Robinson) и Штефан Конерманн (Stephan Conermann) указали на ряд существенных недостатков, допущенных Халиди, главным образом, из-за недостаточного учета им некоторых соответствующих исследований по исламским историографическим работам, а также определенных методических и терминологических упущений<sup>19</sup>; бесспорным, однако, является то, что предпринятая им попытка имела стимулирующее воздействие. Это касается также и настоящей работы, поскольку большинство характеристик, которые Халиди приписывает историографии *сийāса*, верны также и для бухарских историографических трудов, которые подвергаются здесь более подробному изучению. Вместе с тем, как это отмечают Мейсами и Конерманн, суфийское влияние на арабскую историографию эпохи,

«литераризация внутренней формы» в исламской историографии началась лишь во второй половине XIII в.

<sup>18</sup> Khalidi, *Arabic historical thought*, особ. стр. 182–200.

<sup>19</sup> Meisami, *Review*; Robinson, «The study», особ. стр. 200–211, 224–225; Conermann, «Einige allgemeine Überlegungen» (на стр. 141 в прим. I он указывает также изданные до сих пор рецензии).

изученной Халиди, по-видимому, было намного меньшим, чем он полагал<sup>20</sup>. Робинсон по праву критикует концептуальную слабость в использовании Халиди понятия *сийāса*, поскольку влияние политики на историографию не является достаточным доказательством для эпистемологии *сийāса*<sup>21</sup>. Сомнительно также и то, подходит ли *сийāса* – даже в простом смысле влияния – в качестве классификационной категории, поскольку не позднее, чем с момента появления династической историографии в X в., ее политическая подоплека является неоспоримой. Рассматривая персидскую исламскую историографию, которая в самом начале была тесно связана с арабской, Мейсами приходит к следующему выводу: «...общим для всех наших историков являются пропагандистские побуждения, поскольку их труды тесно связаны с легитимацией их правителей (будь то в настоящем времени или в ретроспективе) или с подчеркиванием особого положения их региона и его жителей»<sup>22</sup>. Поэтому *сийāса* в качестве классификационной категории представляется менее убедительной. Поскольку Мейсами исследует, главным образом, истории династий, а бухарские хронисты на рубеже XVIII–XIX вв. особенно развивали именно этот жанр, поэтому ее оценка имеет большое значение. Другая общая характерная черта персидских династических историй – отсутствие всяческого интереса к хронологическому упорядочиванию событий. Хотя они и описываются внутри определенных хронологических рамок, все же их изложение и представление выстроены, прежде всего, по тематическим аспектам<sup>23</sup>. То, какие тематические аспекты выполняли функции разделения в бухарских историографиях, имеет немаловажное значение для легитимационных стратегий авторов. Преобразование хроники в другой образец упорядочивания, как это показано Хейди Уайт (Hayden White), имеет также большое влияние на объяснительное содержание и объяснительный потенциал историографии<sup>24</sup>; это будет предметом изучения в настоящей работе лишь в отношении вопроса легитимации господства. Однако другие моменты общности, установленные Мейсами в отношении персо-исламских династических хроник вплоть до XII в., уже не могут быть перенесены на период времени, рассматриваемый в настоящей работе; так, например, мы давно уже имеем дело не только с придворными

<sup>20</sup> Meisami, *Review*, стр. 312 и след.; Conermann, «Einige allgemeine Überlegungen», стр. 152 и след.

<sup>21</sup> Robinson, «The study», стр. 205.

<sup>22</sup> Meisami, *Persian historiography*, стр. 296.

<sup>23</sup> Meisami, *Persian historiography*, стр. 9, 293.

<sup>24</sup> White, *Metahistory*, стр. 19–1; он же, *Die Bedeutung der Form*, стр. 15–36.

историографами и не можем обозначить все бухарские историографические произведения как «нравственно-риторическую историографию»<sup>25</sup>. Необходимо проверить общность, которую Стефен Хамфрей (Stephen Humphrey) отмечает в отношении арабской и персидской историографий с середины X в. или, соответственно, с момента ощутимого упадка власти аббасидского халифата: отрыв от исламской священной истории<sup>26</sup>.

В последнее время исследования исламской истории и историографии получили новые импульсы также и от так называемого «лингвистического переломного момента». «Лингвистический перелом» не так уж нов, ведь он основывается на познании, очень рано приобретенном новейшей философией, а именно познании о том, что человек воспринимает внешний мир не тем же образом, как воск запечатлевает оттиск печати; восприятие является процессом, опосредуемым уже существующими понятиями, оценками и символами<sup>27</sup>. В ходе «лингвистического перелома» это познание было детализировано различными способами; в рамках исторической науки оно означает, прежде всего, обращение к теории языка и теории нарративности и отход от «герменевтических и социально-научных представлений об истории и историческом методе»<sup>28</sup>. Ряд исследований по исламской истории и историографии следуют этим новым методическим подходам<sup>29</sup>. Относительно персоязычной исламской историографии здесь следует упомянуть в первую очередь Мэрилин Робинсон Вальдман (Marilyn Robinson Waldman) и ее исследование *Toward a theory of historical narrative – A case study in Perso-Islamicate historiography* (1980 г.). В нем она исследует историографический труд на персидском языке *Tārīḫ-i Baiḫaqī* (XI в.), главным образом, с позиций

<sup>25</sup> Meisami, *Persian historiography*, стр. 3–10, в разных местах.

<sup>26</sup> Humphrey, *Islamic history*, стр. 130.

<sup>27</sup> Wingert, «Zwischen Praxis und Praktiken», стр. 1–3.

<sup>28</sup> Iggers, «Zur 'Linguistischen Wende'», стр. 557, 569. В своей краткой статье он дает хороший обзор различных, порой противоречивых тенденций, в стремлении подчеркнуть языковой элемент.

<sup>29</sup> Ряд письменных работ, получивших, по меньшей мере, импульсы от «linguistic turn», приводит Stephan Conermann («Einige allgemeine Überlegungen», особ. стр. 145–148). Следует добавить еще исследование Otfried Weintritt *Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung* и статьи Aziz al-Azmeh («Histoire et narration dans l'historiographie arabe») и Stefan Leder («Heraklios erkennt den Propheten»).

теории нарративности. При этом она опирается на множество теоретических трудов и довольно критично относится к работе Хейдн Уайт *Metahistory – The historical imagination in nineteenth-century Europe* (1973 г.), считающейся первопрородческим трудом «лингвистического перелома» в исторической науке<sup>30</sup>. Вопросы, которые она ставит, являются важными для всей исламской историографии. Среди прочего она поднимает вопрос о внутренней динамике исторического произведения, о небольших и крупных нарративных единицах текста, а также о том, с помощью каких других стилистических средств оперирует автор и какие цели он при этом преследует. С помощью этого подхода она однозначно выступает против превалирующего до сих пор использования исламских исторических произведений в качестве поставщиков фактов<sup>31</sup>. Исследование данного или подобного рода, выявляющее микро- и макроструктуры исторического изображения, несомненно является невероятно интересным и может помочь определить явные и скрытые объяснительные образцы и замыслы автора.

Толчком для настоящей исследовательской работы послужили теории нарративности, однако она не занимается вопросом о том, каким образом авторы, в частности, моделировали структуру действия в своих историографических произведениях. Тем не менее, в настоящей работе предпринимается попытка понять бухарские труды, которые до сих пор остаются практически неизвестными, как единое целое с точки зрения заложенных в них замыслов автора, осознанно выбравшего события и установившего между ними смысловую взаимосвязь. То, что автор понимает под историей правителей или их сообщества, чаще всего не соответствует событиям, имевшим место в действительности, но тем не менее, может рассматриваться как истинное в том смысле, что эта история для него и многих членов его сообщества – по крайней мере, на протяжении определенного периода времени – имела статус «исторической правды», определяя их восприятие,

<sup>30</sup> Сравн. также статьи Waldman'a «The otherwise unnoteworthy year 711» и «Semiotics and historical narrative», стр. 168. В «Semiotics and historical narrative» она весьма интересным образом применяет семиотическую теорию Умберто Эко к небольшому отрывку из исторического произведения Байхақи (стр. 171–185).

<sup>31</sup> Waldman, *Toward a theory*, стр. 4 и след., в разных местах. Относительно проблем ее интерпретации см. Meisami, «Dynastic History», стр. 62–72; Humphrey, *Islamic History*, стр. 134 и рецензии G.M. Haddad (в: *The American Historical Review* 86/2, стр. 433; R. W. Bulliet (в: *IJMES* 14/1, 1982, стр. 101 и след.); D. P. Little (в: *Religious Studies Review* 7, April 1981, стр. 177); M. Yapp (в: *Times Literary Suppl.* 19, сентябрь 1980, стр. 1040); C. E. Bosworth (в: *Journal of Semitic Studies* 27/2, 1982, стр. 337–339).

оценки и действия. Конструктивную, причем не просто отображающую историографию хронистов в ее самостоятельной архитектуре можно лучше охватить, если толковать ее в сочетании с другими страноведческими источниками. Ниже следует первый обзор состояния исследовательских работ о Бухарском ханстве/эмирате и его различных нарративных и документальных источников.

## II. Бухарское ханство/эмират

Бухарское ханство/эмират, об историографии которого будет идти речь в настоящей работе, относится к мусульманской Центральной или Средней Азии<sup>32</sup>. В соответствующих исторических произведениях долгое время говорилось о том, что этот регион с начала XVI в. был «оторван» от всемирной истории и истории исламского мира<sup>33</sup>. Согласно этому мнению, с появлением шиитских сафавидов в Иране Средняя Азия была отрезана как от самой Персии, так и от суннитского мира, который с этого времени определялся великими империями османов и могулов; таким образом этому

<sup>32</sup> Употребление понятий «Центральная Азия», «Средняя Азия» или же «Внутренняя Азия» даже в специальной литературе является неоднородным (Шпринцин, «Обозначение»; Брегель, *Bibliography*, vol. 1, стр. vii-viii; DeWeese, *Islamization*, стр. 7–9). Термином «Центральная или Средняя Азия» в настоящем исследовании обозначается исламский, фактически полностью суннитский тюрко-иранский культурный регион, который с географической точки зрения включает в себя в настоящее время независимые государства Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан, а также Уйгурию и Афганистан.

<sup>33</sup> В. Spuler, «Geschichte», стр. 236; А. Тоунбее, *A study*, стр. 225–227 (он рассматривает историю с точки зрения Османской империи). В большинстве историй относительно всего исламского мира этот регион либо опускается, либо упоминается лишь вскользь (так, например, в «Fischers Weltgeschichte» *Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel* [Frankfurt a. M. 1971] рассматривает только Османскую империю и современную Турцию, Иран, Индию, восточно-арабский мир и Северную Африку; Центральной Азии посвящен отдельный том, где основной упор делается на монгольскую культуру [Humbly, *Zentralasien*]). Однако в последнее время исламская Центральная Азия учитывается в большей степени в описаниях исламского мира; здесь следует назвать, прежде всего, великолепный обзор, автором которого является Ira M. Lapidus, *A history of Islamic societies*.

столь изолированному региону в XIX в. суждено было попасть, в конце концов, в сферу влияния расширяющейся России.

Аргумент относительно «периферизации Средней Азии» не совсем неуместен, поскольку в общенсламском контексте ханства, сформировавшиеся в Средней Азии после распада власти тимуридов, уже не играют какой-либо значительной роли. Однако тезис о полной изоляции данного региона от средиземноморского, передне- и южно-азиатского исламского мира оказался несостоятельным. Средняя Азия после 1500 г. поддерживала весьма интенсивные контакты с суннитскими, а также – хотя и в меньшем объеме – с шиитскими регионами исламского мира. Взаимный обмен существовал на духовном, политико-дипломатическом и экономическом уровнях. Например, в виде суфийского братства Накшбандийа Трансоксания дала миру духовно-социальное движение, которое, начиная с XVI в., превратилось в крупную общественную силу также и в Индии, а с XVIII в. и в Османской империи<sup>34</sup>, и уже отсюда оказывало обратное влияние, в том числе и на Среднюю Азию<sup>35</sup>. Параллельно с этим в XVI в. в резиденциях правителей в Трансоксании нашли распространение придворные традиции, в частности, гератских правителей-тимуридов<sup>36</sup>. Помимо этого учебные заведения Бухары, особенно в XVIII и XIX вв., притягивали к себе многочисленных студентов из дальних стран, как, например, Индии, Кашгара и из приволжско-уральского региона (Татарии/ Башкирии). В то же время татарские и османские ученые давали бухарским ученым толчки к реформам в сфере образования<sup>37</sup>. Дипломатический и экономический обмен между Средней Азией и ближними, равно как и дальними странами, в XVI в. никоим образом не прекратился, как это уже хорошо доказано (см. ниже и гл. I). Евразийская торговля по суше, по всей видимости, продолжала расцветать, несмотря на открытие морских путей, и весьма вероятно, как об этом убедительно утверждал совсем недавно Флориан Шварц (Florian Schwarz), что в европейских источниках об этой торговле содержится мало сведений лишь потому, что западно-европейские, а также русские купцы не принимали в ней почти никакого участия<sup>38</sup>. Однако дипломатические отношения и торговые контакты Средней

<sup>34</sup> Voll, «Central Asia». Stefan Reichmuth подчеркнул недавно также то, что Накшбандийа является примером оплодотворения «перифериями» так называемых центров («The interplay», стр. 13–21).

<sup>35</sup> Фон Кюгельген, «Рассвет».

<sup>36</sup> Обобщение и дополнение существенных аспектов предлагается Шварцем, «Unser Weg», стр. 15–16, 65–66, 82–87.

<sup>37</sup> Kemper, *Sufis und Gelehrte*, особенно стр. 82–96; Adeeb Khalid, *The politics*; Dudoignon, «La question scolaire».

<sup>38</sup> Schwarz («Unser Weg», стр. 11–15) тем самым поддерживает и расширяет тезис Гольдстоуна (Goldstone, «Trends or cycles?», стр. 109).

Азии с шиитским Ираном были менее постоянными и часто прерывались. В то время как, например, в первой половине XVI в., а также в конце XVIII – начале XIX вв. в отношении преобладали войны, отношения между Трансоксанией и Ираном в середине XVII и XVIII вв. были довольно дружественными, а один из правителей в Трансоксании даже женился на шиитке (см. гл. I/3). Эти сменявшие друг друга периоды взаимной политической антипатии и симпатии можно объяснить также и тем, что на передний план выдвигалась не борьба между шиитами и суннитами, а меняющиеся представления о регионализме<sup>39</sup>. Но то, что «границы гетеродоксальности» между Ираном и Средней Азией не были непреодолимыми прежде всего в литературном аспекте, убедительно показал Р. Д. МакЧесни (R. D. McChesney) на примере XVII в.; в это время догматические различия отошли на задний план<sup>40</sup>. На уровне догм отношение среднеазиатских суннитов к шиизму, наоборот, характеризовалось преимущественно враждебным настроем, которое не могли изменить какие-либо попытки примирения (см. гл. I/2–4; III/2e; V/3в; VI/2a, б). И все же при всем при этом – как это было уже в XV и XVI вв. – отношение среднеазиатских суннитов ко многим из иманитских праотцов было чуть ли не восторженным. В особенности могилы 'Али (ум. в 661 г.), двоюродного брата и зятя Пророка Мухаммада, и восьмого имама 'Али ар-Ридā (ум. в 818 г.) считаются их главными местами паломничества, а многие среднеазиатские правители выделяли для этих святых даже немалые денежные пожертвования. Но почитался в этом случае не шиизм, а семья Пророка, ей сунниты приписывают также особую близость к посланнику бога и к богу и, тем самым, благодатные силы, а также способность вступничества<sup>41</sup>.

Бухарское ханство или эмират включал в себя обширные части сегодняшнего Таджикистана, центральную часть Узбекистана с Бухарой,

<sup>39</sup> См. размышления Bert Fragner, («The concept of regionalism», в частности, стр. 350–354). Однако явные препятствия на пути обмена, по крайней мере, некоторых товаров и предметов культуры имеют предположительно другие причины. Так, McChesney называет в качестве возможной причины то, что в отличие от Ирана, кофе и кофейные дома не нашли распространения в Трансоксании, а также невозможность выращивания кофе в Средней Азии, в то время как, например, табак там можно было выращивать и он даже экспортировался («Barrier of heterodoxy?»), стр. 244; Schwarz, «Unser Weg», стр. 16).

<sup>40</sup> McChesney, «Barrier of heterodoxy?».

<sup>41</sup> McChesney, *Waaf*, стр. 30–34, 67–69, в разных местах; Schwarz, «Unser Weg», стр. 16–19. См. ниже также гл. III, 2д; V, 4в. Хунджй весьма убедительно показывает глубокое почтение шиитских имамов как потомков Пророка, с одной стороны, и неприятие шиизма, с другой стороны (Хунджй, *Михидан-нама-и Бухарй*, стр. 312 [перс. текст]; Ott, *Transoxanien*, стр. 312).

Самаркандом и Карши, как главных городов, а также какое-то время юг современного Туркменистана, включая город Мерв (неподалеку от современного города Мары) и северный пояс Афганистана вдоль Окса, включая Балх, как местный центр. На западе он граничил с Хивинским ханством (Хивақ), которое состояло из западной части современного Узбекистана с городами Урганч (Ургенч), Хива, а также Каракалпакстан. Восточным соседом эмира Бухары было Кокандское ханство (Х<sup>а</sup>қанд, Х<sup>у</sup>қанд, Х<sup>у</sup>қан, Қ<sup>у</sup>қан), включавшее в себя города Коканд, Андижан и Наманган в качестве центров. Ташкент, столица современного Узбекистана, был большую часть времени независимым<sup>42</sup>.

Политическая карта страны сформировалась в таком виде лишь в течение XVIII в., когда произошли кардинальные политические изменения в регионе: во всех трех ханствах узбекские кланы захватили власть и сменили династии чингизидского происхождения. Используемый здесь этноним «узбак» следует резко отличать от титулярной нации возникшей позднее Узбекской ССР и Узбекистана, независимого с 1991 г.<sup>43</sup> До момента осуществления советской делимитации данный термин обозначал различные конфедерации племен, которые относятся к чингизидскому хану Золотой Орды Узбак Хану (правил 1313–1340/41)<sup>44</sup>. В настоящей работе мы придерживаемся терминологии бухарских историографов, т. е. хронистов XVIII и XIX вв., которые под «узбеками» понимали группу кочевнических тюрко-монгольских племен, численность которых согласно источникам составляла иногда тридцать два, а иногда девяносто два племени<sup>45</sup>. Насколько данная концепция мало отвечает

<sup>42</sup> Наглядная историческая карта была составлена Брегелем (Bregel, *Historical maps*).

<sup>43</sup> Baldauf, «Some thoughts», *История народов Узбекистана*, том II, стр. 23.

<sup>44</sup> Семенов, «К вопросу о происхождении», стр. 3–37 (он сопоставляет – на основании оригинальных цитат в переводе – употребление терминов *узбак*, *узбакийан*, *мамлакат-и узбак* и т. п. в арабских, персидских и тюркоязычных источниках с XIV по XVII вв.); см. также Golden, *An introduction*, стр. 330. Относительно истории образования узбекских конфедераций племен и развития их отдельных племен вплоть до XX в. см. также: Кармышева, *Очерки*.

<sup>45</sup> В историографических произведениях Средней Азии еще XVI в. можно обнаружить деление на 92 племени, а деление на 32 племени появилось не позднее XVII в. В некоторых из них приводится полный список племен (Султанов, «Опыт», стр. 165–176; McChesney, «Ozbeq», стр. 232). Султанов сопоставляет три, несколько отличающихся друг от друга списка этих 92 племен. Ахмедов в одной из коллекций суфийских рукописей обнаружил список с этими 92 племенами (*Историко-географическая литература*, стр. 130). В одном из произведений, которое изучал Ханьков, перечисляются 97 племен (Khanikoff, *Bokhara*, стр. 74–76). Мангитский историк Хитуйи говорит о 99 племенах (ТХу, л. 1996). Вместе с тем мангитские

сегодняшнему национальному самосознанию узбеков, можно увидеть из того, что иногда кыргызы и уйгуры причислялись также к узбекским племенам; такие различия отражают неодинаково значимую роль отдельных этнических групп<sup>46</sup>. Согласно МакЧесни, в XVI в. центрально-азиатские источники называли узбеками только группы нечингизидского происхождения, в то время как рукописи из других, к примеру, иранских регионов, причисляли чингизидские кланы к узбекам<sup>47</sup>. В исследованных мною более поздних среднеазиатских текстах столь четкой разницы между понятиями «чингизидский» и «узбекский» более не проводится, но порой даже династии правителей чингизидского происхождения причисляются к узбекам (см. гл. II/6).

На протяжении всего XVIII в. и начала XIX в. во многих государственных образованиях Средней Азии произошел переход власти от чингизидских племен к узбекским. Предводителями переворотов являются главные советники пришедших до этого времени ханов чингизидского происхождения. В Бухаре в 1756 г. мангитский *амалик* Мухаммад Рахим возвел себя на трон хана и обновил династию мангитов. В Коканде предводители династии Минг притязали на этот титул с 1798 г., с тех пор когда *бег* (*бий*) 'Алим приказал украшать пятничную молитву и монеты своим именем<sup>48</sup>; они составляют себе чингизидскую или тимуридскую родословную<sup>49</sup>. И, наконец, в Хиве кунградский

хронисты называют по именам лишь те из племен, которые обратили на себя внимание своими восстаниями.

<sup>46</sup> Султанов, «Опыт», стр. 165–176; McChesney, «Ozbeq», стр. 232.

<sup>47</sup> McChesney, *Waqf*, стр. 49–51; он же, *Central Asia*, стр. 124–127; он же, «Ozbeq», стр. 232–33.

<sup>48</sup> Bacque-Grammont, «Tūrān», стр. 223. Для легитимации данного притязания династия Минг была создана генеалогия, восходящая к тимуридам и чингизидам (Bregel, «Khoqand Khanate», стр. 430). История этого Кокандского ханства известна лишь в общих чертах, и даже периоды правления отдельных правителей являются спорными вопросами (Bacque-Grammont, «Tūrān», особ. стр. 222–225; Barthold/Bosworth, «Khokand», стр. 29–30; Barthold/Spuler, «Farg hāna», стр. 792; Bregel, «Khoqand Khanate», стр. 430–31). Наливкин, назначенный русскими после аннексии Кокандского ханства в 1876 г. военным губернатором в Фергане, написал краткую историю ханства, в которой он тоже приводит версию смены правителей и их политики с середины XVIII в. (*Краткая история*, особ. стр. 60–131); однако она не содержит указаний на источники и во многом устарела. Все историографические источники по данному ханству восходят к XIX в. (Вахидов, *Pasauime*), что в значительной степени осложняет изучение XVIII в.

<sup>49</sup> Schiewek, «À propos des exilés de Boukhara», стр. 193 прим. 10.

īnāḵ Йлтузар в 1804 г. возвел себя в ханы<sup>50</sup>. В качестве следующего шага они выдвинули притязание также и на исламский титул правителя. В 1800 г. четвертый мангитский эмир Амӣр Хайдар короновал себя «повелителем верующих» (*амӣр ал-му'минин*, титул халифа), в Коканде 'Умар Хан (правил приibl. в 1810–1822 г.) принял титул «повелителя» и «имама мусульман» (*амӣр/имам ал-муслимйн*)<sup>51</sup>, а в Хиве Йлтузар Хан надел «корону халифата» и «обрел халифат»<sup>52</sup>. Таким образом, Средняя Азия переживала в эту эпоху возникновение трех территориально обозначенных государств, причем в каждом из них династия узбекских правителей притязала на то, чтобы адекватно представлять наследие Чингиз Хана и в то же время являться истинной защитницей ислама.

Наши знания о Бухарском ханстве/эмирате вне политического уровня являются крайне скудными. Большая часть следующих данных взята из путевых заметок европейских путешественников XVIII и XIX вв. и лишь небольшая их часть – из исследований по Средней Азии, проведенных на основании этих заметок и других источников; из местных хроник, напротив, можно получить лишь некоторые немногочисленные данные о социальных и экономических структурах.

По оценкам европейских путешественников, общая численность населения эмирата в период между 1830-ми и 1840-ми гг. составляла один миллион<sup>53</sup>, два – два с половиной миллиона<sup>54</sup> и почти три миллиона человек<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Mūnis/Āgahī, *Firdaws*, стр. 424–425; Munis/Agahi, *Firdaws*, стр. 203–204; Schefer/°Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 80 и след., перев. стр. 182–184 (Йлтузар, пишет он, взял себе в качестве образцов для подражания Тимура, Надир Шаха и Мухаммад Рахїм Хана); Barthold/Brill, «Khwā», стр. 24; Bregel, «Tribal tradion», стр. 381 и след. По Хивинскому ханству см. также Bosworth, «Khwārazm», стр. 1064.

<sup>51</sup> Кофев, «The last period», стр. 440; Bacque-Grammont, «Tūrān», стр. 223; Nakīmḵān, Muḥammad, *Muntaxab al-tawārīx* том 2, стр. 481–482; Barthold/Bosworth, «Khokand», стр. 29; Bosworth (The new Islamic dynasties, стр. 295 и след.) говорит ошибочно об амӣр ал-му'минин.

<sup>52</sup> Mūnis/Āgahī, *Firdaws*, стр. 424; 510–11, в разных местах; Munis/Agahi, *Firdaws*, стр. 203, 239–40, в разных местах; В афганской империи Durānī правитель Dūst Muḥammad (правил в 1826–39, 1842–63) в 1834 г. (Yapp, «Dūst Muḥammad», стр. 654) или в 1838 г. (McChesney, *Central Asia*, стр. 142) объявил себя эмиром (*амӣр ал-му'минин*).

<sup>53</sup> Burnes, *Travels*, гл. II, стр. 184.

<sup>54</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 94; de Meyendorff, *Voyage*, стр. 197. Однако Ханыков признает, что оценить общую численность населения представляется крайне трудным и если основываться на других данных в отличие от тех, которыми он располагает, то число жителей может оказаться также значительно меньшим.

Данные относительно отдельных городов были сопоставлены друг с другом О. А. Сухаревой и исправлены, насколько это было возможным. Она предполагает, что в городе Бухаре в середине XIX в. было около 85000–90000 жителей. В это число включены и те 9–10 тысяч студентов, данные о которых приводит член русского посольства Ханыков, а также 10–15 тысяч жителей эмирского дворца (арка)<sup>56</sup>. В городе Қаршій, расположенном в низовьи Қашқа-Дарйā и наиболее крупного города после Бухары и Самарканда, по подсчетам Сухаревой, в конце XIX в. – опять же с учетом множества различных оценок и исходя из того, что в семье было в среднем по шесть человек – проживало от пятнадцати до двадцати тысяч человек<sup>57</sup>. Число жителей Шахр-и Сабза и Китаба, которые лишь какое-то время находились в подчинении у бухарских правителей, по ее оценке, в период до Октябрьской революции составляло восемнадцать тысяч и, соответственно, шесть тысяч человек<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Спасский/Бурнашев. «Путешествие», стр. 75. Первая перепись населения в Узбекистане была проведена в 1926 г. Данные, полученные тогда, не могут быть надежным ориентиром, поскольку численность населения после «Бухарской революции» в 1920 г. существенно сократилась, да и сами данные переписи были не совсем достоверными (Сухарева, *К истории городов*, стр. 89 прим. 61).

<sup>56</sup> Сухарева, *К истории городов*, стр. 73. Burnes оценивает численность жителей Бухары в общей сложности в 150 000 чел. (*Travels*, гл. II, стр. 184), Виткевич – приibl. в 100 000 чел. (Спасский/Бурнашев, «Путешествие», стр. 55), а Wolff – в 180 000 чел. (*Travels*, vol. II, стр. 18; *Researches*, стр. 132). Ситняковский насчитывает в 1898 г. – исходя всякий раз из разных параметров – 68 500 и 80 000 жителей (*Попытки*, стр. 84 и след.). Однако при переписи населения в 1926 г. было насчитано, напротив, лишь 41 839 человек (Сухарева, *К истории городов*, стр. 71.).

<sup>57</sup> Сухарева, *К истории городов*, стр. 118; Burnes оценил численность жителей в 1830 г. всего лишь в 10 000 чел. (*Travels*, гл. II, стр. 184).

<sup>58</sup> Сухарева, *К истории городов*, стр. 131; Кун, который в 1870-х годах провел пять дней в Шахр-и Сабзе и Китабе, оценил численность жителей Китаба в 18 500 чел. (Кун, *Очерки*, стр. 222 и след.) и Шахр-и Сабза – в 20 000 чел. (там же, стр. 223 и след.). Schuyler, который путешествовал в этой области в 1873 г., называет то же самое число относительно Шахр-и Сабза и 15 000 относительно Китаба (Schuyler, *Turkistan*, гл. 2, стр. 71), а Галкин, исходя из опросов, говорит даже о 70 000 чел. в области в 1861 г. («О Шегри-Сибзской области», стр. 133). Однако в ходе переписи населения в 1926 г. было зарегистрировано всего лишь около 2400 домов и 10 684 жителей (Сухарева, *К истории городов*, стр. 130); Сухарева отмечает, что численные показатели результатов данной переписи в публикациях неодинаковы, так, например, в одном месте говорится о 2323, в другом – о 2390 домах.

Значительное большинство населения принадлежало к узбекским племенам, причем далеко не все племена вели кочевнический образ жизни<sup>59</sup>. Намного меньшей в процентном отношении была доля персофонных таджиков; они проживали, главным образом, в Бухаре и Самарканде, включая их предместья, но также и в сельских районах<sup>60</sup>. Кроме того, были персы, переселившиеся из Ирана или проданные в рабство<sup>61</sup>, а также тюркоязычные иранцы, которые в своем большинстве, хотя, как правило, не открыто, но исповедовали шиизм. Они проживали, в основном, в городе Бухаре<sup>62</sup>.

Наряду с группами населения тюркского и персидского происхождения, говорившими на тюркском и, соответственно, персидском языках, территории эмирата населял целый ряд других народностей. В Бухаре и Самарканде поселились несколько тысяч евреев. Они жили за чертой города в гетто, зарабатывая, главным образом, крашением шелка и хлопка<sup>63</sup> и в правовом отношении не имели равного положения с мусульманами<sup>64</sup>. По подсчетам О. Сухаревой, их численность в досоветской Бухаре составляла около трех тысяч

<sup>59</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 73–79 (он тоже приводит список различных племен, причисляемых к узбекам); Сухарева, *К истории городов*, стр. 75; она же, *Бухара*, стр. 113–181; Зарубин, *Список*. Наиболее детальное исследование относительно истории и современности племен, населявших те территории, которые сегодня образуют Южный Узбекистан и Таджикистан, было составлено Кармышевой (*Очерки*). Ханыков отделяет узбеков от кыргызов и каракалпаков (*Bokhara*, стр. 91 и след.), а Спасский отделяет узбеков от туркменов («Новейшее описание», стр. 304). Между тем в центрально-азиатском списке 92 узбекских племен, на него ссылается множество мангитских хронистов, все эти народности причисляются к узбекам. (Султанов, «Опыт», стр. 166 и след. 169). По всей видимости, и на стыке XVIII и XIX вв. по данному вопросу не было единого мнения, поскольку <sup>5</sup>Abdalkarīm проводит различие между туркменами, каракалпаками и узбеками (<sup>5</sup>Abdalkarīm/Schefer *Histoire*, текст стр. 77, перев. стр. 171), а Хумули говорит о племенах Хитай, Кибчақ и Ўзбак (ТХи, лл. 314а–319а), хотя и Хитай и Кибчақ причисляются к 92 племенам узбеков (Султанов, *Очерки*, стр. 166).

<sup>60</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 67, 71; Eversmann, *Reise*, стр. 81; Сухарева, *К истории городов*, стр. 75, 132; Кун, *Очерки*, стр. 217; Radloff, «Itinéraire», стр. 320–339. Относительно распределения таджиков и их истории см. Кармышева (*Очерки*, стр. 45–66, 153–162).

<sup>61</sup> Спасский называет, по всей вероятности, слишком завышенное число 40 000 в отношении 1820-х гг. («Новейшее описание», стр. 305).

<sup>62</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 86 и след.; Сухарева, *К истории городов*, стр. 83 и след.

<sup>63</sup> Eversmann, *Reise*, стр. 82 и след.; 66; Lehmann, *Reise*, стр. 162.

<sup>64</sup> Спасский/Бурнашев, «Путешествие», стр. 65; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 89 и след.; Eversmann, *Reise*, стр. 82 и след.; Wolff, *Researches*, стр. 127; Абрамов, *Бухарские евреи*, стр. 3–12; Zand, «Bukhara vii. Bukharan Jews», стр. 530–545; Семсенов, «Очерк устройства», стр. 13.

человек<sup>65</sup>. Самыми малочисленными народностями были арабы<sup>66</sup>, цыгане<sup>67</sup>, а также лезгины (дагестанцы) и афганцы, которые, главным образом, в XVIII в. служили воинами при персидском правителе Надир Шахе<sup>68</sup>. Число русских, проживавших в Бухаре до установления русского протектората, ограничивалось, по всей видимости, несколькими военнопленными; помимо небольшого числа армян, занимавшихся торговлей, они были единственными христианами<sup>69</sup>. Отдельные народности зачастую занимались определенной профессией, а в каждом квартале города в свою очередь преобладала определенная группа ремесел<sup>70</sup>.

Это этническое многообразие никак не отражается в мангитских хрониках. Хотя речь идет постоянно об отдельных узбекских племенах, да и «таджики» упоминаются время от времени<sup>71</sup>, другие народности, однако, фактически не упоминаются<sup>72</sup>. Политическое и военное превосходство в стране однозначно было на стороне узбеков. В то же время большинство высших духовных постов занимали саййиды и х<sup>а</sup>джи, которые, по их собственному представлению, происходили от арабов. Саййиды, бывшие родственниками Пророка через сынов, родившихся от 'Али и Фатимы, и х<sup>а</sup>джи в качестве так называемых потомков первых арабских завоевателей

<sup>65</sup> Сухарева, *К истории городов*, стр. 89. Eversmann считает, что евреи являются третьей по количеству «нацией» в городе Бухаре и оценивает количество их налогоплательщиков в 1200 чел. (*Reise*, стр. 82 и след.); Lehmann говорит о 500 евреях в Самарканде (*Reise*, стр. 162). Wolff оценивает их общую численность во всем эмирате в одной из рукописей в 10 000 чел. (*Researches*, стр. 132), а в другой рукописи – в 15 000 чел. (*Travels*, vol. II, стр. 18–20); он насчитал якобы 2000 семей в Бухаре, 300 в Самарканде, 300 в Шахр-и Сабзе и 100 в Балхе (*Researches*, стр. 136). Кун отмечает в 1870-х гг., что в горах Шахр-и Сабза проживали в основном евреи, а число их домов в Шахр-и Сабзе и в Китабе равнялось 30 («Очерки», стр. 218). Спасский называет в отношении Бухары 500, в отношении Самарканда – 50 и Гисара – 20 домов («Новейшее описание», стр. 306).

<sup>66</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 72 и след.; Сухарева, *К истории городов*, стр. 86 и след. Спасский называет их число «почти пять тысяч семей» («Новейшее описание», стр. 305).

<sup>67</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 90 и след.; de Meyendorff, *Voyage*, стр. 193, 197.

<sup>68</sup> Спасский/Бурнашев, «Путешествие», стр. 65, 87.

<sup>69</sup> Wolff, *Researches*, стр. 117, 132; Спасский/Бурнашев, «Путешествие», стр. 67; Eversmann, *Reise*, стр. 109 и след.

<sup>70</sup> Сухарева, *К истории городов*, стр. 90–108; она же, *Бухара*, стр. 182–327. О. А. Сухарева включила в свое изложение также большинство путевых заметок.

<sup>71</sup> Қадй Вафа, *ТХа*, лл. 2106–211а.

<sup>72</sup> Иванов, *Восстание*, стр. 23 и след.; Семенов, «Очерк устройства», стр. 14.

Средней Азии пользовались большим авторитетом в стране<sup>73</sup>. Кроме того, при Мухаммад Рахым Хане и Мухаммад Данийал Бие, а также позже, при потомках Амйр Хайдара, высокие государственные посты занимали также (получившие свободу) персидские рабы *гилман/гулман*<sup>74</sup>. В то же время все военные посты занимали исключительно узбеки, они же составляли основную часть<sup>75</sup> «регулярных» войск *наукар/нукар* и «нерегулярных» войск (*кар*) *чарйк*<sup>76</sup>. Таджики работали в основном ремесленниками, купцами и земледельцами<sup>77</sup>. Этими видами деятельности занимались и узбеки; полностью кочевые узбеки, напротив, занимались животноводством<sup>78</sup>. В наших хрониках эти этнические и экономические различия отражаются единственно в том, что для обозначения оседлого населения используется понятие *фукар* (досл. «бедный, нищий») <sup>79</sup>, а для обозначения кочевников и полукочевников – выражение *йлат* (ед. ч. *йл*, «род, сообщество племен») <sup>80</sup>. Однако словом *фукар* хронисты обозначали также группу, которую Григорьев понимает как

<sup>73</sup> Семенов, «Очерк устройства», стр. 64–65. Ханыков (*Bokhara*, стр. 231), а также Толковый словарь узбекского языка (Ўзбек тилининг изоҳли лугати, том II, стр. 345) в узком (историческом) значении относят только потомков четырех «праведных» халифов к хваджам. Не ясно, причислялись ли к этому привилегированному классу хваджей на рубеже XVIII и XIX вв. также и потомки личностей, пользовавшихся авторитетом. Относительно различных значений хваджи – особ. вплоть до XVI в. – см. Schwarz («Unser Weg», особ. стр. 54–55, 95 прим. 323, 126–129). Григорьев со ссылкой на Ханыкова, полагает, что саййиды и хвалжи образовывали собственный класс наряду с *фукар* и *сил* (Григорьев/Мирза Шамс Бухари, О некоторых событиях, стр. 54 прим. 4); однако он при этом не учитывает категорию *'улам*. В источниках же, изученных мною, саййиды и хваджи относятся, по всей видимости, к *'улам*.

<sup>74</sup> Семенов, «Очерк устройства», стр. 66 (некоторые рабы якобы даже получали посты, еще не будучи юридически освобожденными из рабства).

<sup>75</sup> Иванов, *Восстание*, стр. 23 и след.; Вяткин, «Каршинский округ», стр. 16 и след. (он сообщает, сколько воинов в войско должно было выставить каждое племя, проживавшее на территории провинции Карши); Семенов, «Очерк устройства», стр. 14.

<sup>76</sup> Вяткин, «Каршинский округ», стр. 15; Семенов, «Очерк устройства», стр. 59 прим. 1; Munis/Agahi, *Firdaws*, стр. 546 прим. 67 (Брегель отмечает, что *нукары* в большинстве случаев были освобождены от уплаты земельного налога). Оплату *навкаров* Абдураимов документирует на основе писем Амйр Хайдара («Вопросы», стр. 22 и след., 28 и след., в разных местах).

<sup>77</sup> Eversmann, *Reise*, стр. 81.

<sup>78</sup> Иванов, *Восстание*, стр. 17 и след., стр. 20 и след.

<sup>79</sup> Там же, стр. 23 прим. 2; Григорьев/Мирза Шамс Бухари, О некоторых событиях, стр. 54 прим. 4.

<sup>80</sup> Иванов, *Восстание*, стр. 23 прим. 2.

этого рода «третье сословие», которое отличается, с одной стороны, от *сил*, военных и гражданских государственных служащих<sup>81</sup>, и, с другой стороны, от духовенства *'улам*<sup>82</sup>.

Ряд мангитских хронистов, описывая, по крайней мере, в общих чертах структуру своего государства и некоторые функции высших чинов (см. гл. I/4д), практически ничего не пишут об экономике. Поскольку большинство документов раннего периода мангитской династии пока еще не изучены, наши знания об экономической структуре эмирата на рубеже XVIII и XIX вв. являются довольно скудными<sup>83</sup>.

Больше всего сведений имеется о внешней торговле, которая, очевидно, велась весьма интенсивно как с Хивой и Кокандом<sup>84</sup>, так и с Россией и ириво́лжско-уральским регионом<sup>85</sup>, с Индией<sup>86</sup> и районами, находившимися под афганским правлением<sup>87</sup>, причем велась она не только профессиональными купцами, но также, например, и официальными царскими посольствами<sup>88</sup>. Когда Россия в результате Наполеоновских войн была в значительной степени отрезана от европейской экономики, активизировалась торговля России с Бухарой, причем речь идет о том, что в период с 1801 по 1811 гг. торговый оборот увеличился более чем в четыре раза<sup>89</sup>. Благодаря этой оживленной торговле, в эмират прибывали купцы из самых разных

<sup>81</sup> Григорьев/Мирза Шамс Бухари, О некоторых событиях, стр. 54 прим. 4; Сухарева, *К истории городов*, стр. 97. Дословно *сил* означает «войско».

<sup>82</sup> Часто встречается понятийная пара *умар* (командующие войском) и *'улам* (ученые-религиоведы) или же сочетание *'амалдар* и *'улам* (Семенов, «Очерк устройства», стр. 59 и след.).

<sup>83</sup> Иванов, *Восстание*, стр. 14.

<sup>84</sup> Небольсин, «Очерки», стр. 167–180.

<sup>85</sup> Там же, особ. стр. 22–100; Бунаков, «К истории»; Мухаммаджонов/Неъматов, *Бухоро*, стр. 11–61 (однако они ссылаются, главным образом, на Бунакова и – за исключением некоторых путевых заметок – практически не используют каких-либо других источников).

<sup>86</sup> Небольсин, «Очерки», стр. 24 и след.

<sup>87</sup> Ходжаева, «О взаимоотношениях Бухарского ханства», стр. 55.

<sup>88</sup> Это касается, по меньшей мере, русских посольств (Михалева, *Торговые и посольские связи*, стр. 70). О состоянии бухарской торговли в первых десятилетиях XIX в. см. также «Замечания касательно торговли с бухарцами», в: *Статистический журнал* 1806, т. II, ч. II, стр. 313 и след.; de Meyendorff, *Voyage*, стр. 227–252; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 206–230 (он приводит сведения также о внутренней торговле); Спасский, «Новейшее описание», стр. 308 и след.; Szurpe, «Les relations commerciales».

<sup>89</sup> Михалева, *Торговые и посольские связи*, стр. 43.

уголков мира; многие из этнических групп владели собственными караван-сараями в столице<sup>90</sup>.

Однако Бухара была магнитом не только для купцов, она притягивала к себе, как уже упоминалось, также студентов из приволжско-уральского региона, Индии, Афганистана и Восточного Туркестана<sup>91</sup>. В Бухаре имелось множество медресе, т. е. исламских высших учебных заведений. По подсчетам Ханыкова, их количество во всем эмирате в 1842 г. составляло приблизительно 180–200 медресе, в которых обучалось в общей сложности от 15 000 до 16 000 студентов<sup>92</sup>. Однако ученикам требовалось, по всей видимости, около восьми лет для изучения арабского языка<sup>93</sup>, а на своем родном языке они зачастую писали весьма плохо<sup>94</sup>. Большинство медресе находилось в столице. В 1834 г. Демезон насчитал почти 60<sup>95</sup>, два года спустя Виткевич – приблизительно 70<sup>96</sup>, а в 1842 г., по сообщениям европейских путешественников Леманна, Ханыкова и почти одновременно с ними Вольфа, в городе Бухаре было более 100 медресе<sup>97</sup>. Ханыков, которому удалось ознакомиться с неким реестром (*дафтар*), говорит о том, что число студентов в столице составляло 9–10 тысяч человек. Эти цифры указывают на то, что количество медресе значительно возросло за какие-то восемь лет. Однако требуется наличие множества других источников для того, чтобы это наблюдение можно было обосновать в качестве факта. То же самое относится к сведениям о начальном школьном образовании. По сообщениям путешественников, в Бухаре имелось около 360 *мактабов* (школ изучения Корана), которые непосредственно примыкали к медресе<sup>98</sup>; О. Сухарева сумела, однако, доказать, что могло существовать лишь около 200 мечетей<sup>99</sup>.

<sup>90</sup> Eversmann, *Reise*, стр. 76; Сухарева, *К истории городов*, стр. 96; Nekrasova, «Die Basare», стр. 44–46.

<sup>91</sup> Демезон (Desmaison), *Записки*, стр. 45. Семенов сообщает о том, что местные студенты, как правило, разделяются на две группы в зависимости от места их происхождения – на *talaba-i tūmanī*, те, кто родом из Бухары и ее окрестностей, а также на *talaba-i kūhustānī*, те, кто из горных, восточных районов страны, которые назывались *Кūhustān* («горная страна») («Очерк устройства», стр. 67).

<sup>92</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 293 и след.

<sup>93</sup> Айни, *Воспоминания*, стр. 202.

<sup>94</sup> Dudoignon, «La question scolaire», стр. 135.

<sup>95</sup> Демезон (Desmaison), *Записки*, стр. 45.

<sup>96</sup> Виткевич, *Записки*, стр. 103.

<sup>97</sup> Lehmann, *Reise*, стр. 193 и след.; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 104–110; Wolff, *Travels*, стр. 18.

<sup>98</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 101, 274; Демезон (Desmaison), *Записки*, стр. 45, 57.

<sup>99</sup> Сухарева, *К истории городов*, стр. 68–69. В соответствии с этим, по всей видимости, преувеличена также и цифра 1800–2000 *мактабов* во всем эмирате,

Учитывая большое количество школ, Ханыков полагает, что уровень грамотности был высоким и составлял 25 процентов всего населения<sup>100</sup>. Какие предметы преподавались в этих школах – вопрос практически неизученный; еще хуже обстоят дела с нашими знаниями о религиозных равно как светских учениях, появившихся в тот период<sup>101</sup>.

В немалой степени наличием этих знаний мы обязаны, как уже говорилось, заметкам европейских путешественников. Почти все они содержат подробные сведения относительно топографии, климата, природных ископаемых, населения, правовой системы, торговли и правителей того времени<sup>102</sup>. Большинство путевых заметок относятся к перу членов посольств конца XVIII в. – начала XIX в., задачей которых являлось главным образом обеспечение безопасности караванных путей и улучшение торговли. С начала XVIII в. до середины XIX в. Бухару посетили приблизительно десять русских посольств<sup>103</sup>; однако о бухарских посольствах в обратном направлении никаких сведений не имеется<sup>104</sup>. В то время как Россия стремилась к снижению налогов на товары в Бухаре и учреждению там торговой конторы, бухарская сторона требовала в первую очередь устранения торговых ограничений, налагаемых на их купцов в России. Ни одна из этих целей в долгосрочной перспективе не была реализована. Помимо этого, русским дипломатам необходимо было добиться освобождения своих соотечественников, находившихся в плену или в рабстве в Бухаре и разведать месторождения золота; последние оказались в Бухаре скудными. Порой в общих интересах было объединение против общих врагов<sup>105</sup>.

Взаимоотношения Великобритании с Бухарой имели значительно менее четкие контуры и ограничивались почти исключительно торговлей<sup>106</sup>. Их

согласно оценке, сделанной русским дипломатом и востоковедом Ханыковым в 1842 г. (Khanikoff, *Bokhara*, стр. 294).

<sup>100</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 293.

<sup>101</sup> Фон Кюгельген, «Расцвет», стр. 329–330.

<sup>102</sup> Bregel, *Bibliography*, vol. II, стр. 778–784.

<sup>103</sup> Обзор русских посольств в Бухару в то время с указанием списка участников и опубликованных отчетов содержится в *Обзоре русских путешествий*, ч. 1. Еще не опубликованы, но использовались в виде парафраза, записки русского посланника Субханкула, совершившего путешествие в Бухару в 1810 г. (Шукнов, «Россия и Восток»).

<sup>104</sup> Семенов, *К истории...»; Михалева, Торговые и посольские связи*, стр. 63–76; Гуламов, *Из истории*, стр. 95–106.

<sup>105</sup> Михалева, *Торговые и посольские связи*, стр. 10–33.

<sup>106</sup> Относительно английских миссий см. Morgan, *Anglo-Russian rivalry*, особ. стр. 51–73.

вершиной стал визит Александра Бернса в тридцатые годы, совершившего путешествие в эмират будучи на службе в Восточно-Индийской Компании<sup>107</sup>. Однако англичане нередко находили свою смерть в Средней Азии или даже подвергались казни<sup>108</sup>.

И наконец, первое британское вторжение в Афганистан (1839–1842 гг.) привело к полному охлаждению отношений между двумя странами.

Из мусульманских путевых заметок относительно рассматриваемого периода времени известны только те, что написана пером индийца Мир 'Иззаталлаха, совершившего путешествие в эмират в 1812–1813 гг. для того, чтобы по поручению своего английского хозяина приобрести там самых лучшей коней<sup>109</sup>. В сравнении с европейскими путевыми заметками в глаза бросается, прежде всего, что Мир 'Иззаталлах описывает бухарский режим положительно, и восхваляет правителя за его справедливость, которая обеспечивает путешественникам полную безопасность<sup>110</sup>.

На основании путевых заметок, ряда местных историографических произведений, а также документов (официальная документация, деловые акты, личные письма), надписей и монет история Бухарского ханства или эмирата, начиная со второй половины XIX в. была реконструирована, главным образом, русскими и советскими авторами. Основные вторичные письменные источники, как и путевые заметки русских авторов, появившиеся в период до и после установления российского протектората над Бухарой в 1868 г. и вплоть до начала XX в., были уже критически освещены Д. Ю. Араповым в 1981 г. в весьма информативной форме<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Burnes, *Travels into Bukhara*.

<sup>108</sup> Von Kugelgen, «Buchara», стр. 420.

<sup>109</sup> К сожалению, эти путевые заметки до сих пор не публиковались. Но они были переведены на английский, французский и немецкий языки, при этом, однако, некоторые части текста были опущены (Szuppe, «En quête des chevaux», стр. 104 и след. прим. 30; он же «Les relations commerciales», стр. 287). Я основываюсь в последующем на французском переводе (Mir 'Izzet-Ullah, *Voyage*). Maria Szuppe является автором двух великолепных исследований об этих путевых заметках, в которых она основывается на персидском оригинале, находящемся в Париже («En quête des chevaux»; «Les relations commerciales»). Приблизительно в 1800 г. некий Габайдулла Амиров, о котором никаких сведений не имеется, однако, судя по имени, русифицированный татарин, совершил путешествие по некоторым районам Бухарского эмирата. Григорий Спасский, издатель журнала «Азиатский вестник», собрал полученные от него устные и письменные сведения. Они касаются, главным образом, Мераского оазиса (Амиров, «Странствование», стр. 26–37).

<sup>110</sup> Mir 'Izzet-Ullah, *Voyage*, особ. стр. 168 и след., 178–180.

<sup>111</sup> Арапов, *Бухарское ханство*.

Систематично упорядоченный список этих исследований содержится в вышедшей в свет в 1995 г. трехтомной «Библиографии исламской Центральной Азии» Юрия Брегеля, включающей в себя все вышедшие в период с XVII в. до 1988 г. монографии и статьи в журналах и сборниках на всех языках, за исключением китайского и японского<sup>112</sup>. Ю. Брегель подвергает советские и постсоветские исследования резкой критике, направленной, главным образом, против марксистско-ленинской или, соответственно, этнонационалистической идеологии<sup>113</sup>. Однако Брегель и другие ученые критикуют в последнее время также и западные, особенно американские, исследования по истории Бухары и Центральной Азии, поскольку они зачастую составлялись без достаточного знания местных языков и местных источников<sup>114</sup>. Надо отметить, что по праву, хотя и в очень резком тоне, была подвергнута критике вышедшая в 1990 г. книга Эдварда Олворта (Edward Allworth) «*The modern Uzbeks – From the fourteenth century to the present: a cultural history*» из-за ошибок, которых можно было избежать<sup>115</sup>; к сожалению, глава об историографии не является исключением<sup>116</sup>. По всей видимости, множество ошибок в книгах *History of the Mongols*, автор Хенри Х. Ховорт (Henry H. Howorth) (опубликована в 1880 г.) и *The heart of Asia*, авторы Фрэнсис Хенри Скрайн и Эдвард Денисон Росс (Francis Henry Skrine, Edward Denison Ross) (опубликована в 1899 г.), объясняется недостаточным доступом к местным источникам<sup>117</sup>. К сожалению, их и сегодня довольно охотно используют в качестве источников, как это показывает недавний пример написанного Дж. Л. Ли (J. L. Lee) объемного исследования *The 'ancient supremacy' – Bukhara, Afghanistan and the battle for Balkh, 1731–1901*; автор и целях описания истории смены первых мангитских правителей опирается исключительно на вышеназванные труды и допускает грубые ошибки<sup>118</sup>.

<sup>112</sup> Bregel, *Bibliography*, vol. 1, стр. xii.

<sup>113</sup> Bregel, «Notes», стр. 1–26.

<sup>114</sup> Там же, стр. 27–61; AbuKhalil, «Islam».

<sup>115</sup> Bregel, «Notes», стр. 32–52; DeWeese, «Edward Allworth, *The Modern Uzbeks*» (book review).

<sup>116</sup> Allworth, *The Modern Uzbeks*, стр. 103–119. Он неверно датирует ряд исторических трудов и оценивает историографию в ранний период правления мангитов, очевидно, не зная их и обобщенно утверждая, что она значительно хуже тех, что были в конце XVII в. и в начале XVIII в. (там же, стр. 109).

<sup>117</sup> Относительно упущений книги Howorth'a см. Teufel, *Quellenstudien*, стр. 236 и след.

<sup>118</sup> Lee, *The 'ancient supremacy'*, стр. 89–90.

Русские и советские работы, несмотря на свои идеологически обусловленные слабые стороны, отличаются, как правило, тщательностью научного поиска и существенностью их информационного содержания, причем основной упор делается однозначно на экономические и социальные, но не культурные аспекты. Привести их полный список здесь невозможно, но назвать следует, по меньшей мере, таких востоковедов, как В. В. Григорьев (1816–1881 гг.), В. В. Вельяминов-Зернов (1830–1904 гг.), В. В. Бартольд (Wilhelm Barthold, 1869–1930 гг.), А. А. Семенов (1873–1958 гг.), а также переводчик и библиотечарь В. Л. Вяткин (1869–1932 гг.)<sup>119</sup>, историк П. П. Иванов, специалист по документации О. Д. Чехович и этнолог О. А. Сухарева, которые опираются в своих главных трудах по Бухарскому эмирату главным образом на местные документы, заметки путешественников и некоторые хроники<sup>120</sup>.

Благодаря дополнению Ю. Брегелем вышедшей в 1972 г. истории персидской литературы, автором которой является Стори (С. А. Storey), мы располагаем великолепным обзором исторических трудов, появившихся в период правления мангитской династии, а также и в период правления предшествовавших им династий в Бухаре и соседних странах<sup>121</sup>. В ней, как правило, содержатся краткие сведения об авторе и содержании соответствующего труда, список сохранившихся рукописей, составленный на основе всех имеющихся каталогов манускриптов, а также сведения об изданиях, переводах и научных исследованиях по отдельным трудам. В ходе своих собственных исследований я смогла найти лишь две хроники, которые не были упомянуты Брегелем в этом списке. Из числа бухарских исторических произведений, появившихся в период с середины XVIII в. до середины XIX в., до сих пор опубликовано всего лишь одно, остальные существуют лишь в виде рукописей.

<sup>119</sup> Б. В. Лунин обобщил сведения о научном жизненном пути и основных трудах этих и других русских и советских исследователей в своей работе «Историография общественных наук в Узбекистане». Некоторые из них он также описывает в своем труде «Средняя Азия».

<sup>120</sup> Хотя в ряде своих трудов Иванов (*Очерки*, стр. 231–233, список литер.) и Бартольд («Узбекские ханства», стр. 163 и, соответственно, 109, прим. 1) приводят список своих источников один раз, однако по отдельным сведениям часто не указывают никаких источников; точно также «ведут себя» обе национальные истории «История народов Узбекистана» (стр. 11–20) и «История Узбекистана» (стр. 8–30, 155). В одном из трудов, как правило, довольно точного исследователя Семенова, относительно государственного устройства Бухары («Очерк устройства») во многих местах также отсутствуют указания источников.

<sup>121</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, том II, стр. 1150–1180 (эти сведения касаются только историографии в Бухарском эмирате).

Да и другие труды и документы раннего периода правления мангитской династии до сих пор практически не публиковались. Вильданова издала и перевела административную рукопись, датируемую 1798 годом, в приложении которой содержится список всех государственных чинов (переписан предположительно в 1215/1800–01 г.)<sup>122</sup>, М. Абдураимов опубликовал, перевел и прокомментировал собрание писем Амйр Хайдара (правил в 1800–1826 гг.)<sup>123</sup>. То там, то тут публиковались и переводились на русский язык также и другие документы<sup>124</sup>. Однако по сравнению с объемом неопубликованного материала – это всего лишь малая толика. Двадцать одно сохранившееся письмо Шах Мурада к высокопоставленным лицам страны, к примеру, еще не публиковались<sup>125</sup>. Имеются сотни неопубликованных писем

<sup>119</sup> Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, *Маджма' ал-арк'ам*, «Тазййл». До этого Семенов уже перевел и прокомментировал неполный экземпляр этой рукописи (копия от Шарифджан Мухаммад (Садр Дийа')) («Бухарский трактат о чинах»). Семенов и Вильданова не смогли установить личность автора. В хронике, созданной для мангитского правителя Амйр Хайдара (правил в 1800–1826 гг.), говорится о том, что Мйрза Бадй' валад-и Аршад-и Кардан-и Мйрза Шихабдин Диван, чьи отцы и прадеды имели министерские чины (*мансаб-и визйрат*), обладал совершенными знаниями во всех рациональных науках, в том числе геометрии и математике, а также в правоведении и богословии, и что Амйр Хайдар поэтому дал ему чин Диван Бйгй (досл. «начальник канцелярии») (Мухаммад Шариф, ТТ, лл. 3996–4006). Юрий Брегель, как мы это выяснили при встрече осенью 1999 г., также обнаружил это место и перевел в полном объеме, а также передал в персидском написании в своем исследовании, посвященном *Тазййл* (The administration, стр. 4–6, 36); однако Мйрза Бадй'-Диван, по всей видимости, не является автором *Тазййл* (там же, стр. 16–18).

<sup>120</sup> Абдураимов, *Вопросы* (здесь речь идет о вопросах землевладения); до него Фитрат изучил три письма Амйр Хайдара по аграрному вопросу («Три документа»). Весьма ценным является также проделанный Вяткиным анализ почти трехсот указов и писем Амйр Хайдара, адресованных заместителю города Карши и его окрестностей («Каршинский округ»), однако, сами документы не были опубликованы.

<sup>121</sup> О. Д. Чехович опубликовала и перевела, например, целый ряд документов Шах Мурада и Амйр Хайдара (*Документы к истории*, стр. 182–189; *Самаркандские документы*, стр. 373–374).

<sup>122</sup> *Макт'убат(-и Амйр-и Бухара)*, рук. RNB, инв. № Хап, 83, лл. 151а–166а. Рукопись, в которой содержатся, главным образом, письма Шах Мурада и суфийского наставника Амйр Хайдара, недавно была описана мной; в отношении писем Шах Мурада я указала соответствующего адресата (von Kugelgen, «Sufimeister», стр. 251–258, 314–315).

Амӣр Ҳайдара (по меньшей мере, тысячи листов)<sup>126</sup> и документов о купле-продаже земли, владении землей, дарениях и т. п.<sup>127</sup> Лишь начиная с совсем недавнего времени, внимание обращается и к невероятно многочисленным текстам трансоксанских суфиев того периода<sup>128</sup>, в то время как также многочисленные правоведческие и богословские тексты до сих пор остались фактически нетронутыми<sup>129</sup>.

В независимом Узбекистане отношение к ранней истории Бухарского ханства или эмирата при мангытской династии до сих пор было довольно пренебрежительным; за исключением одной главы в новых национальных историях<sup>130</sup>, которым все еще присущ целый ряд стереотипов советского периода, этот отрезок собственной истории остается вне поля зрения. Это связано, прежде всего, с тем, что управляемая государством историческая наука сосредоточивает большинство сил и средств на возвышении Тимура и тимуридов как национальных героев<sup>131</sup>. Период правления мангытской династии все еще заклеяен ярлыком «упадка» и «религиозного фанатизма»,

<sup>126</sup> Собрания переписки, как правило, озаглавлены *Мактубат-и Амӣр Ҳайдар* (рук. СПФИВРАН, инв. № А 212, В 587 [Мислухо-Маклай, *Персидские и таджикские рукописи/Краткий каталог*, стр. 567 и след.], лл. 96–155а; рук. ИВАНРУз, инв. №5412 [СВР, XI, стр. 38, порядковый № 7013, 138 л., большей частью переведено Голибой Джураевой, но еще не опубликовано; рук. ИВАНРУз, инв. № 292Л [СВР, I, стр. 159, порядковый № 378, 17 л.]; рук. ИВАНРУз, инв. № 300; рук. ИВАНРУз, инв. № 302; рук. ИВАНРУз, инв. № 295/XV [СВР, I, стр. 158, порядковый № 375, 2 л.]; рук. ИВАНРУз, инв. № 300/III [СВР, I, стр. 158, порядковый № 376, 121 л.]; рук. ИВАНРУз, инв. № 2120/II [СВР, I, стр. 158, порядковый № 377, 464 л.]; рук. ИВАНРУз, инв. № 2251 [83 л., в СВР отсутствует]). В какой-то степени некоторые письма из разных коллекций кажутся копиями одного и того же оригинала.

<sup>127</sup> Многие из них находятся в Ташкентском институте имени Бируни и уже переведены сотрудниками музея Вильдановой, Джураевой и Астановой на русский язык, но еще не опубликованы. В так называемом архиве «Кушбеги» в Ташкенте при Центральном Архиве УР МДА (ранее: Центральный государственный архив УзССР), находится, кроме того, множество документов *вақф* с печатями Шāх Мурада и Амӣр Ҳайдара, а также собственные *вақфийа*. В своем исследовании по самаркандским документам В. Вяткин приводит целый ряд *вақфийа*, носящих печать Шāх Мурада (*Материалы*, стр. 3, № 1, стр. 7, № 44, 45, 46), а также документ о *ханакаҳ* (там же, стр. 7, № 43).

<sup>128</sup> Бабаджанов, «On the history»; фон Кюгельген, «Рассвет»; она же, «Sufimeister»; *Краткий каталог; Katalog sufischer Handschriften*.

<sup>129</sup> См. главу III 2д; V 4,5.

<sup>130</sup> *История Узбекистана*, стр. 149–204; Норкулов/Жураев, *Узбекистон тарихи*, стр. 84–119.

<sup>131</sup> Hegarty, «The rehabilitation»; Rzehak, «Der grosse Tamerlan»; Қосимов, *Темурийлар*.

что, возможно, является причиной отсутствия в Узбекистане большого интереса и стремления к изучению этого периода.

Эти отрицательные ассоциации возникли не случайно; большинство европейских путешественников, как и бухарские реформаторы первой трети XX в. и советские авторы, оценивает Бухарский эмират как безнадежно отсталую государственную систему, которой управляют, за редкими исключениями, лишь лицемерные правители<sup>132</sup>. В качестве примера здесь следует привести оценку, данную русско-советским востоковедом А. А. Семеновым, который неоднократно бывал в Бухаре на рубеже XIX–XX вв., и благодаря которому у нас, наряду с целым рядом важных исследований имеются ценные описания в рукописях: «Крайняя чувственность и половые извращения составляли отличительные черты эмиров Мангытов, не останавливавшихся ни перед какими преступлениями для удовлетворения своих низменных страстей. Каков был эмир, таково и его окружение, начиная от духовенства и кончая чиновничеством и купечеством. Народные массы коснели в крайнем невежестве и фанатизме (...) Типично восточная феодальная система с ее тиранией, жестокостью и бессердечием и крайним угнетением народных масс беспредельно царил во всей народной жизни, превращая подданных в бесправных рабов, развращала их души... и, что самое ужасное, внедряла в них убеждение, что произвол и тирания властителей оправданы божественной волей.»<sup>133</sup>

### III. Легитимация господства

Стереотипные оценки подобного рода, конечно же, не пробуждают интерес к бухарской хронике как таковой. Как и в случае с досовременной европейской историографией, долгое время значение бухарских историографических трудов было занижено и сведено исключительно до «чисто инструментальной роли носителя информации»<sup>134</sup> для нужд событийной, экономической и социальной истории. В центре настоящего исследования будут впервые находиться различные политические устремления и главные идеи бухарских хроник на рубеже XVIII–XIX вв.

<sup>132</sup> Von Kugelgen, «Buchar», стр. 425–430 (Alexander Burnes является единственным европейским путешественником, рассматривающим страну положительно); относительно оценки ряда бухарских реформаторов см. гл. VI/1г(9), 2б.

<sup>133</sup> Семенов, «Очерк устройства», стр. 5, 10.

<sup>134</sup> Schmale, *Funktion*, стр. 2.

Движущей идеей хронистов, несомненно, была легитимация господства мангитской династии в целом и отдельных ее правителей в частности.

Вначале следует обзор основных форм легитимации господства в Средней Азии со времен Чингиз Хана. Затем я ввожу некоторые понятия для того, чтобы с их помощью лучше охватить разнородность источников легитимации и более упростить сопоставления.

С целью легитимации господства мангитские хронисты продолжают традицию, которая, как отмечает Ю. Брегель, существует с XVI в.<sup>135</sup> После распада тимуридского правления в XVI в. начался новый этап в легитимации господства, которая основывалась, с одной стороны, на кровном родстве с Чингиз Ханом как родоначальником и наивысшим законодателем, а с другой стороны, с *шарй'а* и порой даже с постом халифа. Эти периоды двойной легитимации господства во многих районах Средней Азии сохранялись вплоть до XVIII в., а в Трансоксании – с одним лишь перерывом – даже, по сути до конца мангитской династии в 1920 г.<sup>136</sup>

Роберт Д. МакЧесни называет ханства XVI и XVII вв. «неочингизидскими», поскольку они в отличие от Чингиз Хана и его первых преемников считали себя мусульманами<sup>137</sup>. В ответ на это можно возразить так: ханы Золотой Орды еще со второй половины XIII в. были обращены в ислам; поэтому я не вижу никаких препятствий для того, чтобы и среднеазиатских ханов характеризовать в XVI в. как «чингизидских», в духе генеалогически обоснованного происхождения от того же великого родоначальника.

Сам Чингиз Хан, родившийся в семье вождя небольшого племени, в период правления монгольских и тюркских племен, благодаря своим успешным завоеваниям и своему политическому умению, завоевал столь высокое уважение, что на всеобщем собрании вождей (*күрүлтэй*) в 1206 г. был провозглашен ханом. Чингиз Хан приписывал свои победы и восхождения на трон силе и защите бога, Вечного Неба, (*möngke tengri/тенгри/тенгери*); сопротивление против искусного полководца понималось

<sup>135</sup> Bregel, *Notes*, стр. 8.

<sup>136</sup> Начиная с Амйр Хайдара (умер в 1826 г.), все последующие мангитские правители носили исламский титул *амйр* (*ал-муминйин*) и *сайид*, а также монгольский титул *хан*, и даже самый последний из них, Амйр Сайид (правил в 1910–1920 гг.), ссылался как на *шарй'ат*, так и на монгольские традиции (*'адат-и муз'ул*) (Амйр 'Алим Хан. *Хәҗирахә*, стр. 33; Амйр Сайид Олимхан, *Бухоро*, стр. 26; Emir Said Alim Khan, *La voix*, стр. 52–53).

<sup>137</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 124–125; он же, «Barrier of heterodoxy», стр. 231.

как восстание против Бога Неба<sup>138</sup>. Эта божья милость была официально сообщена Чингиз Хану шаманом на *күрүлтэй*, предшествовавшем собранию (1206 г. Шаман открыл ему, что Бог (*хүдәй*) присвоил ему и его потомкам господство над миром<sup>139</sup>. Эта божья милость запечатлена также и в легенде, согласно которой его праотец Бузангар был рожден от «золотого человека», духовной эманации Неба, сошедшего на Землю на луче света<sup>140</sup>, и по которой он сам происходит от сине-серого волка, мифического животного, рожденного «с предначертанием с Неба»<sup>141</sup>. Чингиз Хан распределил свое наследство, еще при жизни назначив своих четырех сыновей повелителями четырех частей своей империи *улус* (*ulus*, ед. ч.), на которые она должна была быть поделена. В период правления их прямых преемников власть была поделена на соответствующее количество агнатских потомков из агнатской ветви Чингиз Хана; однако существовал главный, который получал легитимацию посредством выборов на всеобщем собрании *күрүлтэй*. Этот хан обладал полномочиями, выходящими за рамки его владений; так, например, он решал, какие походы совершались и какие наместники назначались. Однако уже второго главу не удалось избрать единогласно, поэтому некоторые ханы на деле правили самостоятельно. Происхождение от назначенного богом родоначальника придавало и его преемникам ауру богоизбранности. Кроме того, чингизидские ханы обретали свою легитимность как хранители так называемых монгольских нравов и правоприменительных норм. Многие из них – по крайней мере, согласно ряду источников – были сведены воедино Чингиз Ханом в сборнике нравственно-привовых и политических правил *йәсә*, и имели с тех пор статус закона<sup>142</sup>.

Приход к власти «нечингизида» Тимура в 1370 г. стал вновь приходом к власти человека, который многочисленными сражениями сам завоевал свой титул вождя Чагатайского улуса (*улус-и Чағатай*), включавшего в себя также

<sup>138</sup> Это распространенное в центрально-азиатской тюрко-монгольской среде представление о небе, «делающем повелителя», как показал Igor de Rachewiltz, сильно зависит от китайской концепции «сына неба» и «небесного полномочия» («Some remarks», стр. 29–36).

<sup>139</sup> Jürgen Paul («Scheiche», стр. 316). al-Guwaynī, *Kitāb-i Tārīx-i Gāhānguşāy*, Text, Part I, стр. 28; Juvainī, *The history* I, стр. 39. Пророчество от Вечного Неба о господстве, переданное шаманом в *Geheime Geschichte* (Тайная история), направлено как на Чингиз-хана, так и на другого человека (*Geheime Geschichte*, стр. 171, § 244).

<sup>140</sup> *Geheime Geschichte*, стр. 8, §21; de Rachewiltz, «Some remarks», стр. 27; Lech, *Weltreich*, стр. 178 и след. прим. 19b.

<sup>141</sup> *Geheime Geschichte*, стр. 5, §1; de Rachewiltz, «Some remarks», стр. 26.

<sup>142</sup> См. по этому поводу и по вопросу недавно поставленной под сомнение подлинности *yāsā* гл. IV 2a.

и Трансоксанию. Он сам считал, что его поддерживает Небо, и что он является избранным Богом, и эту легитимацию признавали также многие его современники<sup>143</sup>. Однако Тимур уже не мог упразднить силу легитимации чингизидского происхождения. Его происхождение по материнской линии не давало ему права носить титул хана. Поэтому он взял себе титул «высшего полководца» (*амір ал-умарā*) и, чтобы легитимировать свое существовавшее де-факто господство, назначил ханом чингизида, имя которого он приказал называть вместе со своим во время пятничной молитвы<sup>144</sup>. Наряду с этим он укрепил свою легитимирующую связь с Чингиз Ханом, женившись на нескольких чингизидках, посредством чего он получил привилегию стать его *кюрегеном* (*küregen*), т. е. «зятем»<sup>145</sup>. Не столько сам Тимур, сколько более поздние хронисты считали наряду с этим необходимым связать его генеалогически с Чингиз Ханом посредством того же самого праотца, рожденного от «золотого человека»<sup>146</sup>. В искусстве ведения войны и, по всей видимости, в управлении государством и праве, но также и в своем внешнем виде Тимур весьма сильно ориентировался на традиции чингизидов<sup>147</sup>. Вместе с тем он легитимировал себя также и по нормам ислама: он оставил в силе правосудие по *шарī'a*, давал поручения о постройке многочисленных общественных и роскошных строений и почитал исламских ученых<sup>148</sup>, поэтому многие считали его «тенью Бога на земле»<sup>149</sup>. Кроме этого, в ряде источников сообщается о небесной поддержке и подтверждении его господства со стороны посредников Бога, суфийских шейхов.

Так, например, Саййид Барака преподнес Тимуру накануне его решающей победы в 1370 г. барабан и боевое знамя в качестве символов победы и господства над миром и сопровождал его почти до самой своей смерти во

<sup>143</sup> Manz, *The rise*, стр. 15; Manz, *Tamerlane and the symbolism*, стр. 117–118.

<sup>144</sup> Manz, *Tamerlane*, стр. 110; он же, *The rise*, стр. 14–16; Paul, «Scheiche», стр. 317.

<sup>145</sup> Manz, *The rise*, стр. 14. *küregen*, также *güregen*, *köregen*, *küragān*.

<sup>146</sup> Woods, «Timur's genealogy», стр. 92–96.

<sup>147</sup> Manz, *The rise*, стр. 15–16; Gronke, «Vom Stammesleben», стр. 1–6. В отношении системы права Woods («Timur's genealogy», стр. 101) считает, что Тимур продолжил тюрко-монгольскую судебную систему *йагэу*; Manz (*The Rise*, стр. 169, 171–2) полагает, что обозначение *дүвән-и бузург* при Тимуре означало *йагэу*, однако отмечает то, что источники не дают однозначных сведений об этом. Попытка доказательства того, что Тимур сохранил и развивал монгольскую систему права, на основании высказываний Бабуря (правил в 1526–1530 гг.), тимуридского правителя династии Могулов, в его мемуарах, составленных почти век спустя после смерти Тимура, как это делает Jamaluddin (*The state*, стр. 45–6), представляется мне недостаточным.

<sup>148</sup> *The Cambridge history of Iran*, vol. 6, главы 2, 12, 13, 15a.

<sup>149</sup> Lambton, «Quis», том V, стр. 145.

ремя военных походов, помогая ему одерживать победы; Тимур был похоронен у ног шейха<sup>150</sup>.

Ситуация с преемственностью Тимура после его смерти складывалась трудно, поскольку тот, кто был назначен наследником его империи, был убит вскоре после восхождения на трон. В соответствии с тюрко-монгольской концепцией участия семьи или клана в правлении притязание на правление было выдвинуто многими членами семей, причем в каждой семье только один из них был признан правомерным преемником Тимура, на долю которого затем выпадала задача раздела царства. Для завоевания этого поста, за который велась ожесточенная борьба, решающим было военное превосходство: победитель избирался<sup>151</sup>.

Двойную чингизидско-исламскую политику Тимур и, предположительно, многие его современники не считали проблемным противоречием. Лишь несколько десятилетий спустя после его смерти эта политика была отвергнута, прежде всего, в Герате, в кругах Шахрух б. Тимур (правил в 1409–1447 гг.) и его сына Ибраһим Султана, а портрет Тимура хронистами был соответственно «выправлен»: действия, которые в составленной по приказу Тимура хронике были легитимированы в соответствии с чингизидскими нормами, теперь оправдывались в соответствии с исламом. Джон Вудс (John Woods) установил это в своей великолепной статье «The rise of Timurid historiography»<sup>152</sup>.

Наличие неприязненного отношения к чингизидским законам и обычаям, выражавшееся по-разному – подспудно или явно, можно рассматривать, начиная с этого времени, как определяющий признак историографии (включая агиографию). Касательно конца XVIII в. и начала XIX в. это будет показано в настоящем исследовании<sup>153</sup>. То, насколько данная неприязнь отражает общее настроение среди соответствующего населения, сказать обобщенно невозможно, но может быть выявлено посредством точной проверки и сопоставления самых различных видов источников.

<sup>150</sup> Paul, «Scheiche», стр. 296–313, 278. До сих пор невозможно установить принадлежность Саййида Бараки к какому-либо направлению суфизма; в известных агиографических трудах о нем нет никаких сведений (там же, стр. 302). С большой долей уверенности можно, по крайней мере, исключить то, что он принадлежал к Накшбандийа, поскольку ни Тимур, ни его первые преемники не поддерживали каких-либо тесных связей с суфийскими шейхами этого направления *шарīфа* (Schwarz, «Ohne Scheich kein Reich», стр. 260–261).

<sup>151</sup> Roemer, «The successors», стр. 109, 118; Manz, «Temür», стр. 29–41.

<sup>152</sup> Woods, «The rise», особ. стр. 104–105.

<sup>153</sup> Касательно более раннего периода см. McChesney, *Central Asia*, стр. 128–132.

С достаточной уверенностью можно, в общем, отметить, что авторы нарративных трудов имели исламское образование и поэтому, как правило, говоря словами МакЧесни, были «shar'ists» («приверженцами шариата») или «šar'i-minded» («настроенными на шариат») <sup>154</sup>.

Если Тимур назначил чингизидского хана и тем самым хотя бы для проформы придерживался генеалогического принципа легитимации, то некоторые из преемников Тимура больше не считали это необходимым; они старались легитимировать свою политику, прежде всего, по нормам ислама. Примером этому являются два повелителя, правившие в двух разных регионах, Шāхрух, который, будучи правомерным преемником Тимура, получил пост главы в Герате, и Абӯ Са'йд (правил в 1451–1469 гг.), один из преемников Улуг Бега в Самарканде. Сам Улуг Бег (правил в 1409–1449 гг.), назначенный Шāхрухом наместником Самарканда, напротив, сразу же после прихода к власти – следуя примеру своего деда Тимура – назначил ханом чингизида, от имени которого он издавал также указы (*йāрлġ*, ед. ч.), и, женившись подобно Тимуру, присвоил себе титул *кюреген*. В то время как Улуг Бег придерживался этих и других чингизидских обычаев <sup>155</sup>, Шāхрӯх и Абӯ Са'йд – каждый из них в разной степени – отошли от «монгольских» традиций. Сюда же относилось стремление упразднить торгово-промышленный налог (*тамҗа*); Шāхрух, принявший титул *пāдишах-и Ислам*, объявил этот налог формой милостыни в пользу бедных *закят* (*закāt*) <sup>156</sup>, Абӯ Са'йд, как сообщается, напротив, полностью отказался от него <sup>157</sup>. Однако несмотря на свои антимонгольские действия и риторiku, Шāхрух не отвергал полностью тюрко-монгольского наследия; так, например, он оставил монгольский суд *яргу* (*йāргġ*) <sup>158</sup> и даже наказывал за нарушения свода *йāсā*. Эта противоречивая политика по-разному оценивалась в науке <sup>159</sup>. Большой интерес в связи с легитимацией господства вызывает тезис, выдвинутый Беатрис Форбес Манц (Beatrice Forbes Manz). Она аргументирует тем, что Шāхрух взял себе в образцы для подражания историческую личность, пользовавшуюся среди населения Хорасана большим признанием, а именно Махмуда Гāзана (правил в 1295–1304 гг.), первого монгольского правителя

<sup>154</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 128.

<sup>155</sup> Roemer, «The successors», стр. 104, 110.

<sup>156</sup> Roemer, «The successors», стр. 134.

<sup>157</sup> Roemer, «The successors», стр. 117. В том числе и первый правитель могулов Бабур старался полностью упразднить его (Haarmann, «Staat», стр. 364–366).

<sup>158</sup> Об институте *йāргġ* до сих пор известно лишь немного, поскольку в большинстве источников содержатся лишь краткие упоминания о нем (Morgan, «The 'Great Yāsā'», стр. 173–176).

<sup>159</sup> Manz, «Shāhruk», стр. 203; он же, «Mongol history», стр. 146.

династии ильханидов, принявшего ислам. Укрепляя ислам, он в то же время не видел необходимости упразднить монгольский порядок; многие его действия на самом деле кажутся перенятыми Шāхрухом <sup>160</sup>, и он представлял свою династию как наследницу ильханидов <sup>161</sup>. Такая ориентация на исторический пример – для Тимура это был Чингиз Хāн – является важной формой легитимации господства.

Шāхруху, в том числе и его современники-мусульмане, давали разные оценки. Некоторые квалифицировали его политику как «ильханидскую» <sup>162</sup>, другие связывали его с циклической концепцией *муджаддид* <sup>163</sup>, избранного богом человека, обновляющего веру.

На протяжении столетий *муджаддидами* считались – за исключением умаййадского халифа 'Умар б. 'Абд ал-'Азйза (ум. в 720 г.) – исключительно богословы и правоведы. Предположительно, лишь в XV в. или XVI в. концепция *муджаддид* установилась в качестве исламского принципа легитимации господства (см. гл. IV/3в), возможно, как своего рода замена генеалогически обоснованного притязания на власть халифов, происшедших из *Курайи*, племени Пророка. В случае с Абӯ Са'йдом проявился еще один исламский компонент, который, по моему мнению, в последующие столетия стал важным элементом, поддерживавшим легитимацию господства: связь светского повелителя с суфийским шейхом, признанным среди широких слоев населения и внешне заметное почитание умерших суфийских шейхов, например, паломническое посещение их могил <sup>164</sup>. Абӯ Са'йд был adeptом (*мурġд*) Х'аджа 'Убайдаллāх Ахрāра (ум. в 1490 г.), в свое время самого могущественного накшбандийского шейха <sup>165</sup>. Тем самым правитель выражал свою приверженность к тому направлению суфизма, которое было особенно ориентировано на *шарġ'a* и которое со второй половины XVI в. должно было стать доминирующим путем-*тарġка* в Трансоксании <sup>166</sup>. Имеются свидетельства о том, что тесные связи суфийских шейхов со светскими правителями существовали еще при чингизидах. Юрген Пауль (Jürgen Paul) в своей содержательной работе «Шейхи и правители в

<sup>160</sup> Manz, «Mongol History», стр. 143–146.

<sup>161</sup> Manz, «Shāhruk», стр. 203.

<sup>162</sup> Manz, «Mongol History», стр. 146.

<sup>163</sup> Woods, *The rise*, стр. 105.

<sup>164</sup> Florian Schwarz точно охарактеризовал эту связь следующим выражением «Ohne Scheich kein Reich» (Без шейха – нет империи); так звучит также и название его труда.

<sup>165</sup> Paul, *Die politische und soziale Bedeutung*.

<sup>166</sup> Schwarz, «Unser Weg», особ. стр. 164–229.

Чагатайском ханстве» (Scheiche und Herrscher im Khanat Čagatay) – касательно Средней Азии – различает три периода в отношении суфийских шейхов к светским правителям: (1) в качестве тех, кто обратил шаманистских правителей в ислам<sup>167</sup>; (2) в качестве посредника интересов между определенными группами населения и светским правителем; (3) в качестве «делающего правителя правителем», в качестве легитиматора власти правителя. В третьем периоде Пауль имеет в виду роль суфийского шейха при Тимуре и обнаруживает в ней четкие параллели с той задачей, которая отводилась шаману при Чингиз Хане. При этом он приходит к выводу о том, что такой вид поддержки был особенно важен для правителей, не имевших достаточной генеалогической легитимации<sup>168</sup>. За этим третьим периодом, таков мой тезис, следует четвертый, в котором суфийские шейхи в качестве личных наставников и посредников между правителем и просителями, или даже повстанцами, требовали от правителя соблюдения исламской безупречности, одновременно выступая за это лично, и таким образом способствовали его легитимации<sup>169</sup>.

Однако легитимация господства, исключавшая чингизидские источники и признававшая только те, что были признаны по нормам ислама, осталась в Средней Азии лишь как «лирическое отступление». В XV в. к власти пришла династия Шайбанидов (Шйбаниды, Абӯ-л-Хайриды, правили в 1500–1599 гг.), тем самым вновь у власти были правители, легитимировавшие свое господство своим чингизидским происхождением. Основной структуры их господства также, как и при чингизидах и тимуридах, была тюрко-монгольская модель разделения власти по признаку причастности к семье или к клану. Но все же одного происхождения от Чингиз Хана было не достаточно для обеспечения господства над Мавараннахром после победы над тимуридами. В то время как до тимуридов этими областями правили потомки Чагатай, сына Чингиз Хана, новые завоеватели происходили от его сына Джуджй (Джоджи) и его пятого сына Шайбана (Шайбан, Шйбан). Его именем были названы сразу же две династии в Средней Азии, одна в Трансоксании и еще одна в Хорезме. У каждой из этих династий был свой, более молодой родоначальник: Абӯ-л-Хайр Хан и Йадгяр. Этих родоначальников следует рассматривать как собственно основателей двух новых «династических» кланов, так как только их потомки могли получить господство в Трансоксании и, соответственно, в Хорезме<sup>170</sup>. Из числа наследников,

<sup>167</sup> См. по данному вопросу также DeWeese, *Islamization*.

<sup>168</sup> Paul, «Scheiche», стр. 316–319.

<sup>169</sup> Von Kügelgen, «Sufimeister».

<sup>170</sup> На основании данного факта Howorth (*History*, Part II, Div. II, *Abulkhairids*), Vacqué-Grammont («Une liste», стр. 424) и Burton (*The Bukharans*, стр. 557 прим. 2)

которых было уже настолько много, что они стали образовывать субкланы, на *күрүйтәй*, как правило, старейшего из них избирали ханом<sup>171</sup>.

Однако принцип избрания старшего по возрасту стал применяться лишь после того, как основатель нового господства, т. е. тот, благодаря которому личный «династический» клан одержал победу, – в Трансоксании это был Мухаммад Шайбани Хан (правил в 1500–1510 гг.), закончил правление ханством. Именно этот первый хан был тем, кто разделил новую империю на части, «апанаги», и передал их предводителям субкланов. Апанаги теоретически оставались в руках этих субкланов и могли передаваться по наследству, в реальности же они становились яблоком постоянного раздора; к тому же, система апанагов Мухаммад Шайбани Хана была модифицирована после его смерти<sup>172</sup>.

Легитимация посредством чингизидской генеалогии означала также возвращение к монгольским традициям и системе права<sup>173</sup>. Между тем ханы, как мусульмане и повелители мусульманского в своем большинстве населения, стремились легитимировать свое господство также и по нормам ислама, чтобы обеспечить продолжительность своего правления. Они делали это по-разному: Мухаммад Шайбани Хан взял официально титул халифа и по любому случаю демонстрировал себя сведущим во многих областях исламских наук<sup>174</sup>. Свою набожность он стремился доказать среди прочего посредством религиозных рукописей. Например, он написал объемную *касиду* (*кағида*) под названием *Бахр*

приходят к выводу о том, что обозначение *шайбаниды* является неадекватным или «ошибкой». Тем самым они выступают против местного употребления, поскольку, в конце концов, это является обозначением, преобладающим в среднеазиатских первичных источниках. Выражение «династический клан» ввел Martin B. Dickson («Uzbek dynastic theory», стр. 209–210); McChesney говорит о «royal clan» (*Central Asia*, стр. 135 и след.). Выдвинутое Диксоном (Dickson) описание принципа правления среднеазиатских ханств, в особенности, Хининского ханства, как это показали McChesney и Schwarz, в некоторых пунктах устарело, но оно остается до сих пор самым лаконичным объяснением основного принципа.

<sup>171</sup> Dickson использует в отношении «subclans» также термин «cousin clans» («Uzbek dynastic theory», стр. 210).

<sup>172</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 58–75.

<sup>173</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 128–132.

<sup>174</sup> Хунджй, *Мухан-нама-ий Бухара*, стр. 17, 43 [перс. текст], в разных местах; Ott, *Transoxanien*, гл. 14, 39, в разных местах; Isogai, «*Yasa and sharī'a*». Относительно его притязания на халифат см. Schwarz, «Unser Weg», стр. 59–63; и ниже гл. IV 26.

ал-худа («Море праведности») во славу Бога и Пророка Мухаммада<sup>175</sup>. То, с какой силой он боролся за свое признание в качестве мусульманского правителя, отражено в другом его произведении. В нем он обращается к различным духовным лицам своего двора, так, например, к судье, муфтию и хранителю нравов и рынка (*мухтасиб*), упрекающих его в сохранении чингизидских обычаев. Мухаммад Шайбани Хан решительно отвергает эти упреки, называя себя верным приверженцем бога и постоянным хранителем и распространителем *шарй'а*. Вместе с тем он не отказывается от своего чингизидского притязания на правление, заявляя, что благодаря ему чингизиды вновь вернули себе власть<sup>176</sup>. Набожность Мухаммад Шайбани Хан показывал также и посещениями могил высокочтимых суфийских шейхов, а также контактами с живыми суфийскими шейхами, но сам не имел никакого суфийского наставника и тем самым не придерживался какой-либо политики, ориентированной на определенный суфийский путь-*тарика*<sup>177</sup>. Но все же и ему суфийские шейхи пророчили господство над миром<sup>178</sup>. В отличие от Мухаммад Шайбани Хана правившие после него ханы не брали себе титул халифа для легитимации таким образом своего права на власть, обоснованного по нормам ислама. Даже 'Убайдаллах Хан (правил в 1534–1539 гг.), который велел написать для себя учение о халифате, не делал этого<sup>179</sup>. В целом, они, по-видимому, доказывали свою правоверность и поведение, соответствующее *шарй'а*, в особенности тем, что выбирали себе в наставники самых признанных суфийских шейхов, а также почитали уже умерших святых<sup>180</sup>; 'Убайдаллах Хан писал, наряду с этим, религиозные труды,

<sup>175</sup> Bodrogligeti, «Muhammad Shaybānī's 'Bahgū'l-hudā'». Издание труда, по всей видимости, еще не состоялось. Я благодарю Флориана Шварца за то, что он обратил мое внимание на эту публикацию, а также на те, что указаны в следующем примечании. Бахтияр Бабаджанов сомневается в том, что Мухаммад Шайбани Хан является автором произведения (Babajanov, «La naqshbandiyya», стр. 74).

<sup>176</sup> Bodrogligeti, «Muhammad Shaybānī Khān's apology», стр. 89–90. Относительно других его работ см. Hofman, *Turkish literature*, part I, vol. 5, стр. 226–233.

<sup>177</sup> Относительно посещений могил см. Schwarz, «Unser Weg», стр. 154. Относительно (истинных и мнимых) связей правителя с суфийскими шейхами см. Babajanov, «La naqshbandiyya», стр. 70–75; Schwarz, «Unser Weg», стр. 151–155, 214–219.

<sup>178</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 152.

<sup>179</sup> См. главу IV/36.

<sup>180</sup> Относительно суфийских наставников см. Schwarz, «Unser Weg», особ. стр. 169–174, 201–204, 214–219; Babajanov, «La naqshbandiyya», 75–86; Babajanov, «Mawlānā»; Бабаджанов, *Политическая деятельность*, главы 3, 4.

пшным образом, сочинений нравственного содержания<sup>181</sup>. Однако, кроме этого, их легитимации, наряду с сохранением исламских институтов и ценностей, способствовало и строительство общественных зданий; так при них возникла бухарская «Большая мечеть», используемая и по сей день в качестве пятничной мечети (*Масджид-и калāн*, построена в 1514 г.), при них, и, прежде всего, при 'Абдаллах Хане II (1583–1598), было построено множество базаров, мечетей, медресе и мостов<sup>182</sup>.

Строительная деятельность 'Абдаллах Хана жила подобно мифу в течение многих последующих столетий, и поэтому ему приписываются почти все главные строения<sup>183</sup>. В то же время правление шайбанидов закончилось вместе с правлением этого хана, поскольку он систематически пытался отстранить от власти всех, за исключением собственного субклана. В конце концов, узбекские эмиры объявили свою преданность другому клану, который смог доказать свое происхождение от Чингиз Хана – аштарханидам (пестраханиды/джаниды/тукай-тимуриды, правили де-факто в 1599–1747 гг.)<sup>184</sup>. Подобно шайбанидам аштарханиды возводили свою родословную к Джуджй б. Чингиз Хана, но происходили от Тукай Тимюра, сына Джуджй, потомки которого основали Астраханское ханство<sup>185</sup>. Это показывает, что с

<sup>181</sup> Hofman, *Turkish literature*, part I, vol. 6, стр. 45–53; Семсенов, «Культурный уровень», стр. 58–59.

<sup>182</sup> McChesney, «Economic and social aspects»; Пугаченкова/Ремпель, *История*, стр. 320–371; Пугаченкова/Ртвеладзе, «Bukhara V. – Archeology and monuments», стр. 526 и след.; Barthold, «'Abd Allāh b. Iskandar», стр. 47. Относительно базаров см. Nekrasova, *Die Basare*.

<sup>183</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 136.

<sup>184</sup> McChesney, *Waqf*, стр. 64–66; Burton, *The Bukharans*, стр. 46–122.

<sup>185</sup> В ранних источниках, чего, однако, не скажешь в отношении более поздних источников, существует единое мнение о том, какой сын Джуджй был родоначальником. В самых ранних аштарханидских хрониках и в истории одного из последних аштарханидов, Абу-л-Файд Хана, речь идет о Тукай Тимуре, 13-ом сыне Джуджй (McChesney, *Waqf*, стр. 72–77; он же, «The 'reforms'», стр. 70; он же, «Shībanids», стр. 429; 'Абдурахман-и Тали', *История Абулфейз-Хана*, стр. 13). По этой причине McChesney предпочитает обозначение «тукай-тимуриды» в качестве обозначения этой династии. В истории, посвященной аштарханидскому правителю Балха, Муқйм Хану (правил в 1702–1707 гг.), Тукай Тимур совершенно не упоминается, но в ней «именом» Джуджй называется Урус (Уруш) Хан (Weljaminof-Zernof, *Untersuchung*, стр. 211 прим. 83; [Муншй. Мухаммад Юсуф], *Муким-ханская история*, стр. 72, 253 прим. 129); под этим, возможно, подразумевается потомок сына Джуджй Урда (Урда) – так, по крайней мере, Spuler классифицирует аштарханидов («Čingizids», стр. 46). Senkowski же, давший

окончанием правления трансоксиданских шайбанидов их «династический» клан также потерял свои территориальные притязания. Аштарханиды в основном сохранили структуру правления шайбанидов. Из-за значительных территориальных потерь число апанагов сократилось вначале до двух, а в конце их периода правления система апанагов изжила себя, лишь регионы Бухары и Балха остались в руках аштарханидов. Одной из важных причин распада системы апанагов, как это показывает МакЧесни, стала растущая привязанность узбекских племен к определенным территориям. Поскольку экспансионистские походы обнаруживали мало шансов на успех и в то же самое время аштарханидские повелители все больше и больше теряли авторитет, среди узбекских племен стало формироваться сильное территориальное самосознание<sup>186</sup>. Некоторые узбекские эмиры правили де-факто самостоятельно, например, вождь племени канигов в Шахр-и Сабзе. Наряду с этим создавались небольшие ханства. В начале XVIII в. в Самарканде представители знати посадили Раджаб Султана Урганчи родом из Хивинской династии на царский трон *Кюк-Тайи*, который по приказу Тимура некогда был привезен в Самарканд, и провозгласили его ханом<sup>187</sup>. Таким образом, родословно-чингизидский принцип легитимации господства находил, как и прежде, весьма активное применение. Также продолжала сохраняться и опора на чингизидские традиции и законы<sup>188</sup>. Однако исламские источники легитимации аштарханидов до сих пор практически не исследованы. Известно, что, начиная с Надр Мухаммад Хана (правил в 1641–45 гг. во всем ханстве, в 1645–46, 1647–51 гг. в Балхе), правители могли легитимироваться своим происхождением от Пророка Мухаммада и присваивать себе титул «сайид», причем они, конечно же, сохраняли титул

истолкование истории Муким-хана, называет сына Чингиз-хана Бату (Бату) в качестве промежуточного звена (Senkowski, *Supplément*, стр. 17, 31). В *Убайдаллах-наме* точная генеалогия не приводится, но подчеркивается лишь происхождение от Чингиз Хана (Мир Мухаммед Амин-и Бухари, Убайдулла-наме).

<sup>186</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 138–140.

<sup>187</sup> 'Абд ар-Рахман Тали' в качестве точной даты называет 14-й день раби' ал-аввал 1135 (23 декабря 1722 г.) (*История Абулфейз-хана*, стр. 68 и след.), но также и в рукописи речь идет о 14 раби' ал-аввал 1134 (*там же*, стр. 155 прим. 156). Florio Veneneni фиксирует восхождение на трон в своем письме от 4 марта 1723 г. (Побов, *Сношения*, стр. 383 и след.). Однако правление Раджаб Султана продлилось недолго. После того, как он на протяжении нескольких лет создавал опасность для окрестностей Самарканда, он был взят в плен и убит (Абдурахман-и Тали, *История Абулфейз-хана*, стр. 68 и след., 73, 81 и след., 87 и след., 96, 112, 116, 118 и след., 128, 132). Год его смерти Тали' не отмечает (*там же*, стр. 137).

<sup>188</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 130; см. также главу IV 2а.

ханов<sup>189</sup>. Однако вопрос о том, в какой степени правители пытались повысить свой авторитет с помощью этой новой родословной, еще не изучен.

Обо всех аштарханидских правителях – по крайней мере, в одном позднем источнике – имеются сведения о том, что у них были очень влиятельные суфийские наставники, которые все были потомками обладавшего в свое время огромным влиянием Ахмад Касани Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.)<sup>190</sup>. Победа и тем самым восхождение на трон Надр Мухаммад Хана в Балхе – этим же самым источником – приписывается вмешательству одного из потомков Махдум-и А'зама<sup>191</sup>; кроме того, в нем же чрезмерно восхваляется Субхинули Хан (правил в 1681–1702 гг.) как человек, сведущий в исламских науках<sup>192</sup>. В качестве посмертного выражения праведности аштарханидов можно рассматривать месторасположение их гробниц: многие из них обрели свой покой рядом с Баха' ад-Дин Нахшбанд (ум. в 1389 г.), чьим именем назвали Нахшбандийа<sup>193</sup>.

Сокращение фактической сферы господства до территории в Бухаре и вокруг нее еще не означало апогея распада власти аштарханидов. В 1740 г. персидский властитель Надир Шах Афшар (правил в 1736–1747 гг.) – почти без кровопролития – присоединил аштарханидское ханство к своей империи и сделал аштарханидского повелителя Сайид Абу-л-Файд Хана (правил в 1711–1747 гг.) своим вассалом, оставив ему при этом его ханский титул<sup>194</sup>. Вскоре после того, как Надир Шах умер насильственной смертью, был убит и Сайид Абу-л-Файд Хан. Убийца этого аштарханидского правителя, мангитский полководец Мухаммад Рахим, тем самым вызвал

<sup>189</sup> См. главу III 2б.

<sup>190</sup> Мухаммад Шариф, *Тадж ат-таварих*, рук. ИВАНРУз, инв. № 9265, лл. 94б, 97б. Относительно Ahmad-i Kāsānī см. Schwarz, *öUnser Wegü*, особ. стр. 170–175, 188 и след., 209–211; Бабаджанов, *Политическая деятельность*, гл. 3, 4.1.

<sup>191</sup> Muhammad Šarīf, *TT*, лл. 846–85а.

<sup>192</sup> Muhammad Šarīf, *TT*, лл. 976–98а.

<sup>193</sup> Мйрзэ Садиқ Муншй своим трудом под названием *Дахма-и шаҳан* создал памятник похороненным там аштарханидским шейхам (Стори/Брегель, *Персидская литература*, том 2, стр. 1157; см. гл. III/3). Поскольку в случае с упоминаемым там Убайдаллах Ханом речь однозначно идет об аштарханидском правителе, можно предположить, что обнаруженное в 1988 г. имя (начало имени) Убайд ('Ubayd) относится к аштарханиду, а не к одноименному шайбанидскому хану, как это до сих пор предполагалось (*Schaibanidische Grabinschriften*, 113–114); в любом случае это верно в отношении «Auszug aus dem *Tārīḫ-i Amīr Haidar*» (Отрывок из *Tārīḫ-i Amīr Haidar*; *там же*, стр. 114–115); этот отрывок основывается на труде Мйрзэ Садиқ Муншй, но в некоторых местах он был преобразован (см. гл. III/3, прим. 57; гл. VI/1г, № 1).

<sup>194</sup> См. гл. I/3, 4а.

легитимационный кризис, который заложили основу для появления новой династии, династии мангитов. Однако легитимация Мухаммад Рахым Хана и его трех первых преемников в хрониках их современников обоснована неодинаково; напротив, для каждого из них использовались разные источники легитимации. То, какого это рода источники, является темой данной работы. Несколько забегаая вперед, следует лишь отметить следующее: приход к власти Шах Мурада, третьего мангитского правителя, не означал конца чингизидской легитимации в Трансоксании, как предполагалось до сих пор среднеазиатской исследовательской науке<sup>195</sup>.

Однако для начала рассмотрим концепцию легитимации и возможности справиться в понятийном плане с ее многообразием в контексте данной работы.

Общепризнано то, что легитимация является универсальным представлением, и что только легитимированное господство может быть долговечным. Однако крайне сложно охватить «легитимность» как таковую в виде категории и использовать ее в качестве масштаба из-за огромного многообразия источников, принципов и форм, с помощью которых оправдывалось господство в течение «всемирной истории». Дольф Штернбергер (Dolf Sternberger) наглядно продемонстрировал это в своем труде *Grund und Abgrund der Macht – Über Legitimität von Regierungen* (Основание и прощаль власти – О легитимации правительств)<sup>196</sup>.

Латинские слова *legitimus* и *legalis* находятся «в тесной связи с понятием 'lex'. В римской юриспруденции с обозначением 'lex' связывается представление о наличии четкой нормированности и напоминание о возникновении отдельной правовой нормы»<sup>197</sup>. Слова в арабском и в других исламских языках, наиболее близкие по значению, – это *шар'и*, *машрӯ'* и *қанӯнӣ*. Они являются производными от *шар'* или *шарӣ'a*, понятия, используемого, как правило, в качестве синонима; оба они как термины обозначают, в общем, пророческую религию и, в частности, исламский религиозный закон; опираясь на мнение Бабер Йохансен (Baber Johansen), я хотела бы в качестве перевода выбрать все-таки «исламскую нормативность»<sup>198</sup>, так как «религиозный закон» suggeriert наличие прочного собрания текстов, в то время как в зависимости от места и времени весьма изменчивым было то, какие положения следовало относить к

<sup>195</sup> В качестве примера здесь можно назвать соответствующие высказывания Bosworth'a (*The new Islamic dynasties*, стр. 292) и McChesney (*Central Asia Foundations of change*, стр. 140) в их исследованиях, изданных в 1996 г.

<sup>196</sup> Sternberger, *Grund*, стр. 22–38.

<sup>197</sup> Würtemberger, «Legitimität, Legalität», стр. 680; Würtemberger, *Die Legitimität*, стр. 32–33.

<sup>198</sup> Johansen, *Contingency in a sacred law*, стр. 39.

*шарӣ'a* и как их следовало понимать. *Қанӯнӣ* обозначает «законный» в смысле государственного, светского права. Абстрактные понятия *машрӯ'ийа(т)/ машрӯ'ийет* (араб., перс., османско-тюрк.) и *шар'ийа/шар'ийет* (араб., османско-тюрк.) появились, предположительно, лишь в XIX в. как кальки понятий «законность» и «легитимность», которые незадолго до этого появились в европейских языках<sup>199</sup>. В бухарских историях династий XVIII и XIX вв. эти слова еще не встречаются, но встречается прилагательное *шар'и*. Однако с его помощью обозначается лишь соответствие *шарӣ'a*, а не правомерность действия или государственной деятельности как таковая. Для их обозначения используются иногда словосочетания наподобие *ҳаққ мусаллам бих* («признанное право»). Значительно чаще правомерность господства выражается посредством того, что придает легитимность, будь то родословная, божья воля, избрание, нравственное благое поведение и т. п. С «легитимностью» непосредственно связаны «власть» и «господство». Определение этих двух понятий, выдвинутое Максом Вебером (Max Weber), – за исключением некоторых уточнений – до сих пор сохраняет свою верность: «Власть означает всякий шанс внутри какой-либо социальной связи добиться осуществления собственной воли даже против сопротивления, независимо от того, на чем основан этот шанс. Господство должно означать шанс добиться исполнения приказа определенного содержания определенными лицами»<sup>200</sup>. Господство в этом смысле основывается на «одобренной власти» («bejahte Macht»), «авторитете»<sup>201</sup>.

Важное для нашего контекста уточнение этих понятий делает Хайнрих Попитц (Heinrich Popitz) в своей работе *Phänomene der Macht* (Феномены власти). Господство он квалифицирует как «институционализированную власть»<sup>202</sup>. В этом же смысле «власть» употребляется в словосочетаниях типа «связывающий», «прийти к власти» или «захватить власть»; здесь речь идет явно об институционализированной власти, господстве. Попитц обращает внимание на то, что процесс институционализации ведет среди прочего ко все большему обезличиванию: власть «постепенно связывается с определенными функциями и положениями (должностями), имеющими внеличностный

<sup>199</sup> Würtemberger, «Legitimität, Legalität», стр. 694 и след., 711 и след.

<sup>200</sup> Weber, *Wirtschaft*, стр. 28, § 16.

<sup>201</sup> «Bejahte Macht» я использую, опираясь на мнение Heinrich Popitz, который говорит об «одобренной зависимости» ('bejahte Abhängigkeit'). С помощью этого различия между властью («Macht») и авторитетом («Autorität») я хотела бы охарактеризовать лишь разницу в восприятии, не давая какой-либо оценки – «плохо» или «хорошо». Часто такая оценка, как показал Popitz, является наивной и даже может быть вредной (*Phänomene*, стр. 104–107).

<sup>202</sup> Popitz, *Phänomene*, особ. стр. 232–260.

легитимационный кризис, который заложил основу для появления новой династии, династии мангитов. Однако легитимация Мухаммад Рахым Хана и его трех первых преемников в хрониках их современников обоснована неодинаково; напротив, для каждого из них использовались разные источники легитимации. То, какого это рода источники, является темой данной работы. Несколько забегая вперед, следует лишь отметить следующее: приход к власти Шах Мурада, третьего мангитского правителя, не означал конца чингизидской легитимации в Трансоксании, как предполагалось до сих в среднеазиатской исследовательской науке<sup>195</sup>.

Однако для начала рассмотрим концепцию легитимации и возможности справиться в понятийном плане с ее многообразием в контексте данной работы.

Общепризнано то, что легитимация является универсальным представлением, и что только легитимированное господство может быть долговечным. Однако крайне сложно охватить «легитимность» как таковую в виде категории и использовать ее в качестве масштаба из-за огромного многообразия источников, принципов и форм, с помощью которых оправдывалось господство в течение «всемирной истории». Дольф Штернбергер (Dolf Sternberger) наглядно продемонстрировал это в своем труде *Grund und Abgrund der Macht – Über Legitimität von Regierungen* (Основание и прощаль власти – О легитимации правительств)<sup>196</sup>.

Латинские слова *legitimus* и *legalis* находятся «в тесной связи с понятием 'lex'. В римской юриспруденции с обозначением 'lex' связывается представление о наличии четкой нормированности и напоминание о возникновении отдельной правовой нормы»<sup>197</sup>. Слова в арабском и в других исламских языках, наиболее близкие по значению, – это *шар'и*, *машир'у* и *канун*. Они являются производными от *шар'* или *шар'и'а*, понятия, используемого, как правило, в качестве синонима; оба они как термины обозначают, в общем, пророческую религию и, в частности, исламский религиозный закон; опираясь на мнение Бабер Йохансен (Baber Johansen), я хотела бы в качестве перевода выбрать все-таки «исламскую нормативность»<sup>198</sup>, так как «религиозный закон» суггерирует наличие прочного собрания текстов, в то время как в зависимости от места и времени весьма изменчивым было то, какие положения следовало относить к

<sup>195</sup> В качестве примера здесь можно назвать соответствующие высказывания Bosworth'a (*The new Islamic dynasties*, стр. 292) и McChesney (*Central Asia: Foundations of change*, стр. 140) в их исследованиях, изданных в 1996 г.

<sup>196</sup> Sternberger, *Grund*, стр. 22–38.

<sup>197</sup> Würtenberger, «Legitimität, Legalität», стр. 680; Würtenberger, *Die Legitimität*, стр. 32–33.

<sup>198</sup> Johansen, *Contingency in a sacred law*, стр. 39.

*шар'и'а* и как их следовало понимать. *Канун* обозначает «законный» в смысле государственного, светского права. Абстрактные понятия *машир'у'йа(т)/ машир'у'йет* (араб., перс., османско-тюрк.) и *шар'и'а/шер'ийет* (араб., османско-тюрк.) появились, предположительно, лишь в XIX в. как кальки понятий «незаконность» и «легитимность», которые незадолго до этого появились в европейских языках<sup>199</sup>. В бухарских историях династий XVIII и XIX вв. эти подлежащие еще не встречаются, но встречается прилагательное *шар'и*. Однако с его помощью обозначается лишь соответствие *шар'и'а*, а не правомерность господства или государственной деятельности как таковая. Для их обозначения используются иногда словосочетания наподобие *хакк мусаллам бих* («признанное право»). Значительно чаще правомерность господства выражается посредством того, что придает легитимность, будь то родословная, божья воля, избрание, нравственное благое поведение и т. п. С «легитимностью» непосредственно связаны «власть» и «господство». Определение этих двух понятий, выдвинутое Максом Вебером (Max Weber), – за исключением некоторых уточнений – до сих пор сохранило свою верность: «Власть означает всякий шанс внутри какой-либо социальной связи добиться осуществления собственной воли даже против сопротивления, независимо от того, на чем основан этот шанс. Господство должно означать шанс добиться исполнения приказа определенного содержания указуемыми лицами»<sup>200</sup>. Господство в этом смысле основывается на «одобренной власти» («bejahte Macht»), «авторитете»<sup>201</sup>.

Важное для нашего контекста уточнение этих понятий делает Хайнрих Попиц (Heinrich Popitz) в своей работе *Phänomene der Macht* (Феномены власти). Господство он квалифицирует как «институционализированную власть»<sup>202</sup>. В этом же смысле «власть» употребляется в словосочетаниях типа «властьимущий», «прийти к власти» или «захватить власть»; здесь речь идет явно об институционализированной власти, господстве. Попиц обращает внимание на то, что процесс институционализации ведет среди прочего ко все большему обезличиванию: власть «постепенно связывается с определенными функциями и положениями (должностями), имеющими влиятельный

<sup>199</sup> Würtenberger, «Legitimität, Legalität», стр. 694 и след., 711 и след.

<sup>200</sup> Weber, *Wirtschaft*, стр. 28, § 16.

<sup>201</sup> «Bejahte Macht» я использую, опираясь на мнение Heinrich Popitz, который говорит об «одобренной зависимости» ('bejahte Abhängigkeit'). С помощью этого различия между властью («Macht») и авторитетом («Autorität») я хотела бы охарактеризовать лишь разницу в восприятии, не давая какой-либо оценки – «плохо» или «хорошо». Часто такая оценка, как показал Popitz, является наивной и даже может быть вредной (*Phänomene*, стр. 104–107).

<sup>202</sup> Popitz, *Phänomene*, особ. стр. 232–260.

характер»<sup>203</sup>. Это представляется и мне одной из основных причин того, почему хронисты понимают и описывают правителя скорее как институт власти, нежели как индивидуум.

В арабском языке существует ряд слов, обозначающих власть, господство и авторитет, например, *султан* («власть/господство», «властимуший/повелитель») и *амр* («приказ», «власть повелевать»), причем «власть», как правило, понимается как «институционализируемая власть», как (богом данное) господство<sup>204</sup>. В хрониках на персидском языке, которые легли в основу настоящей работы, встречается множество обозначений, причем абстрактное понятие типа *салтана(т)* («господство»), *фарман-дах* («повеление») используется редко; чаще употребляются образные выражения, например, *тахт-и шахи* («трон повелителя»), *шах*: иранское обозначение правителя), *зиман-и умур-и хал у ақд-и мулк* («бразды вопросов роспуска и скрепления империи») или же выбирается персонифицированная форма, которая зачастую, но не обязательно всегда, содержит указание на источник легитимации господства: *хан* (монгольский титул правителя), *халифа* (халиф, исламский титул правителя), *падишах* (иранский титул правителя), *амір* («повелитель», в сочетании *амір ал-умарā*: «верховный полководец», в сочетании *амір ал-му'минин*: «повелитель верующих», т. е. халиф), *хадрат-и хумайуни* («королевское величество»), *сахиб-и тадбир* («обладатель руководства/постановления»), *сахиб-и ихтияр* («обладатель власти распоряжения») и мн. др.

Макс Вебер разделил легитимность на три идеально типичных вида легитимации власти, а именно на основании ее легального/рационального, традиционного или харизматического характера<sup>205</sup>. Хотя его классификация часто подвергалась критике, она, как и прежде, является отправной точкой многих исследований на тему «легитимации». Критика поступает от разных дисциплин; данная классификация оценивается как не имеющая большого значения для исторических исследований, так как три типа не могут охватить всего многообразия форм господства и, соответственно, легитимации<sup>206</sup> и они были разработаны исключительно исходя из вопроса о «специфическом рационализме западной культуры»<sup>207</sup>. Идеальные типы Вебера оказались более плодотворными для социологических вопросов<sup>208</sup>, однако по праву критикуется то, что они не охватывают реального обоснования власти и

<sup>203</sup> Popitz, *Phänomene*, стр. 233.

<sup>204</sup> Sourdel, «L'autorité califienne», стр. 101 и след.; см. также гл. IV/1а, 6, 36.

<sup>205</sup> Weber, *Wirtschaft*, стр. 124–148.

<sup>206</sup> Stemberger, *Grund*, стр. 25–26; von Trotha, «'Streng, aber gerecht'», стр. 70–71.

<sup>207</sup> Brunner, «Bemerkungen», стр. 133.

<sup>208</sup> Württenberger, *Die Legitimität*, стр. 285–286; сравн., однако, Brunner, «Bemerkungen», стр. 133; Habermas, *Legitimitätsprobleme*, стр. 133–140.

господства<sup>209</sup>. Вместе с тем Макс Вебер полностью осознавал ограниченность своих «чистых типов легитимного господства». Так, в начале своих размышлений он пишет: «Было бы неверно полагать, что с помощью ниже разработанной понятийной схемы можно охватить всю историческую реальность»<sup>210</sup>. Для предмета моего исследования они также ввиду их понятийности, т. е. противопоставления «традиционного» и «легального/«рационального» представляют собой лишь незначительную помощь: веру в исламские или чингизидские нормы вряд ли можно объявить «повседневной верой в святость традиций, действующих издавна», в которой Вебер видит обоснование «традиционного господства», но все же некоторые характеристики этого «традиционного» типа господства точно подходят к среднеазиатским ханствам. В свою очередь, обозначения «легальный» и «рациональный», которые Вебер использует для характеристики первого типа правления, разработанного им на примере западно-европейских государств, подошли бы – согласно самосознанию многих мусульман – также и к правлению, основанному на *шарі'а*, поскольку *шарі'а* считается *законом*, и поскольку множество теологических школ считали *шарі'а* совершенно *рациональной*, хотя и не в аспекте «целесообразно рационального» в веберском значении<sup>211</sup>.

Современные методы рассмотрения и упорядочения различных источников и принципов легитимации в соответствии с систематическими аспектами, имеют многообразную природу, но тем не менее лишь немногие из них могут иметь отношение к среднеазиатской культуре. Отправной точкой моей попытки классификации в отношении Трансоксании являются те самые принципы легитимации, которые можно обнаружить в местной историографии и в исследовательской литературе о периоде со времени правления Чингиз Хана до смерти Амір Хайдара. На аналитическом уровне их можно разделить на шесть категорий: (1) божественная легитимация, (2) генеалогическая легитимация, (3) электоральная легитимация, (4) легитимация посредством ориентации на образец для подражания, (5) легитимация

<sup>209</sup> Vrcan, «A different historical perspective», стр. 129–132; von Trotha дифференцирует шесть типов «базовой легитимации» («'Streng, aber gerecht'», стр. 74). Я благодарю Беттину Деннерляйн (Betina Dennerlein) за то, что она обратила мое внимание на эту работу von Trotha.

<sup>210</sup> Weber, *Wirtschaft*, стр. 124, § 2.3.2.

<sup>211</sup> Особенно четко это выявил Nicholas Heer: «The Priority of reason in the interpretation of scripture: Ibn Taymīyah and the mutakallimūn», в: Mustansir Mir (Ed.), *Literary heritage of classical Islam – Arabic and Islamic studies in honor of James A. Bellamy*, Princeton 1993, стр. 181–195.

посредством превосходящей силы и (6) легитимация посредством сохранения норм. Эти различные категории на практике могут сочетаться друг с другом. Целью предлагаемой здесь классификации является, главным образом, на конкретном примере сделать возможным выявление приоритета какого-либо одного из этих факторов легитимации.

(1) Определенной божественной легитимацией обладали все правители, поскольку каждый принципиально считался назначенным богом. Однако степень их оправданности была по существу слабой, поскольку ей, как правило, предшествовала другая легитимация, которая задним числом истолковывалась как небесное или божье знамение. Поэтому чаще всего этот тип легитимации не особенно подчеркивался. Но он мог стать более весомым, укрепив веру в правомерность правителя, если люди, считавшиеся святыми, или типологические толкования Корана, или толкования истории предсказывали приход какого-либо правителя к власти (также вполне и задним числом). Часто правитель в таких случаях и сам утверждал, что он является обладателем права, данного ему небом или Богом. На предсказания их божественного назначения опирались, по-видимому, прежде всего те властители, которые пришли к власти благодаря своему превосходству в силе. В качестве примеров этому мы уже рассматривали предсказания о господстве над миром в отношении Чингиз Хана, Тимура и Мухаммад Шайбани Хана.

(2) Генеалогическая легитимация основывалась, главным образом, на предположении о том, что способность править передается по наследству; божественное предсказание господства в отношении целой династии правителей лишь редко использовалась в качестве дополнительного обоснования. Непосредственным источником этой легитимации является происхождение. Никаких четких положений относительно преемственности не было, за исключением принципа старшинства по возрасту, который смог установиться на какое-то время. Генеалогическая легитимация оказалась, по крайней мере, до прихода мангитов, легитимацией, просуществовавшей дольше всех.

(3) Электоральная легитимация постоянно сопровождала официальный приход к власти. Она могла быть присвоена в виде обычного избрания высшими высокопоставленными лицами государства или прямого преклонения, которое, как свидетельствуют источники, зачастую включало также и более низких членов общества – «народ». Прямым источником легитимации здесь являются либо сама государственная элита, либо также и «народ». Как правило, генеалогически легитимированным правителям приносились присяга на верность. Потенциальных претендентов чаще всего было много, поэтому вопрос, кому из них должна была приноситься присяга на верность, допускал вариации. Тремя наиболее частыми из них были

признание принца, назначенного преемником престола, признание старшего по возрасту члена клана или признание того, кто одержал победу в борьбе за трон. Однако как мы это увидим у мангитов, были и исключения из этих правил.

Непосредственными источниками легитимации следующих трех категорий являются правитель или его деяния.

(4) Легитимацией посредством ориентации на образец для подражания я обозначая ориентацию того или иного правителя на какие-либо выдающиеся события и личности в истории. Тимур и Шахрух, например, ориентировались на великих правителей, предшествовавших им. Таким способом авторитет, которым пользовались эти предшественники, должен был передаваться и им. Этот тип легитимации использовался особенно для тех правителей, генеалогическая легитимация у которых отсутствовала или же была слабой.

(5) Легитимация посредством превосходящей силы. Военные триумфы, будь то отвоевание территорий, считавшихся родными, будь то расширение собственного царства, пользовались большим авторитетом. Они свидетельствовали о большом умении и мужестве победителя и могли быть истолкованы как признак его богоизбранности<sup>212</sup>. Легитимация посредством превосходящей силы, собственно, закладывала основу образования династий. Чингиз Хан, Тимур и Мухаммад Шайбани Хан, все они пришли к власти в результате победоносных войн. Эта легитимация помогала взойти на трон и могла быть определяющей и после этого, при условии, что правитель обеспечивал мир и безопасность внутри страны и тем самым гарантировал «базовый порядок».

(6) Легитимация посредством сохранения норм. От правителя ожидалось соблюдение и политическое обеспечение соблюдения норм, которые его подданные считали правильными. Какие нормы были правильными, в этом вопросе мнения чаще всего расходились; об этом свидетельствуют междоусобицы приверженцев монгольских и исламских норм. Большинству среднеазиатских ханов приходилось сохранять сложное равновесие между

<sup>212</sup> Эта категория вдохновлена концепцией «базовой легитимации посредством превосходящей силы», разработанной Trutz von Trota. Его концепция гласит, что победитель своей победой получает легитимацию на издание приказов и получает признание, потому что он из «хаоса уничтожения» создает порядок («Streng, aber gerecht», стр. 76–77). В исламском контексте легитимация посредством превосходящей силы встречается как знак божественной поддержки (*mu'ayyad min 'инди-л-Лах*), сформулированная в виде концепции у османского «бюрократа и интеллектуала» Мустафа 'Али (1541–1600), который явно указывает на эту связь, в частности, у Чингиз Хана и Тимура (Fleischer, *Bureaucrat*, стр. 279–281).

ними. Таким образом, принцип соблюдения норм являлся главным испытанием для правителя; по тому, как он справлялся с ним, подчиненные соизмеряли его качества как правителя и давали ему нравственную оценку. Тот, кто считался особенно верным нормам, мог заслужить авторитет человека, которого бог назначил обновителем религии (*муджаддид*). Правитель же, не соблюдавший нормы и поэтому считавшийся «плохим», мог быть объявлен не имеющим легитимации, если это разрешалось традицией, теологически-правовым учением. Средства проявления легитимации в виде сохранения норм были разнообразными. Это, например, и сохранение чингизидского военного порядка, борьба с неверными, связь с общепризнанным высокопочтимым суфийским шейхом, и демонстративно набожное поведение, написание нравственно-правовых трудов, и – согласно обязанности, зафиксированной в нравственно-правовой литературе ислама, – строительство общественных зданий<sup>213</sup>.

Эти вкратце охарактеризованные формы легитимации и в историческом отношении многообразные возможности их наполнения содержанием показывают, что убеждения в легитимности правления неодинаковы даже внутри одной области правления. Однако это наблюдение, которое непосредственно бросается в глаза в Средней Азии периода после Чингиз Хана, никоим образом еще не является само собой разумеющимся в исследованиях по легитимации. Йоахим Хайдорн (Joachim Heidorn) в своей монографии *Legitimität und Regierbarkeit – Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung* («Легитимация и возможность правления – исследования по легитимационным теориям Макса Вебера, Никласа Луманна, Юргена Хабермаса и по исследованиям невозможности правления») выдвигает особенно четкие аргументы против распространенных монистических представлений о легитимации и проводит при этом важные разграничения. Он констатирует три вида разнородности легитимационной веры: (1) сосуществование разных легитимационных убеждений среди одного и того же населения, (2) различная степень выраженности формирования легитимации и легитимационных убеждений внутри отдельных групп общества и (3) возможность считать одну и ту же общественную систему легитимной на основании разных мотивов и причин<sup>214</sup>. Хайдорн развивает эти виды на примере капиталистического, промышленного западного общества, однако,

<sup>213</sup> Наряду с этим в Средней Азии существовали и другие формы легитимации господства, как, например, владение святыми местами (Paul, «Scheiche», стр. 315–316; McChesney, *Waqf*, стр. 217–256).

<sup>214</sup> Heidorn, *Legitimität*, стр. 267–68.

они могли бы быть вполне верными и для допромышленных, незападных обществ; это, насколько позволяют источники, будет предметом рассмотрения.

Кроме того, как это показывает и Хайдорн, необходимо освободиться от представления о том, что какое-либо господство рассматривается как полностью легитимное или нелегитимное. Эта дихотомия, что однозначно находит отражение и в среднеазиатских работах, верна лишь в крайне редких случаях. Правилom являются, наоборот, «ситуации с различным смешением легитимационных убеждений и сомнений в легитимации»<sup>215</sup>.

Многие из освещенных в данной работе тем натолкнул читателя на параллели с другими правителями и династиями исламского и христианского миров и их историографию. Но им, возможно, будут посвящены дальнейшие исследования. Особенно привлекательным, с моей точки зрения, было бы сопоставление с Османской империей, учитывая то, что относительно легитимации османских правителей уже имеется целый ряд прекрасных исследований и ряд специалистов, посвятивших себя в настоящее время исследованию данного комплекса вопросов<sup>216</sup>. Однако прежде чем мы сможем провести сравнение, необходимо создать для этого солидную базу.

Настоящая работа выстроена следующим образом:

В части А автор вначале в хронологическом порядке очерчивает в общих чертах политическое развитие в Средней Азии со времени ее завоевания Чингиз Ханом (гл. I). Включаются в этот краткий очерк также и мангитские правители, поскольку в следующих частях настоящей работы они будут освещаться не в хронологическом, а в систематическом порядке. Во второй главе с помощью девяти хронистов и их хроник представлена основа работы. Авторы можно установить, как правило, только по их собственным сочинениям. При освещении их трудов в центре внимания автора находится, прежде всего, структурное построение соответствующего сочинения.

Часть Б посвящена легитимации мангитских правителей во временной и вневременной перспективе. Здесь будут представлены универсальные значения легитимации господства. В первом разделе дается пояснение, каким способом хронисты переводят господство мангитов в светскую и сакральную категории времени и легитимируют их предсказаниями об их божественном

<sup>215</sup> Heidorn, *Legitimität*, стр. 267.

<sup>216</sup> Holt, «The sultan»; Imber, Colin, «Ideals»; Woodhead, «Perspectives»; Deringil, Selim, *The well-protected domains*; Neumann, Christoph K., *Das indirekte Argument*, особ. стр. 156–65; Thomas, Lewis V., *A study of Naima*, особ. стр. 89–6; *Authority and legitimacy in the Ottoman Empire, Symposium Boğaziçi University Campus, Istanbul, July 6–7, 2001*, organized by Hakan Karateke and Maurus Reinkowski, *Program and abstracts*, Boğaziçi University & Orient Institute of the German Oriental Society 2001.

назначении (гл. III/1). Затем рассматривается генеалогическая легитимация и легитимация посредством ориентации на образец для подражания, т. е. изучается вопрос, где в прошлом хронисты «бросают свой якорь», чтобы «пришвартовать» своих правителей к конкретным личностям и событиям (гл. III/2). Четвертая глава посвящена в первом разделе легитимации посредством превосходящей силы и различным категориям норм, входивших в Трансоксанию в «ассортимент» в XVIII в. и начале XIX в. (гл. IV/1). Исходя из этого, сначала рассматривается электоральная легитимация на примере отдельных мангитских правителей (гл. IV/2) и затем изучаются наиболее важные (почетные) титулы, служившие характеристикой властителей (гл. IV/3).

Часть В освещает различные легитимационные профили четырех мангитских правителей в глазах их современников. При этом на переднем плане стоит легитимация посредством сохранения норм (гл. V). Наконец, в перспективном обзоре (гл. VI) вкратце описывается развитие династической и правительской историографии, начиная со второй трети XIX в. и изучается вопрос о том, какой образ создают более поздние мангитские хронисты о первых четырех правителях этой династии. При этом предметом проверки возможных изменений в представлениях об идеальном правителе будут работы двух хронистов, считающихся, в общем, людьми, предвосхитившими реформу исламского образования, и отчасти даже – просветителями.

Часть А:

## Исторические и текстовые основы

## ГЛАВА I: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Настоящий очерк предыстории мангитских правителей в Трансоксании (но не самих мангитских правителей) основывается почти исключительно на научной литературе и обобщает некоторые данные, имеющие существенное значение для изложения моей основной темы; при этом надрегиональные политические, экономические и культурные события учитываются лишь в том случае, если они способствуют объяснению и освещению процесса становления мангитов как правящей династии, а также их историографии<sup>1</sup>. Цель использования этих данных заключается в том, чтобы дать ориентир тем читателям, которые мало знакомы с историей Средней Азии. Поскольку открытые вопросы в изучении домангитского периода в данной работе почти не обсуждаются, приходится ограничиться ссылками на литературу.

Наряду с Трансоксанией (*Mā warā' an-naḥr*, досл. «то, что находится по ту сторону реки») в центре внимания находятся Хорезм (*Ḫ̲ārazm*), в котором проживало значительное количество членов мангитского племени. Хорасан (*Ḫurāsān*), северные районы которого долгое время находились под влиянием мангитской династии, и Казахская степь (Дашт-и Кипчак, «Кипчакская степь»), поскольку значительная часть трансоксанских династий более позднего периода была родом оттуда. В арабско-, персо- и тюркоязычных источниках названия этих районов сохранились на протяжении веков, хотя не всегда ими обозначался один и тот же географический регион. Под *Mā warā' an-naḥr* здесь подразумевается главным образом населенная территория между средним течением Окса/Амū Дарйа и Яксарта/Сир Дарйа<sup>2</sup>. К главным городам относились Бухара, Самарканд,

Шахр-и Сабз и Қарші. На северо-западе *Mā warā' an-naḥr* граничил с Хорезмом, охватывавшим территорию в низовьях реки Амū Дарйа, и естественной границей которого на севере было Аральское море. Главным городом Хорезма в рассматриваемый нами период был вначале Ургенч (Урганч)<sup>3</sup>, позднее – Хива (Ḫивак)<sup>4</sup>, именем которой и было названо образовавшееся там ханство. Хорасаном – в узком смысле – обозначается территория в низовье Амū Дарйа (*Mā dūn an-naḥr*), в которую из числа крупных городов входили Балх (Балх), Мерв (Марв), Мешхед (Машхад), Нишапур (Нішапур) и Герат (Хират)<sup>5</sup>. Казахская степь обозначала обширные пустынные и степные районы к северу и востоку от Аральского моря, которые прилегали к Трансоксании<sup>6</sup>.

В центре внимания следующего исторического очерка находятся шайбаниды (*shāibanīdī*/Абū-л-Ḫайриды) и аштарханиды (*ashṭarḫanīdī*/джаниды/тукай-тимуриды), правившие в Трансоксании в XVI в. и, соответственно, в XVII–XVIII вв.

### I. Чингизиды и тимуриды

Чингиз Ḫān (правил в 1206–1227 гг.), завоевавший Трансоксанию в 1219–1220 гг., еще при жизни поделил свое царство на четыре *ulūsa/ulūca* (в узком смысле: «часть великой монгольской империи», в общем смысле: «Олшествование подданных какого-либо правителя»)<sup>7</sup>, из которых два обрели большое значение для мангитов<sup>8</sup>. Старший сын Чингиз Ḫāна Джүджі (Джочи, ум. в 1227 г.) получил среди прочего господство над Западной Сибирью и Хорезмом; второй сын, Чағатай, стал правителем Кашгара (Кашгар), Семиречья, западной Дзунгарии и, наконец, также Трансоксании. Поскольку, однако, Джүджі умер раньше своего отца, два его сына, Үрда (Орда; правил в 1226–1280

<sup>1</sup> Хорошее введение общего характера по данной теме дают Бартольд (*Узбекские ханства*), Canfield (*Turko-Persia*, introduction, гл. 3, 4), Golden (*An introduction*, гл. IX, X), Hambly (*Zentralasien*), Hayū (*Turkestan*, гл. I, II), Holt/Lambton/Lewis (*The Cambridge history of Islam*, vol. I), Poworth (*History of the Mongols*, Part II, Division I+II; однако во многом с устаревшими данными), Иванов (*Очерки*), Lapidus (*A History*, гл. 17), Forbes Manz (*Central Asia*, introduction, part one), Sarkisyanz (*Orientalische Völker*), Spuler (*Geschichte Mittelasiens*). Относительно хронологических и генеалогических очерков см. Bosworth (*The new Islamic dynasties*).

<sup>2</sup> Bosworth, «Mā warā' al-Nahr», стр. 852–859. Bosworth отмечает, что граница Трансоксании на севере и востоке определялась зачастую не в географическом, а религиозном плане, т. е. граница была там, где заканчивалась сфера влияния ислама (там же, стр. 852). Подробный историко-географический очерк Трансоксании вплоть до X в. с указанием всех географических названий разработал Бартольд. *Turkestan*, стр. 64–179. О географии Хорезма или Хивинского ханства середины XIX в. см. подробное описание Данилевского (*Описание*).

<sup>3</sup> Урганч был основан в 1231 г. (Spuler, «Gurgandj», стр. 1142), в период правления Араб Мухаммад Ḫāна (1603–1622), столица из-за нехватки воды была в конце концов перенесена в Хиву (я благодарю Юрия Брегеля за эту информацию; Spuler предполагал, что это произошло ок. 1615 г. [*Geschichte Mittelasiens*, стр. 262]).

<sup>4</sup> Barthold/Brill, «Ḫīwa», стр. 23 и след.

<sup>5</sup> Bosworth, «Ḫurāsān», стр. 55 и след.

<sup>6</sup> Boyle, «Dāshṭ-i Kīpčak», стр. 203; Spuler, *Die goldene Horde*, стр. 274–280; McChesney говорит о «the prairie north and east of the Aral Sea» («Shāibanīds», стр. 428).

<sup>7</sup> Doerfer (*Türkische u. mongolische Elemente*, том I, стр. 175) уточняет это понятие далее: «коалиция разных групп племен, не с точки зрения их членов..., а с точки зрения личности предводителя». Именно в этом значении *ulūsa/ulūca* употребляется в мангитских летописях.

<sup>8</sup> Лаконичное описание Чингиз Ḫāна и его непосредственных преемников дает Morgan, *The Mongols*.

гг.) и Бату (правил в 1227–1255? гг.) поделили его улус между собой. Бату, которому достался Хорезм, был именно тем, кто покорил племена Казахской степи и обширные районы России. Он основал Золотую Орду, в то время как Урда создал Синюю Орду, включавшую в себя восточное крыло улуса Джучий<sup>9</sup>.

Сам Бату при жизни оставался приверженцем шаманизма, однако его брат Барка (Берке; правил в 1257–1267 гг.), который вскоре после его смерти пришел к власти, был первым монгольским правителем, официально принявшим ислам<sup>10</sup>. Барка рассорился со многими из своих монгольских родственников, установив в то же самое время тесные узы с мамлюковскими правителями Египта. При Узбек Хане (правил в 1313–1340/41 гг.) и его сыне Джанги Бике (правил в 1342–1357 гг.), которые продолжили эту политику, Золотая Орда была настолько исламизирована, что наряду с *йаса* и монгольскими традициями в целом все больше и больше укреплялся *шари'а*<sup>11</sup>. В Золотой Орде на рубеже XV в. мангит по имени Эдигю (Идигу/Идигай/Едигей, ум. в 1419 г.) стал фактическим правителем, но поскольку он не был чингизидом, ему пришлось признать одного из них ханом. Эдигю отвоевал утраченную территорию, сокрушил Великого герцога Литовского (1377–1430 гг.) и дошел до стен Бухары<sup>12</sup>. После его смерти Золотая Орда, однако, по самым разным причинам постепенно потеряла свою мощь и к середине XV в. полностью распалась. В Казани, Астрахани и в Крыму образовались различные небольшие ханства.

Трансоксания сильно пострадала в период чингизидских нападений, в результате которых погибло бесчисленное множество людей. Бухара и Самарканд, например, в 1220 г. были практически полностью разрушены и после этого восстановлены лишь частично<sup>13</sup>. До 1363 г. (1370 г.) Трансоксания оставалась номинально в руках потомков Чагатая. Многие проживали в восточных районах, вне оазисов Трансоксании. Однако в отличие от правителей Золотой Орды среди правителей Чагатайского улуса ислам не был столь распространен. Чагатаю самому было поручено его отцом утверждение *йаса* и он боролся с

<sup>9</sup> См. Мунис/Агахи, *Friday's*, стр. 546, прим. 75 и новейшая литература, указанная там Ю. Брегелем.

<sup>10</sup> DeWeese, *Islamization*, особ. стр. 83–90.

<sup>11</sup> Hambly, *Zentralasien*, стр. 133. О принятии ислама Узбек Ханом см. DeWeese, *Islamization*.

<sup>12</sup> Hambly, *Zentralasien*, стр. 137. О военных действиях Едигея в Восточной Европе см. подробно Spuler, *Die goldene Horde*, стр. 136–154. Образ Едигея в центрально-азиатской историографии и эпосе описывает Devin DeWeese (*Islamization*, см. по указателю); Трегачев использовал самые разные источники для установления политического статуса мангитского клана в период правления Ак-Мангит Едигея и его все еще весьма влиятельных потомков (*The formation*, стр. 12–47).

<sup>13</sup> Bosworth, «Mā warā' al-Nahr», стр. 858; Schacter/Bosworth, «Samarkand», стр. 1033; Бартольд, *Туркестан*, стр. 406–414, 450–452, 456 и след.; Biran, *Qaidu*.

*шари'а*, однако умело назначал мусульман-купцов губернаторами в Мавараннахре, чтобы не вызывать недовольства среди городских подданных этой родины ислама в Центральной Азии. Первым мусульманином стал Мубарак Шах (правил в 1266 г.), однако, всего лишь несколько месяцев спустя его заменил правителем, который не был мусульманином; в течение следующего столетия большая часть чагатайских ханов также не исповедовала ислам<sup>14</sup>.

Во второй половине XIV в. Тимур Ланг (Тамерлан; правил в 1370–1405 гг.) завоевал Трансоксанию и назначил чингизида номинальным ханом<sup>15</sup>. Своей столицей он избрал Самарканд и обеспечил его новый расцвет, развив имением ислама бурную строительную деятельность и поощряя развитие искусства и наук<sup>16</sup>. Его потомки продолжили эту политику, однако при более поздних тимуридях центр их правления сместился в Герат в Хорасане, где особенно период правления Хусайн Байқара (правил в 1469–1506 гг.) стал периодом расцвета поэзии, историографии и живописи. Там творили, например, накшбандийский поэт Джамий (1414–1492 гг.) и историографы Мйрх'анд (1433–1498 гг.) и Х'андамир (1475/76–1539/40 гг.), чьи труды высоко ценились также и позднее, при мангитах.

Хорасан, который в кровопролитной битве был завоеван ордами Чингиз Хана в 1220/21 г. – число убитых в одном только Мервском (Марвском) оазисе исчислялось сотнями тысяч<sup>17</sup> – непродолжительное время входил в Чагатайское царство, однако затем был покорен Хулагу (Хюлегю; правил в 1256–1265 гг.) и находился в подчинении у йлханидов, пока его не завоевал Тимур. В период правления его благочестивого сына Шахруха (правил в 1409–1447 гг.) наряду с Гератом был восстановлен также и Мерв, а *шари'а* вытеснил чингизидское право<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Hambly, *Zentralasien*, стр. 141 и след.; Boyle, «Chaghatay Khān», стр. 2–3; Barthold/Boyle, «Chaghatay Khānate», стр. 3 и след.

<sup>15</sup> См. введение. Прекрасное исследование о Тимуре, в котором, подробно освещается улус Чагатая, составлено Beatrice Forbes Manz (*The rise and rule of Tamerlane*). Tilman Nagel (*Timur*) рассматривает Тимура в более широком контексте. Оба произведения содержат обширные библиографии.

<sup>16</sup> Schacter/Bosworth, «Samarkand», стр. 1033–1038; Nagel, *Timur*, стр. 394–404.

<sup>17</sup> Bosworth, «Khurasān», стр. 58.

<sup>18</sup> См. введение. Forbes Manz, «Shāh Rukh», стр. 197 и след. Относительно дипломатических и экономических связей Шахруха и других тимуридских правителей особенно с Китаем см. Conermann, «Politik».

## 2. Шайбаниды (шйбаниды/Абӯ-л-Хайриды)

Корни этой династии, которая правила в Трансоксании и части Хорезма и Хорасана на протяжении почти одного столетия, восходят к Абӯ-л-Хайр Хану (правил прил. в 1428–1468 гг.)<sup>19</sup>. Он был потомком Шайбана (Шибана), четвертого сына Джуджй б. Чингиз Хана, и возглавлял конфедерацию множества тюркских и тюрко-монгольских племен, причисляемых к союзам узбекских племен<sup>20</sup>. Ему присягали на верность жители Западной Сибири и Казахской степи, а позже и жители Северного Хорезма. Однако его походы на тимуридов в Трансоксании не увенчались успехом. Из источника того времени мы узнаем, что и мангиты выступали за него, а после смерти их предводителя Газй Бийа, сына Эдигю, отдали свои голоса в пользу Абӯ-л-Хайра как преемника трона Шайбани<sup>21</sup>. Особо почетным положением в кочевническом государстве Абӯ-л-Хайр Хана пользовался внук Эдигю Ваққас Бий; он считался его «выдающимся слугой и воином»<sup>22</sup>.

Внуку Абӯ-л-Хайр Хана, Мухаммаду Шайбани (Шйбани, Шах-й Бйк, Шах Бахт, Шйбак; правил в 1500–1510 гг.), в 1501 г. удалось взять Самарканд; к 1507 г. он полностью завоевал Хорезм, обширные части Трансоксании, Ферганскую (Фаргана) долину и Балх<sup>23</sup>. Среди его богатырей, оказавших ему помощь в покорении Самарканда, так говорится в героическом эпосе Шайбани-нама, были и мангитские эмиры Хаджжй Газй и его сын Хамза Бий,

<sup>19</sup> Именно об Абӯ-л-Хайр Хане см. Barthold, «Abu 'l-Khayr», стр. 135. Очерки о шайбанидах или исследования по отдельным периодам или ханам дают Bosworth (*The new Islamic dynasties*, стр. 288 и след.), Bregel («Bukhara – iii. After the Mongol invasion», стр. 516 и след.); Burton (*The Bukharans*, стр. 1–98), Haarmann («Staat и Religion»), Иванов (*Очерки*, стр. 46–88), McChesney («Shibānids», стр. 428–431), Семенов (*Первые шайбаниды*), Spuler (*Geschichte Mittelasiens*, стр. 226–239). Относительно первоисточников см. Ахмедов (*Историко-географическая литература*, стр. 12–54, 150–194), Haarmann («Staat и Religion», 334 и след.), Иванов (*Очерки*, стр. 227–229), McChesney, («Shibānī Khān», стр. 427 и след., «Shibānids», стр. 430), Schwarz («Unser Weg», особ. гл. 3, 5), Семенов (*Первые шайбаниды*, стр. 112–113), Стори-Брегель (*Персидская литература*, II, стр. 1115–1135).

<sup>20</sup> О понятии «узбекский» см. пояснения во введении.

<sup>21</sup> Мас'уд б. Усмйн Кухистайнй, *Tārīḫ-i Abū-l-Ḥayr Khānī*, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 5392, стр. 6–7 (Семенов, «К вопросу», стр. 24); Trepavlov, *The formation*, стр. 28–29.

<sup>22</sup> Trepavlov, *The formation*, стр. 29–32; DeWeese, *Islamization*, стр. 345–347; Bregel, «Mangit», стр. 417.

<sup>23</sup> Именно о данном правителе см. R. D. McChesney, «Shibānids», стр. 426–428; Schwarz, «Unser Weg», стр. 59–67; Kiliç, «Change in political culture», стр. 57–68.

а также вожди других племен<sup>24</sup>. Однако им, как и всем нечингизидам, путь к наивысшей власти был закрыт. Все преемники Мухаммад Шайбани Хана происходили от Абӯ-л-Хайр Хана и в большинстве источников, а в раннемангитских даже исключительно, называются по имени самого младшего сына Джуджй шйбанидами (арабизировано: шайбаниды; так же в русском и узбекском языках).

В это же время, когда Мухаммад Шайбани Хан предпринимал свои победоносные походы, в соседнем государстве, в Иране, произошла смена правительства, которая имела решающее значение для истории этих регионов. С приходом к власти Шаха Исма'йла (правил в 1501–1524 гг.), основателя шафавидской династии, имамизм был провозглашен там государственной религией<sup>25</sup>. В лице этого шиитского правителя у Мухаммада Шайбани был достойный и ожесточенный противник, против которого он выступил в качестве халифа, в качестве «наместника Милосердного [бога]» (*халифат ар-Рахмāн*) (см. гл. IV/36). Мухаммад Шайбани в 1510 г. пал под Мервом в сражении<sup>26</sup> с «красноголовыми» (кизилбаш: в основном туркменские племена, поддерживавшие шафавидов)<sup>27</sup>. Его смерть сильно потрясла узбеков и служила даже еще мангитам для легитимации их религиозных походов против Ирана (см. гл. III/2г, V/3в).

На короткое время над шайбанидским царством нависла угроза исчезновения, однако после того как в 1512 г. тимурид и позже основатель могольской династии в Индии, Бабур, окончательно был изгнан из Трансоксании, шайбаниды овладели огромной территорией, охватывавшей приблизительно сегодняшний Южный Казахстан, Восточный и Южный Узбекистан, Таджикистан, Кыргызстан и Северный Афганистан<sup>28</sup>. Однако Хорезм и часть территории Хорасана (нынешний Туркменистан и западный Узбекистан) – за исключением нескольких лет – шайбанидам пришлось

<sup>24</sup> Мухаммад Салих Х'аразмй, *Шайбани-нама*, текст стр. 272, перев. стр. 273. Потомки Эдигея стояли то на стороне Шайбани Хана, то на стороне его противника Берке Султāн б. Йадгара (DeWeese, *Islamization*, стр. 346).

<sup>25</sup> О Шах Исма'йле см. T. Gandjei, «Isma'il I.», стр. 186–188. Однако шиитское вероисповедание распространилось не сразу, как это охотно изображается (см. Stanfield Johnson, «Sunni Survival in Safavid Iran», стр. 123–133).

<sup>26</sup> О войне между двумя этими правителями и ее причинах с персидской точки зрения см. Ghulam Sarwar, *History*, стр. 58–66.

<sup>27</sup> В «раннемангитских» источниках шииты Хорасана и войска персидского царя Надир Шаха называются в общем кизилбашами. О различном употреблении данного понятия см. Savory, «Kizil-Bāsh»; Gölpinarlı, «Kizil-baş».

<sup>28</sup> Хорошее и лаконичное описание конфликта между Бабуром и шайбанидами дает Haarmann, *Staat u Religion*, стр. 333, 336–338.

уступить другой ветви потомков Шайбана, сына Джуджй, 'арабшахидам или йадгаридам (также известным как шайбаниды), которые правили там до конца XVII в., а столицей их царства была Хива<sup>29</sup>.

При преемниках Мухаммада Шайбани Хана царство было разделено в основном на пять апаногов: провинции 1) Ташкент и Ферганская долина; 2) Самарканд; 3) Бухара и 4) Кармйна (Мийанкал), а после 1526 г. также 5) Балх<sup>30</sup>. 'Абдаллах б. Искандар ('Абдаллах II) предпринял попытку объединить ряд территорий, взяв их в свои руки: в 1551 г. он правил вначале в провинции Кармйна и Мийанкал, в 1553–1556 гг. распространил свое господство на Бухару и в период с 1583 г. до 1598 г. был главным ханом с почти неограниченной властью, в том числе и над другими провинциями, причем он, как это уже делал ряд правителей до него, избрал своей главной резиденцией город Бухару<sup>31</sup>. Однако после его смерти династия шайбанидов не удалось удержаться и, таким образом, год спустя, в 1598/9 гг., она прекратила свое существование.

В период правления шайбанидов произошло переселение большинства узбекских племен – в том числе и племени мангитов (см. гл. III/2а) – в Трансоксанию, Хорезм и Фергану. Ю. Брегель говорит о «новой стадии тюркизации Центральной Азии» в начале XVI в., однако, подчеркивает, что культура оседлых таджиков, имеющих персидское происхождение, вскоре смешалась с культурой кочевых и оседлых узбеков, что на языковом уровне выражалось в билингвизме<sup>32</sup>, даже в качестве языка письменности использовался как центрально-азиатский тюркский, так и персидский языки. Историографические произведения писались на обоих языках<sup>33</sup>, и в то время как Мухаммад Шайбани Хан писал стихи на тюрки<sup>34</sup> и читал османско-тюркскую литературу<sup>35</sup>, на своих

<sup>29</sup> Bosworth, «*Khwarazm*», стр. 1064; McChesney, «*Shibāni Khān*», стр. 426; он же, «*Shibānids*», стр. 428; Barthold/Brill, «*Khīwa*», стр. 23 и след.

<sup>30</sup> McChesney, «*Shibānids*», стр. 428 и след.; Schwarz, «*Unser Weg*», стр. 73–89; он же, «*Ohne Scheich kein Reich*», стр. 264.

<sup>31</sup> В. В. Бартольд, «'Абдаллах б. Искандар», стр. 46 и след.; McChesney, «*Shibānids*», стр. 429. Audrey Burton скрупулезно описывает разные попытки этого правителя прийти к власти (*The Bukharans*, стр. 8–45) и его экспансионистскую политику после того как он стал ханом (там же, стр. 46–95). Бухара еще до 'Абдаллаха была избрана Бақй Мухаммадом (правил в 1603–1605 гг.; соправитель: 1600–1603 гг.) (McChesney, «*The 'refopms*», стр. 78) и 'Убайдаллах Ханом (правил в 1533–1540 гг.) их столицей (Bregel, «*Bukhara – iii. After the Mongol invasion*», стр. 517; Schwarz, «*Unser Weg*», стр. 75, 86–87; он же, «*Ohne Scheich kein Reich*», стр. 263, 265–266).

<sup>32</sup> Yuri Bregel, «*Turko-Mongol influences*», стр. 61–63.

<sup>33</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1115–1135.

<sup>34</sup> Семенов, «*Культурный уровень*», стр. 51–59, здесь стр. 61–63; Hofman, *Turkish literature*, part I, vol. 5, стр. 226–233.

<sup>35</sup> Семенов, «*Культурный уровень*», стр. 54.

религиозных собраниях он вел дискуссии, очевидно, на персидском языке<sup>36</sup>. Культурный уровень шайбанидов в целом был довольно высок; наряду с литературой они поощряли, главным образом, развитие зодчества<sup>37</sup>.

Религиозная ориентация шайбанидов была суннитской, причем они следовали ханафитской школе. Со второй половины XVI в. среди шайбанидов преобладало суфийское братство (*тарика*) Х'аджаган или же Нақшбандийа, который в отличие от многих других суфийских группировок имел сильную антишинитскую направленность<sup>38</sup>. Многие правители не только сами были вовлечены в *тарика*, но в Нақшбандийа входили также семьи, весьма влиятельные как в политическом, так и в экономическом отношении, например, Джуйбарй-Х'аджи<sup>39</sup>. Джуйбарй были мистическими наставниками и советниками по религиозным и политическим вопросам даже у 'Абдаллаха II и правивших после него правителей вплоть до последних аштарханидов<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Хунджй, *Мухамм-наме-и Бухара*, стр. 59, 65, 79, в разных местах.

<sup>37</sup> Семенов, «*Культурный уровень*»; McChesney, «*Shibāni Khān*», стр. 427. См. также введение.

<sup>38</sup> Относительно Нақшбандийа и других суфийских орденов в период правления шайбанидов см. Schwarz, «*Unser Weg*», и Бабалджанов, *Политическая деятельность*. Хороший ознакомительный материал о разных аспектах этих суфийских группировок содержится в статьях сборника материалов конгресса, изданного M. Saboncau, A. Popovic и T. Zarcone *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle*. Элементарными аспектами учения Х'аджаган/Нақшбандийа занимались также Meier (*Zwei Abhandlungen*), Paul («*Doctrine*») и Хисматуллин (*Суфийская ритуальная практика*).

<sup>39</sup> Schwarz, «*Unser Weg*», особ. стр. 176–201; Ахмедов, «*Роль джуйбарских ходжей*», стр. 16–31; Иванов, *Хозяйство джуйбарских шейхов*; Paul, «*La propriété foncière*».

<sup>40</sup> Об отношениях между 'Абдаллахом II и Мухаммад Исламом Джуйбарй см. Schwarz, «*Unser Weg*», особ. стр. 201–205. Қадй Вафа, придворный летописец первого мангитского правителя Мухаммад Раҳим Хана, отмечает, что со времен 'Абдаллаха Хана правители Трансоксании были мурйдаи Джуйбарй шейхов, однако во время правления его собственного повелителя среди них не оказалось ни одного выдающегося шейха (*Тўх*, л. 194а). На основе агиографических произведений Jürgen Paul приходит к выводу о том, что отношения между джуйбарскими шейхами и правителями Трансоксании с завершением шайбанидского правления не прекратились, а продолжились при аштарханидах («*La propriété foncière*», стр. 183). В одном из аштарханидских произведений говорится о том, что один из последних аштарханидских ханов, 'Убайдаллах (правил в 1702–1711 гг.), в отличие от своих предков относился к джуйбарй х'аджам с пренебрежением (Мир Мухаммад Амйн-и Бухарй, *'Убайдулла-наме*, стр. 229 и след.; Teufel, *Quellenstudien*, стр. 331). См. также введение.

### 3. Аштархāниды (астрaхāниды/джāниды/туқай-тїмўриды)

В период правления этой узбекской династии, правившей де-факто с 1599 г. до 1747 г., мангиты укрепили свои позиции и, в конце концов, сменили ее. Существует значительное количество исторических источников, дающих сведения об аштархāнидах, однако лишь крайне небольшая их часть опубликована или переведена<sup>41</sup>. В целом же интерес исследователей до сих пор направлен больше к эпохе шайбанидов, которая считается более значимой в политическом и культурном отношении<sup>42</sup>.

Подобно шайбанидам аштархāниды возводят свое генеалогическое древо к Джуджй, сыну Чингиз Хана, но происходят от сына Джуджй, потомки которого основали Астраханское ханство (см. введение). Обозначение династии «аштархāниды» происходит от «Аштархāн», татарского названия Астрахани<sup>43</sup>. Оно используется некоторыми аштархāнидскими и всеми мангитскими хронистами. Кроме этого, существует обозначение «джāниды»,

<sup>41</sup> Перечень, описание или краткое обобщение источников содержится у Ахмедова (*Историко-географическая литература*, стр. 78–114, 134–137, 173–194), Иванов (*Очерки*, стр. 229 и след.), McChesney («The 'reforms'», стр. 70–75; он поправляет некоторые ошибки Стори, Семенова и др.); Teufel, *Quellenstudien*, стр. 235–55, 353–357), Стори/Брегель, (*Персидская литература*, II, стр. 1135–1150). Первоисточник, произведение Мир Мухаммад Амйн-и Бузарй об 'Убайдуллах Хане самым подробным образом изучено, обобщено и опубликовано Ф. Teufel'ем на немецком языке с использованием множества цитат из оригинала (*Quellenstudien*); А. А. Семенов, который полностью перевел текст на русский язык (Мир Мухаммад Амйн-и Бузарй, 'Убайдулла-наме), знал о существовании этого произведения, но, по-видимому, не знал о том, что Teufel парафразировал в нем произведение Бузарй (*он же*, стр. 5).

<sup>42</sup> Очерки об аштархāнидах или исследования по отдельным периодам или ханам дают Bregel («Bukhara – iii. After the Mongol invasion», стр. 517 и след.), Bosworth (*The new Islamic dynasties*, стр. 290 и след.), Burton (*The Bukharans*, стр. 99–362, в особенности о торговле, стр. 363–543; *он же*, «Nadir Muhammad Khān», стр. 19–33), Howorth (*History of the Mongols*, Part II, 743–767[780]), McChesney («The 'reforms'», стр. 69–84), *он же* («The Amirs»), Spuler («Djānids», стр. 446; *Geschichte Mittelasiens*, стр. 253 и след.); Teufel (*Quellenstudien*, стр. 348–353). Кроме того, весьма информативными являются письма Флорини Беневени, русского посланника Петра Великого, который в период с 1721 г. до 1725 г. побывал в Бухаре (Попов, *Сношения*, стр. 291–315, 370–395).

<sup>43</sup> Spuler, «Geschichte», стр. 253; *он же*, «Astrakhān», стр. 721.

появившемуся от Джāни Мухаммада<sup>44</sup> (правил в 1600[?]–1603 гг.), признанного вообще самым первым правителем<sup>45</sup>, а также обозначение «туқай-тїмўриды», восходящее к сыну Джуджй, который, однако, не во всех источниках фигурирует в качестве родоначальника (см. введение).

При аштархāнидах Бухара, если не считать краткого эпизода с Самаркандом<sup>46</sup>, оставалась столицей страны; однако Балх, центр одноименной провинции, составлял ей порой конкуренцию вследствие притязаний на власть престолонаследника, который, как правило, правил там<sup>47</sup> и в течение первого десятилетия XVIII в. Балх стал полностью независимым<sup>48</sup>. Размеры царства, которые начали уменьшаться еще при шайбанидском правителе Абдаллахе II, продолжали сокращаться и при аштархāнидских правителях, хотя и удалось удержать Балх<sup>49</sup>. Многие районы отошли к соседям, хотя некоторые из них удавалось отвоевать на какое-то время. Ташкент попал под господство казахов, а вскоре после этого – калмыков и какое-то время он даже

<sup>44</sup> Burton, *The Bukharans*, стр. 558. Burton отмечает, что еще до Джāни Мухаммада, считающегося до сих пор первым правителем, недолгое время у власти был его отец Йар Мухаммад вместе с другими аштархāнидами (*он же*, стр. 100, 107); сравн. McChesney, который еще отмечал, что Йар Мухаммад был признан старшим или ханом, однако первая монета новой династии носила имя его сына Джāни Мухаммада (*Waqf*, стр. 76 и след.).

<sup>45</sup> Это имя особенно употребляет Spuler («Djānids», стр. 446), не сообщая, однако, о том, употреблялось ли оно в источниках хоть раз для собственного или чужого обозначения.

<sup>46</sup> McChesney, *Waqf*, стр. 78, 85.

<sup>47</sup> Мир Мухаммад Амйн-и Бузарй, 'Убайдулла-наме, стр. 45–56, 98–112, в разных местах; McChesney, *Waqf*, особ. стр. 72–108, 161–168; Bregel, «Bukhara – iii. After the Mongol invasion», стр. 517; Lee, *The 'Ancient Supremacy'», стр. 37–61 (однако Lee не использует аштархāнидские источники и не знаком с критической научной литературой на русском языке). В 1602 г. Шах 'Аббас I угрожал завоеванием Балха, но аштархāниду Бақй Мухаммаду (правил в 1603–1605 гг.; соправитель: 1600–1603 гг.) удалось успешно противостоять ему ([Мунши, Мухаммад Йусуф], *Мужик-ханская история*, стр. 76–78) и даже покорить Кундуз, центр Бадахшана (McChesney, «The 'reforms'», стр. 78), который, однако, в 1751 г. покорился афганскому правителю Ахмад Шаху Дурранй. Аштархāниды лишь ненадолго потеряли контроль над Балхом, когда он в 1646–1647 гг. попал в руки индийских моголов (McChesney, *Waqf*, стр. 108–111).*

<sup>48</sup> McChesney, *Waqf*, стр. 163–168.

<sup>49</sup> McChesney объясняет распределение Джāни Мухаммадом Бухарского и Самаркандского апанагов, к которым вскоре присоединился Балх, и городов Ура Тепе (Ура Типа) и Шахр-и Сабза и др. среди своих родственников в 1599 г. (*Waqf*, стр. 78–85; «The 'reforms'», стр. 77).

был самостоятельным<sup>50</sup>, город Туркистан (Йасй), в котором был похоронен знаменитый суфийский шейх Ахмад Йасауи (XII в.), попал в руки казахов<sup>51</sup>. Около 1710 г. Ферганская долина при правителе Шахрухе, основателе династии узбекского племени минг (мин) стала независимой, а в течение XVIII в. там сформировалось Кокандское ханство, спорившее с бухарскими правителями из-за приграничных районов (см. введение). Хорасан в 1598 г. при Шах 'Аббасе I (правил в 1588–1629 гг.) отошел полностью во владение Ирана<sup>52</sup>, а аштарханидам удалось отвоевать только Балх. Однако дипломатические отношения Бухарского ханства с Ираном не прекращались, несмотря ни на победы персов, ни на неоднократные набеги узбекских племен на Хорасан<sup>53</sup>. Аштарханид Саййид 'Абд ал-'Азиз Хан (правил в 1645–1681 гг.) поддерживал особенно активные и дружественные контакты с иранским правителем 'Аббасом II (правил в 1642–1666 гг.); сообщается, что в период с 1648 г. по 1663 г. они восемь раз обменивались посольствами<sup>54</sup>. Таким образом, догматическая вражда между шиизмом и суннизмом – по крайней мере, 'Абд ал-'Азизом и его предшественником Надр Мухаммадом, который женился на шиитке<sup>55</sup>, – видимо, мало усугублялась на политическом уровне. Между тем преемник 'Абд ал-'Азиза, Субханкулй Хан (правил в 1681–1702 гг.), вновь разжег конфессиональную вражду и, подстрекаемый отчасти могульским правителем Аурангзйбом (1658–1707 гг.), провел несколько религиозных войн против иранских губернаторов Хорасана, пока в 1693 г. не заключил мир с иранским Шахом Сулайманом (правил в 1666–1694 гг.)<sup>56</sup>.

До середины XVII в. господство аштарханидов считается в политическом отношении относительно стабильным, однако после этого времени учащаются набеги извне и восстания внутри государства, которые значительно ослабили экономику страны. Самую большую опасность во второй половине XVII в., т. е. в период правления только что упоминавшихся

<sup>50</sup> Добромыслов, *Ташкент*, стр. 11–50; Burton, *The Bukharans*, указатель, см. слово «Tashkent»; Barthold, «Tashkent», стр. 688.

<sup>51</sup> Spuler, *Geschichte Mittelasiens*, стр. 253.

<sup>52</sup> Burton, *The Bukharans*, стр. 101; Savory, «'Abbās I.», стр. 8.

<sup>53</sup> Braun, *Das Erbe*, стр. 56–67 (содержит очерк «Feldzüge der Özbeken nach Chorasān» (Походы узбеков на Хорасан) в период 1629–1638 гг.); Bregel, «Bukhara IV – The Khanate of Bukhara and Khorasan», стр. 522–524.

<sup>54</sup> Braun, *Das Erbe*, стр. 62.

<sup>55</sup> Однако McChesney отмечает, что происхождение Надр Мухаммада от Пророка или происхождение его матери позже зачастую доказывалось не при помощи явно шиитского обозначения «Ридави», а с помощью признаваемого и суннитами исба «Хусайи» (*Waqf*, стр. 74).

<sup>56</sup> Burton, *The Bukharans*, стр. 341–348; Мухаммед Юсуф Мунши, *Мужим-ханская история*, стр. 139–145.

ханов Саййид 'Абд ал-'Азиза и Саййид Субханкулй, представляли собой нападения хивинских ханов, Абу-л-Газй Бахадур Хана (правил в 1644/45–1663 гг.), автора знаменитой тюрко-монгольской генеалогии<sup>57</sup>, и его сына и преемника Ануша Хана (правил в 1662/3–1684/85[?])<sup>58</sup>. Сообщается, что Абу-л-Газй около восемнадцати раз опустошал и грабил значительные части Мавараннахра, а его сын дважды брал Самарканд и неоднократно доходил до городских ворот Бухары, которую он однажды даже ненадолго покорил<sup>59</sup>.

Как сообщается в источниках, еще более беспощадными, чем хивинцы, были казахи (Қазақ) и каракалпаки (Қара Қалпақ), которые, отступая от монгольских двунтаров, на протяжении всех семи лет, в период с 1723 по 1730 гг., разрушили невероятно плодородный центр Зарафшанской долины между Самаркандом и Бухарой, в результате чего там разразился сильный голод (см. гл. III/2д). В 1740 г. последовал сокрушительный удар, имевший не столько экономические, сколько политические последствия: ханство стало вассалом персидского правителя Надир Шаха Афшара (правил в 1736–1747 гг.) (см. гл. I/3, 4а).

Параллельно с этими нападениями извне аштарханидское царство – особенно после смерти Субханкулй Хана в 1702 г. – переживало усиливающийся внутренний распад. 'Убайдаллах Хан (правил в 1702–1711 гг.), правда, пытался путем военного вмешательства положить конец сепаратистским стремлениям многих предводителей племен и кланов, однако девальвация валюты, которая должна была служить финансированию этих военных операций, а также его усилившийся деспотизм и произвол, привели к такой утрате доверия среди населения и при дворе, что его в конце концов убили<sup>60</sup>.

В период правления преемника 'Убайдаллаха Хана, его брата Абу-л-Файд Хана, этот внутренний раскол царства принял размеры, приведшие хана в итоге к правлению только в Бухарской провинции<sup>61</sup>. Абу-л-Файд Хан практически не

<sup>57</sup> Spuler, «Abu 'l-Ghāzī Bahādur Khān», стр. 120–121 и он же, «Abu'l-Gāzī Bahādur Khan», стр. 292 и след.

<sup>58</sup> Burton, *The Bukharans*, стр. 567.

<sup>59</sup> Burton, *The Bukharans*, стр. 270–274, 294 и след., 305, 316, 318 и след., 325 и след., 331–336, 339; Мухаммед Юсуф Мунши, *Мужим-ханская история*, стр. 103 и след.; Салахетдинова, «Походы Ануша-хана», стр. 123–133; Тирмочй, *Дастур ал-мулк*, указатель см. слово «Ануша-хан».

<sup>60</sup> Teufel, *Quellenstudien*, стр. 308f, 327–342; Мир Мухаммад Амйн-и Бухарй, *'Убайдулла-наме*, стр. 156–159, 217–275). Убийство 'Убайдаллаха подробно описывает также Тали' (*История Абулфейз-хана*, стр. 14–33). О монетной реформе 'Убайдаллаха см. Давидович, *История*, особ. стр. 135–156.

<sup>61</sup> Тали' подробно повествует о многочисленных мятежах и отделении тех или иных частей аштарханидского ханства (*История Абулфейз-хана*, стр. 36–138). Однако его повествование охватывает только первые 14 лет правления Абу-л-Файд Хана, т. е. период 1711–1725 гг. Кроме того, относительно периода 1721–1725 гг.

правил сам, а передал бразды правления *атәлиқ* или же *амір ал-умарә'* (см. гл. IV/3, 4а, д), который, вероятно, обладал верховным надзором над войском и всеми предводителями войск и племен. Довольно рано, еще в 1720–21 г.<sup>62</sup>, 1721–22 г.<sup>63</sup> или в 1735–36 г.<sup>64</sup> он передал этот пост мангиту Мухаммаду Хаким Бий, то есть отцу более позднего основателя мангитской династии Мухаммад Рахим Хана<sup>65</sup>.

В этой функции Мухаммад Хаким Бий сумел предотвратить войну с персидским правителем Надир Шахом (см. гл. III/2с). После его смерти (ок. 1743–44 г.)<sup>66</sup> на пост *атәлиқа* был назначен мангит Мухаммад Рахим Хан. Около десяти лет спустя, после убийства Абу-л-Файд Хана в 1747 г.<sup>67</sup>, власть в государстве полностью перешла в руки Мухаммад Рахим Хана. Однако для

имеются ценные сведения российского посланника Беневени (Попов, *Сношения*, стр. 291–315, 370–395; хорошее обобщение дает также Гуламов, *Из истории*, стр. 52–81). Источниками относительно последующего периода служат, прежде всего, раннемангитские произведения.

<sup>62</sup> Этот год называет Мухаммад Шариф и добавляет, что Мухаммад Хаким Бий был в то время в возрасте 43 лет (*ТТ*, л. 1336–134а). Остальные авторы не указывают никакой даты.

<sup>63</sup> Абдурахман-и Тати', *История*, стр. 67.

<sup>64</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 1456; Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 26.

<sup>65</sup> Кадй Вафā, *ТХā*, л. 86; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 1336–134а; Му'ин, *ЗТ*, лл. 1456–1466; Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 2а–б (сообщается, что Абу-л-Файд Хан передал Хаким Бийю одновременно наместничество в Карши); Мирй, *МТ*, лл. 87а–б.

<sup>66</sup> Кадй Вафā (*ТХā*, л. 436) указывает 1156 г. или 1157 г., последняя цифра написана неразборчиво, однако, похоже скорее на «6», чем на «7». Однако «7» является более вероятной, так как, согласно сообщениям Вафā Кармйнай, в 1153 г. Надир Шах взял с собой Мухаммад Рахим Хана в Иран и Мухаммад Хаким Бий не видел своего сына четыре года (*он же*, л. 426). Мухаммад Йа'куб сообщает, что Мухаммад Атәлиқ умер спустя три года после завоевания Бухары Надир Шахом и ухода Мухаммад Рахим Хана в Иран (1154/1741–42 г.) (*Рисāла*, л. 26–36), это соответствует 1157/1744–45 г. Согласно Му'ин Мухаммад Хаким Атәлиқ скончался два года спустя после завоевания Бухары Надир Шахом, которое по его словам произошло в 1156/1743–44 г. (*ЗТ*, л. 1466), следовательно, в 1158/1745 г. Однако обе даты, указанные Мухаммад Йа'кубом и Му'ин, как правило, не являются достоверными (см. гл. IV/6, 7, III/2f).

<sup>67</sup> Как сообщается, он умер несколько дней спустя после смерти Надир Шаха. В качестве даты его смерти в персидских источниках называется 1160/1747 г. Некоторые мангитские летописцы, напр., его придворный историограф, называют именно этот год годом смерти Абу-л-Файд Хана: Кадй Вафā, *ТХā*, л. 75а; Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 268а, сравн. указание года л. 264а; Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 44, 50, 52, перевод стр. 93, 110, 114 (исключением являются Мухаммад Йа'куб, который указывает 1159/1746 г. (*Рисāла*, л. 36) и Му'ин, согласно которому Мухаммад Рахим Хан после убийства Абу-л-Файд Хана правил 11 лет и два месяца. Поскольку он датирует смерть Мухаммад Рахим Хана 1172 г., Абу-л-Файд Хан, следовательно, был убит в 1161/1748 г. Указания дат у обоих авторов, как показано в гл. II, являются малодостоверными).

того, чтобы соблюсти чингизидскую традицию господства, на протяжении какого-то времени – в том числе и при первых его преемниках – на ханский трон возводились потомки аштарханидов; но они не имели уже никакой реальной власти (см. гл. IV/2а,б,в).

Во второй трети XVIII в. Бухарское ханство переживало период тяжелого кризиса, очень сильно потрясшего политику, экономику<sup>68</sup> и общественно-культурную жизнь. Однако исчерпывающих исследований ни исторических произведений, ни других свидетельств того периода до сих пор не проводилось. В то время как благодаря работе Одри Берти (Audrey Burton) мы хорошо осведомлены об истории политических событий и многих торговых связях аштарханидов до смерти Субхәнқулі Хана в 1702 г., то по XVIII в. и к началу XIX в. подобное исследование до сих пор отсутствует. Другие же аспекты Бухарского ханства периода аштарханидов еще мало изучены и в отношении XVII в. Относительно суфийских братств известно лишь, что не только аштарханидские ханы, но также и правители апанагов и узбекские эмиры были адептами суфийских шайхов, причем, по всей видимости, накшбандийских шайхов; эмиры были заказчиками строительства многочисленных, главным образом, религиозных зданий, как, например, суфийской обители (*ханақаҳ*) возле могилы накшбандийского шайха Махдӯм-и А'зама (ум. в 1542 г.) под Самаркандом, медресе Кукалгаш и комплекса Ляби-Хауз (Лаб-и-Хауд), до сих пор являющихся достопримечательностями Бухары<sup>69</sup>. Вместе с тем мы очень мало знаем об администрации, законодательстве, теологии, мистике и литературе того времени<sup>70</sup>.

Ведущий специалист по аштарханидам МакЧесни отмечает, что в историографических источниках описывается преемственность администрации<sup>71</sup>, в то же время другие источники указывают на кардинальные изменения

<sup>68</sup> Беневени сообщает о том, что торговля страдала от постоянных нападений и что ни один караван не мог безопасно идти своим путем (Попов, *Сношения*, стр. 302).

<sup>69</sup> McChesney, «The Amirs», стр. 67–69.

<sup>70</sup> Эпоха аштарханидов в целом по отношению к предшествовавшим ей периодам с учетом литературы классифицируется как малозначительная (Spuler, «Djānids», стр. 446); эта оценка основана, однако, на весьма скудном материале об источниках. В аштарханидской архитектуре и миниатюрной живописи, по меньшей мере, в XVII в. были произведения, заслуживающие внимания (Pugachenkova/Riveladze, «Bukhara V. – Archeology and monuments», стр. 527; Schmitz, «Bukhara VI. – The Bukharan school of miniature painting», стр. 529 и след.; Пугаченкова/Ремпель, *История*, стр. 320–371).

<sup>71</sup> McChesney, «The 'reforms'», стр. 69, 81–84. McChesney убедительно доказывает, что утверждаемые Мухаммад Йусуфом Мушйй (*Абуким-ханская история*, стр. 78) структурные преобразования в управлении государством, в армии и сельском хозяйстве при Бақй Мухаммад Хане (правил в 1603–1605 гг.; соправитель: 1600–

в апанатской политике чингизидов, а также в развитии определенных бюрократических и налоговых институтов и в политической роли узбекских эмиров. Данный вопрос требует более детального изучения<sup>72</sup>.

#### 4. Мангиты (Мангит)<sup>73</sup>

Нижеследующие данные о периоде правления первых четырех мангитских правителей (1747–1826 гг.) основаны, с одной стороны, на мангитских хрониках, исторических документах и заметках путешественников, а с другой стороны – на уже существующих исследованиях по истории Бухары, которые в основном ссылаются на некоторые из этих источников, иногда, однако, не называя их конкретно<sup>74</sup>. Относительно значительной части истории событий мангитские хроники до сих пор являются нашими единственными источниками. Поскольку историографы, как правило, сходились в очередности политических событий, представляется оправданным использование их произведений здесь только в качестве поставщиков фактов. Лишь в некоторых случаях в данном тексте приводятся также данные, сохранившиеся только у одного единственного историографа, при условии, что он был непосредственным современником. Наряду с этим называются определенные терминологические стереотипы, употребляемые хронистами для описания сферы правления и общества, поскольку эти стереотипы, по всей видимости, отвечали общепринятой норме или же были общепризнаны, и поэтому не являются личной интерпретацией автора соответствующего про-

1603 гг.) автором где не поясняются, а также не находят подтверждения ни в одной другой доступной летописи.

<sup>72</sup> McChesney, «The 'reforms'», стр. 84. Известны придворный церемониал или порядок рассадки в период правления ранних аштарханидов (Бартольд, «Церемониал» [отрывок из Махмуд б. Амр Валий, *Бахр ал-асрар фи манкиб ал-ахйар*]), монетная реформа при 'Убайдаллахе и его преемниках (Давидович, *История*) и изменение категории землевладения *милк* (Давидович, «Феодальный земельный милк»; Jürgen Paul сделал до сих пор не опубликованный перевод на немецкий язык: *Der feudale Grundbesitz milk in Mittelasien vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Wesen u Wandlungen*).

<sup>73</sup> В исламских источниках встречаются разные орфографические формы этого названия, как, например, мангит, мангит, мангит, манкит, манкит. Наиболее частой формой написания является мангит.

<sup>74</sup> Критическая научная литература приводится здесь только в том случае, если она опирается на другие, неиспользованные автором источники. Не отмечены явно устаревшие и ошибочные сведения в литературе более раннего периода как, например, в: Howorth, *History* и в: Skrine и Ross, *The heart*, и в основанных на них исследованиях.

изведения. Сначала дается обзор хроники политических событий, затем обзор самых главных чинов и наших накопленных знаний на сегодняшний день о религиозной и культурной деятельности правителей.

#### а) Мухаммад Рахым (*ātālīk* 1160/1747–1170/1756, *ḫān* 1170/1756–1172/1759 гг.)

Как мы уже видели, Мухаммад Рахым (род. в 1127/1715 г.)<sup>75</sup> в 1160/1747 г. приказал убить последнего, правившего еще какое-то время самостоятельно, аштарханидского хана Абу-л-Файд Хана. Такой приказ он отдал несколько дней спустя после того, как иранский правитель Надир Шах был убит несколькими кизилбашами, чтобы тот не мог ему помешать захватить власть. Его приход к власти сопровождался кровопролитием, так как войска Надир Шаха, находившиеся в Трансоксании, атаковали Бухару до тех пор, пока, наконец, Мухаммад Рахым не уступил, посадив на трон одного из сыновей Абу-л-Файд Хана, несовершеннолетнего 'Абд ал-Му'мина, естественно, чингизида<sup>76</sup>. Всего лишь несколько лет спустя он приказал убить и этого хана<sup>77</sup>, но был вынужден, на этот раз под давлением вождей племен и военных предводителей, посадить на трон вновь чингизида. Большинство историографов признают в нем 'Убайдаллах Хана (султана) из Хорезма

<sup>75</sup> Эту дату называет его историограф Кадй Вафа (*ТХ*, л. 17а). Мйрй, сын третьего мангитского правителя, сообщает, что Мухаммад Рахым Хан родился во время изгнания мангитов из Шахр-и Сабза, пять лет спустя после рождения его дяди Мухаммад Данийал Бийа, которое приходится на год смерти аштарханидского хана 'Убайдаллаха (1123/1711г.) *МТ*, лл. 78а–б, 110а–б); при датировке этого сообщения участвует также 1128/1715–16 г.

<sup>76</sup> Кадй Вафа, *ТХ*, лл. 77а–80б; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 273б–277б; Мйрй, *МТ*, л. 96а–б (однако он излагает это все время так, будто Абу-л-Файд Хан оставил корону в наследство своему сыну; Му'ин, *ЗТ*, лл. 146б–148а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 4а. 'Абдалкарим упоминает 'Абдалму'мина всего лишь как зятя Мухаммад Рахым Хана, так как он исходит из того, что тот сразу же после смерти Абу-л-Файд Хана стал абсолютным правителем Туркестана (Schefier/'Ahdalkarim, *Histoire*, текст стр. 52, перевод стр. 114 и след.). Сохранилось множество монет с отчеканенным именем «Сайид 'Абд ал-Му'мин Мухаммад Бахадур Хан» (Давидович, *История*, стр. 178–183; Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 408).

<sup>77</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 287а–б; Мйрй, *МТ*, л. 103а; Му'ин, *ЗТ*, лл. 146б–148а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 4а (однако этот автор говорит о естественной смерти 'Абд ал-Му'мина).

(Урганч)<sup>78</sup>, однако два автора считают его еще одним, младшим сыном Абу-л-Файд Хана<sup>79</sup>. Но и этот хан был убит при невыясненных обстоятельствах. После этого Мухаммад Рахым провозгласил себя ханом в месяце раби' 1 1170/ноябрь-декабрь 1756 г., после того, как он женился на дочери чингизида Абу-л-Файд Хана<sup>80</sup>. Таким образом, впервые в истории Трансоксании нечингизид осмелился присвоить себе титул хана и тем самым поставить себя на один уровень с потомками Чингиз Хана.

Мухаммад Рахым Хан, о чем не существует разногласий, лишь после восхождения на трон велел называть свое имя в пятничной молитве и отчеканить его на монетах как «Мухаммад Рахым Бахадур Хан», из чего недвусмысленно следует, что он не связывал с этим никаких религиозных притязаний<sup>81</sup>.

Царство, которое находилось в его владении как правителя, включало в себя, согласно сведениям его придворного хрониста, следующие территории: в качестве «*дār ал-хилафа*» столицу Бухару, включая ее окрестности<sup>82</sup>, «*дār*

<sup>78</sup> Кадй Вафа, *ТХА*, л. 242а–б (Кадй Вафа пишет, что он был сыном Шах Тимур Хана Хваразмий); Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 287б–288а (он говорит о Сайид Ибдаллах Султানে, однако не сообщает о его происхождении); Му'ин, *ЗТ*, лл. 146б–148а); Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 4а (он считает, что этот хан, спустя четыре года после восхождения на трон, стал жертвой преступления); Хумулий, *ТХУ*, л. 192б).

<sup>79</sup> Мйрй, *МТ*, л. 103а; Хумулий, *ТХУ*, л. 192б.

<sup>80</sup> Кадй Вафа, *ТХА*, лл. 182а–184б; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 313б–316б; Мйрй, *МТ*, л. 103а–б (он не упоминает женитьбу); Му'ин, *ЗТ*, лл. 148а–149б (он также не упоминает женитьбу и называет датой восхождения на трон 1169 г.); Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 4а (называет датой восхождения на трон 1167/1753–54 г.; однако его датировка, как правило, не достоверна); Хумулий, *ТХУ*, л. 193б (он не называет никакой даты). 'Абдалкарим, который ошибочно называет датой коронации Мухаммад Рахым Хана время сразу же после смерти Надир Шаха, упоминает женитьбу (Sehefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 52, перевод стр. 116); Senkowski, *Supplément*, стр. 120 (по отрывку из путевого дневника А. Негри, главы русского посольства в Бухару в 1920 г. (он не называет даты восхождения на трон)), стр. 129 (по личному рассказу барона фон Мейендорфа). Григорьев детально воспроизводит незначительно отличающиеся друг от друга высказывания 'Иззаталлаха, Эверсмана, Мэлколма и Ефремова об этих двух марионеточных чингизидских ханах (Григорьев/Мйрзэ Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, стр. 55–59).

<sup>81</sup> Кадй Вафа, *ТХА*, л. 190б. О монетах см. Давидович, *История*, стр. 178–183 и Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 409. В декретах и указах он назывался «Абу-л-Музаффар Мухаммад Рахым Хан Бахадур» (Кадй Вафа, *ТХА*, л. 190б).

<sup>82</sup> Хорошее исследование относительно топографии и структуры населения города Бухары, включая некоторые познавательные очерки предыдущих столетий, а также описания, содержащиеся в разных путевых заметках, составила Сухарева (*Бухара*).

*ас-салтана*) Самарканд<sup>83</sup>, а также Мийанкал (Мийанкалат)<sup>84</sup>, расположенный в плодородной Зарафшанской долине между Самаркандом и Кармийной (Кармийния), Карши (Нахшаб/Насаф)<sup>85</sup>, важный буфер против Шахр-и Сабза, хорошо укрепленный Хузэр (Гузэр) к юго-востоку от Карши<sup>86</sup>, Каракул, расположенный на половине пути между городом Бухарой и Оксом<sup>87</sup> и другие

<sup>83</sup> О топографии Самарканда того периода см. Вяткин, «Материалы».

<sup>84</sup> Григорьев/Мйрзэ Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, стр. 72, прим. 27; Bures называет разные районы провинции Мийанкал (*Travels*, том II, стр. 369) и отмечает, что из Зарафшана уже три-четыре месяца туда не поступает вода, что вызывает проблемы с водоснабжением (*там же*, стр. 161). Соболев в 1874 г. описывает Мийанкал как «самый цветущий ныне оазис Центральной Азии», однако добавляет, что северо-восточная и южная части приблизительно 60 лет тому назад представляли собой нечто вроде пустыни, в связи с чем множество жителей переселилось в ближайšie соседние районы на берегу Зарафшана, что в свою очередь привело там к перенаселению и тем самым – к голоду («Географические и статистические сведения», стр. 166 и след.). Соболев приводит в этом труде среди прочего многочисленные данные об этническом составе населения региона в 1870-х гг. В эти годы Зарафшанскую долину посетил также и торколог Вильгельм Радлофф и описал ее основные места (Radloff, «Itinéraire»).

<sup>85</sup> Мангитские хронисты используют для обозначения города также название Карши, которое появилось впервые в XIV в., а также первоначальное название Нахшаб и арабизированную форму Насаф (об этих названиях см. Бартольд, *Туркестан*, стр. 136). О. А. Сухарева обобщила исследования до 1958 г., посвященные этому городу (*К истории городов*, стр. 109–127), Григорьев воспроизводит соответствующие сведения из путевых дневников Бернса, фон Мейендорфа и Ханькова (Григорьев/Мйрзэ Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, стр. 54 прим. 3). Географические границы провинции Карши периода правления Амир Хайдара обозначены Вяткинским («Каршинский округ», стр. 13), который отмечает, что она скрывала десять крепостей, многие из которых находились на востоке в целях обороны от Шахр-и Сабза (*там же*, стр. 14, 21–22). Как констатирует Сухарева, бухарский престолонаследник, как правило, назначался наместником в Карши (*К истории городов*, стр. 111); однако городом правили некоторое время также и неродственники (так, например, в первые годы правления Амир Хайдара [Вяткин, «Каршинский округ», стр. 9 и след.]). Однако Мухаммад Даниял Бий, а позже также и Шах Мурад становились наместниками города Кармийна. Шефер даже утверждает, что Кармийна была «в общем передана на правление сыну бухарского эмира» (Riza Qouly Khan, *Relation*, стр. 156). Большинство населения составляли во всей провинции различные мангитские кланы (Вяткин, «Каршинский округ», стр. 22; Сухарева, *К истории городов*, стр. 119).

<sup>86</sup> Риза Кули Хан описывает Хузэр как хорошо укрепленный и многонаселенный город со множеством медресе и бань (Riza Qouly Khan, *Relation*, стр. 104). Ибн Хаукал, арабский путешественник X в., еще причислял Хузэр к провинции Киш (Шахр-и Сабза; Бартольд, *Туркестан*, стр. 135).

<sup>87</sup> Расположен на берегу одноименного озера (Спаский, «Новейшее описание», стр. 236).

районы вплоть до берегов Амӯ-Дарйа (Амӯйя, Окс)<sup>88</sup>. Некоторые из этих районов Мухаммад Рахїм Хан вновь присоединил к ханству, когда он, будучи *аталїком* или *амїр ал-умарā*, управлял правительственными делами и назначал военных, гражданских и духовных государственных чиновников. В других районах ему приходилось подавлять мятежи. Особенно упорным оказалось, с одной стороны, племя Буркūt в Мийанкале, поддерживаемое полководцами Ахмад Шаха Дурранї (правил в 1747–1773 гг.), могущественного афганского правителя Хорасана и Северо-Западной Индии; лишь спустя три года, в 1163/1750 гг., с ним был заключен мир<sup>89</sup>. Не менее решительным соперником Мухаммад Рахїм Хана было, с другой стороны, племя канїгасов, претендовавших на независимость во всей Шахр-и Сабзской (Кишской) провинции, невероятно плодородной территории, защищенной с трех сторон горами<sup>90</sup>. После трех кровавых походов ему, наконец, удалось завоевать все

<sup>88</sup> Қадї Вафā, *Тхā*, л. 190а–б (здесь он называет также и Шахр-и Сабз, как входивший во владения Мухаммад Рахїм Хана; но он покорился Мухаммад Рахїм Хану лишь позже); Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 316б–317а (его источником однозначно является Қадї Вафā). Аналогично повествуют маңгитские историографы Мїрї (*МТ*, лл. 97б–98а, 98а–б, 98б–99а, 103а–105а) и Хумулі (*ТХу*, л. 193б). Абд ал-Карїм приписывает Мухаммад Рахїм Хану еще и Ташкент и Туркестан (Schefet/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 52 и след., перевод стр. 116, 118 и след.), которые, вероятно, ему не покорились.

<sup>89</sup> Қадї Вафā, *Тхā*, лл. 82б–83б, 88а–90б, 106а–108а; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 281а–285а; Хумулі, *ТХу*, л. 193б (однако он ничего не сообщает о сотрудничестве с афганским правителем). Мїрї утверждает, что предводитель этих Буркїтов, Тугай-Мурād, был старым, лояльным боевым соратником Мухаммад Рахїм Хана и после его восхождения на трон стал его соправителем (*надїм*) (*МТ*, лл. 97б–98а).

<sup>90</sup> Кун, *Очерки*, стр. 205; Галкин, «О Шегри-Сабзской области», стр. 133 и след. Город Шахр-и Сабз («зеленый город», название, которое впервые появляется в XIV в. на монетах) обозначается также и некоторыми маңгитскими хронистами порой его старым названием Киш, которое город носил еще в доисламском Согде (Бартольд, *Туркестан*, стр. 134; Bosworth, «Kish», стр. 181 и след.). Шахр-и Сабз обозначает также и провинцию, управление которой осуществлялось из города. Эта провинция охватывала около тридцати (Галкин, «О Шегри-Сабзской области», стр. 132) или даже более ста деревень (Кун, *Очерки*, стр. 205). Приблизительно в центре долины располагались два крупных города, а именно сам город Шахр-и Сабз, который иногда назывался лишь «Шахр», и город Китāб, находившийся в пяти или шести километрах от него (Кун, *Очерки*, стр. 203, 205, 214, 221; Сухарева, *К истории городов*, стр. 127). Как в отношении почти всех городов и провинций бухарского эмирата, так и в отношении Шахр-и Сабза, города, где родился Тимур, верно то, что он мало исследован. Лучше известна лишь история города периода правления Тимура и Улугбека (Массон/Пугаченкова, «Шахриябз») и в первой половине XX в. (Сухарева, *К истории городов*, стр. 127–139).

главные крепости, а также оба, расположенные совсем рядом города, Китāб и Шахр-и Сабз – успех, которого ни разу не суждено было иметь ни одному из его трех первых пресмников<sup>91</sup>. После своего восхождения на трон он покорил Хиcār<sup>92</sup> и на какое-то время даже сделал своим вассалом Хорезм или Хиву – территорию, не входившую во владения аштарханидов<sup>93</sup>.

Мухаммад Рахїм Хан недолго правил в качестве хана; спустя всего лишь два года он умер в месяце раджаб 1172/март 1759 г. в возрасте 45 лет<sup>94</sup>.

### б) Мухаммад Данийāl Бий Атālїк (1172/1759–1199/1785 гг.)

Мухаммад Рахїм Хан не оставил после себя мужских наследников, поэтому после его смерти ханом был провозглашен Фадил Бий, еще несовершеннолетний сын дочери Мухаммад Рахїм Хана<sup>95</sup>. Но реальную

<sup>91</sup> Қадї Вафā, *Тхā*, лл. 108а–139б; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 288а–298б; Мїрї, *МТ*, лл. 99а–б, 99б–100б, 100б–101а; Му'їн, *ЗТ*, лл. 148а–149б; Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 4б; Хумулі, *ТХу*, лл. 193б–194а. Шахр-и Сабз в 1856 г. (Bregel, «Mangits», стр. 419; Noelle, *State*, стр. 74, 312, прим. 78) был покорен бухарским правителем Насраллахом (правил в 1827–1860 гг.), однако недолго пробыл в его подчинении. Свою независимость город окончательно потерял лишь в 1870 г., когда он был завоеван русскими и передан бухарскому эмиру (Bosworth, «Kish», стр. 183).

<sup>92</sup> Қадї Вафā, *Тхā*, лл. 197б–213б, 218б–233а; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 318а–325а (он, по-видимому, обобщает сообщение Қадї Вафā); Му'їн, *ЗТ*, лл. 148а–149б; Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 4б; Хумулі, *ТХу*, лл. 193б–194а, 197б–199а. Под Хиcār подразумевается город на юге Душанбе (de Meyendorff, *Voyage*, стр. 130 и след.; Айни, *Воспоминания*, стр. 1031).

<sup>93</sup> Муниc/Агахї, *Фирдаус*, текст стр. 170–175; Иванов, «Очерки», стр. 100; Қадї Вафā, *Тхā*, лл. 213б–218б. Bregel говорит об «историческом соперничестве» между кунгратом, правящим племенем в Хиве, и маңгитами («Tribal tradition», стр. 385); сравн. Senkowski, *Supplément*, стр. 92, прим. 25, стр. 100, прим. 37. Некоторые из правителей, правивших после Мухаммад Рахїм Хана, не признавали хивинского властителя правителем государства, а лишь обозначали его в качестве наместника (*валїй/хакїм*) (Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 11б).

<sup>94</sup> Қадї Вафā, *Тхā*, лл. 233а–236а (указывает его возраст – 45 лет); Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 328б–330б; Schefet/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 53, перевод стр. 117 (он не называет год смерти); Мїрї, *МТ*, лл. 105б–106а (без указания года смерти); Му'їн, *ЗТ*, лл. 148а–149б; Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 4б; Хумулі, *ТХу*, л. 200б (без указания года смерти).

<sup>95</sup> Отцом Фадил Бийа был Нār Бута Бий (Қадї Вафā, *Тхā*, л. 243а). От какого брака Мухаммад Рахїм Хана родилась мать, в источниках не упоминается.

власть получил Мухаммад Данийал Бий, дядя Мухаммад Рахым Хана, для которого он был соратником и советником в политических вопросах<sup>96</sup>.

Он получил чин *ātālīka*<sup>97</sup>. Мухаммад Данийал Бий б. Худайяр Бий (род. в 1123/1711 г.)<sup>98</sup> с приставкой к имени *валіни'амі* («благотворитель»)<sup>99</sup> до этого на протяжении долгого времени занимал пост наместника Кармїны, города, имевшего большое значение, очевидно, из-за его расположения в центре Зарафшанской долины<sup>100</sup>. Однако вскоре после его прихода к власти новая государственная власть столкнулась с бунтом вождей большинства немангитских племен и кланов, требовавших вместо Фадил Бийа хана благородного чингизидского происхождения. Очевидно, чингизидско-генеалогический принцип легитимации еще пользовался широким признанием. Мухаммад Данийал Бий и знать отстранили Фадил Бийа от ханства и посадили на трон чингизида (Сайида) Абу-л-Газі Хана, точное происхождение которого, однако, не ясно<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 240а, 242а; Мїрї, *МТ*, лл. 966–97а, 110а–б (он считает, что Мухаммад Данийал Бий был Диванбий Мухаммад Рахїм Хана, там же, л. 97а–б).

<sup>97</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 242б–243а; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 330б–332а; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 53, перевод стр. 117 (он не упоминает Фадил Бийа); Мїрї, *МТ*, л. 107а–б (о Мухаммад Данийал Бийе здесь еще нет речи); Му'їн, *ЗТ*, лл. 149а–150б; Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 4б (здесь пишется, что он получил власть [цхтїйдр] над *вилāйатом*); Хумулї, *ТХу*, лл. 200б–201а; Ефремов, *Десятилетнее становление*, стр. 32, 35.

<sup>98</sup> Сын третьего мангитского правителя, Мїрї, называет датой рождения Мухаммад Данийал Бийа дату смерти аштарханидского хана 'Убайдаллаха (*МТ*, л. 78а–б), следовательно 1123/1711 г. Указанные им даты, как правило, представляются правильными.

<sup>99</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 242б–243а; Хумулї, *ТХу*, л. 202а.

<sup>100</sup> В особенности более поздними мангитскими правителями она использовалась как летняя резиденция правителя; Сайид 'Абд ал-Ахад Хан (правил в 1885–1910 гг.) даже жил там почти весь год и приезжал в Бухару лишь на короткое время (Писарчик. «Памятник Кармине», стр. 22).

<sup>101</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 246а–б; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, л. 340б (он ничего не сообщает о происхождении); Мухаммад Йа'қуб, *Русāна*, л. 5б; Senkowski, *Supplément*, стр. 120 (Негри), там же, стр. 129 (по личному рассказу барона фон Мейендорфа). Му'їн (*ЗТ*, лл. 149а–150б) пишет, что Абу-л-Газї Хан происходил из «рода правителей Урганча (Х'аразма)», а Хумулї считает его одним из оставшихся ханов Аштарханий, о завершении генеалогии которой он, однако, сообщил незадолго до этого (*ТХу*, лл. 201а, 226а, он считает незрелость Фадил Бийа причиной его отстранения). Согласно индийскому путешественнику 'Иззататтаху, который называет Абу-л-Газї потомком Чингиз Хана, по велению Шах Мурада, тот, спустя два года, отрекся от престола (*Yoyage*, II, стр. 184). Мїр Йусуф 'Алї, один из персидских авторов, которых цитирует Мэлколм, но произведение которого до сих пор не найдено, пишет, что он сын сайида или

С этих пор его имя называлось в пятничной молитве и было увековечено на монетах<sup>102</sup>, однако его власть была лишь воображаемой. Вместе с тем, его возведение на трон не смогло успокоить всех бунтовщиков, в том числе и вождей племен канїгасов, йуз, буркўт и сарай, которые подстрекали свои племена и кланы к продолжению восстания. Все трое историографов, сообщающих об этом более подробно, в большей или меньшей степени ясно отмечают, что эти мятежники стремились «к полному уничтожению *улўса мангитов*» (*улўс-и мангитїйа*)<sup>103</sup> или хотели осуществить кровную месть за убийства, совершенные Мухаммад Рахїм Ханом и его людьми<sup>104</sup>. Ряд важных провинций, городов и крепостей стали независимыми, прежде всего, Шахр-и Сабз, обширные районы Мийанкала, Қаршї вместе со многими близлежащими крепостями, а также Самарканд<sup>105</sup>. Правившие там узбекские губернаторы, предводители племен и кланов, как и Мухаммад Рахїм Хан до них, по всей видимости, больше не считали себя обязанными быть верными чингизидско-генеалогическому принципу легитимации господства и не хотели также подчиняться какому-либо другому узбекскому племени, не имеющему большей легитимации господства, чем их собственное племя.

Лишь после многолетних, полных лишений сражений, Мухаммад Данийал Бийю вместе с его союзниками, а также его сыном и полководцем Шах Мурадом удалось вновь восстановить контроль государства и, соответственно, правящего мангитского клана над большинством этих центральных районов Трансоксании<sup>106</sup>; исключением стал, однако, Шахр-и Сабз, который был покорен лишь на

х'аджи по имени 'Абд ал-Газї Хакбутї (*The History*, стр. 243 прим.); см. также Григорьева, который записал еще и другие высказывания о Абу-л-Газї (Григорьев/Мїрзā Шамс Бузарї, *О некоторых событиях*, стр. 42–44).

<sup>102</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 245а–246б; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 339б–340б. Вельяминов-Зернов приводит две из его монет, на которых его имя указано как «Сайїид Абу-л-Газї Мухаммад Бахадур Хан». Специалист по монетам Е. А. Давидович говорит о монетной реформе, которая, как правило, приписывается этому хану. В результате этой реформы *танга* стала меньше и легче, чем все предыдущие, но более ценной по качеству, кроме того изменилась надпись на монетах (*История*, стр. 164–168, 205–207; Кофев, «Muslim coin minting», стр. 435).

<sup>103</sup> Цитата из произведения Қадї Вафā, *ТХā*, л. 243б. Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 332а–335б, 338б–339а; Хумулї, *ТХу*, л. 226а–б.

<sup>104</sup> Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 338б–339а.

<sup>105</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 250б–265а, 269а–277а; Мїрї, *МТ*, лл. 112б–116б, 117а–119а, 120а–б, 121б–124б; Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 5а–б; Хумулї, *ТХу*, лл. 201а–207б.

<sup>106</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, л. 5б; Мїрї, *МТ*, лл. 120а–121б, 124б–125а; Хумулї, *ТХу*, лл. 207б–209а.

короткое время<sup>107</sup>. Точные данные относительно этой стадии стабилизации царства называют лишь немногие историографы<sup>108</sup>, многие из них все же едины в том, что Мухаммад Данийал Бий передал своему сыну Шах Мураду основные государственные дела после того, как страна была более или менее стабилизирована<sup>109</sup>. По сообщению хронистов, до этого он возложил многие государственные дела на *күшбиги*, *діванбиги* и других своих сыновей<sup>110</sup>. Мухаммад Данийал Бий умер в 1199/1785 г.<sup>111</sup>

### в) Шах Мурад (1199/1785–1800 гг.)

Сразу же после смерти Мухаммад Данийал Бийа в 1199/1785 г. его сын Шах Мурад (род. в 1153/1740–41 г. или 1154/1741–42 г.)<sup>112</sup> перенял правление<sup>113</sup>. В трансоксанских источниках он часто встречается под именем

<sup>107</sup> Кадй Вафа, *ТХА*, л. 277а–б.

<sup>108</sup> Мухаммад Йа'куб пишет, что в 1185/1771–72 г. воцарилось некоторое спокойствие в стране (*Risāla*, л. 6а), однако его даты малодостоверны.

<sup>109</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 55, перевод стр. 123; Му'йн, *ЗТ*, л. 150а–б; Хумулий, *ТХу*, л. 210а.

<sup>110</sup> Кадй Вафа, *ТХА*, лл. 267б–268б; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 25б; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 53, перевод стр. 117.

<sup>111</sup> Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 6а; Му'йн, *ЗТ*, л. 150а–б; Хумулий, *ТХу*, лл. 211а, 212а; Мйрй, *МТ*, л. 125а–б (не называет даты); Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 56, перевод стр. 126 (без указания года). Дата смерти 1148/1735 г., которую указывает 'Абд ал-Карйм, однозначно неправильная. Видимо, здесь – это описка (Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 59, перевод стр. 135); Schefer предлагает читать 1184/1770 г., однако, и этот год смерти 'Абд ал-Карйм вряд ли мог предположить, ведь он пишет, что власть перешла к Шах Мураду сразу же после смерти его отца, и вскоре после этого, в 1200 г. х. он завоевал город Мерв (там же).

<sup>112</sup> Кадй Вафа фиксирует рождение Шах Мурада под заголовком «Начало правления Мухаммад Данийал Бийа в Кармйне» (*ТХА*, л. 241б); то же самое событие Мйрй называет в качестве года рождения, хотя и не называет цифру года (*МТ*, л. 110а–б). Многие историографы, не называя дату рождения, указывают возраст Шах Мурада в год его смерти, на основании чего можно вычислить следующие годы рождения: умер в 1216 г. х. в возрасте 62 лет (Му'йн, *ЗТ*, лл. 151б–153а) = родился в 1154/1741–42 г.; умер в 1214 г. х. в возрасте 63 лет (Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 66, перевод стр. 151) = родился в 1151/1738–39 г. (Даты, названные 'Абд ал-Карймом, как правило, не верны).

<sup>113</sup> Мйрзй Садик Мунпий называет в одном месте 1199 г. х. в виде хронограммы, несколько позже он называет 1200 г. х. (*МТ*, лл. 232б, 234а); Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 57, перевод стр. 129 (без указания года); Мйрй, *МТ*, л. 125а–б; Му'йн, *ЗТ*, лл. 150б, 151б (он указывает, что Шах Мурад умер в 1216 г. х. и правил

Амйр-и ма'сум, а в персидских источниках под своим именем-приставкой Бйг (Бйгй) Джан<sup>114</sup>. При своем отце он вначале был заместителем в Кармйне<sup>115</sup>, а затем в Қаршй<sup>116</sup> и, наконец, согласно некоторым источникам, занимал должность *күшбиги*, то есть самый высокий гражданский государственный чин<sup>117</sup>. После смерти Мухаммад Данийал Бийа он перенял его чин в качестве *амйр* (*ал-умарй*) и изгнал с трона чингизида Абу-л-Газй Хана<sup>118</sup>. В отличие от своих предшественников он не стал назначать нового хана, но и не велел чеканить монет со своим именем<sup>119</sup>. Напротив, в месяце шаввал 1203/июнь

на протяжении 17 лет; годом его прихода к власти тем самым является 1199 г. х.); Мухаммад Йа'куб (*Risāla*, л. 6а) и Хумулий (*ТХу*, л. 225б) называют 1199 г. х. только как год смерти Мухаммад Данийал Бийа, не оставляя, однако, никакого сомнения в том, что власть к Шах Мураду перешла сразу же после этого; по личному рассказу барона фон Мейендорффа, Шах Мурад пришел к власти в 1786 г. (Senkowski, *Supplément*, стр. 130).

<sup>114</sup> «Бйгй Джан» («Beggee Jan») – так называют его в персидских рукописях, изученных Джоном Малколмом, которых, однако, до сих пор никто кроме него не видел (*History*, стр. 243; см. гл. V/36, прим. 144). В примечаниях к письмам, написанным его пером, в персидских каталогах его называют либо «Бйг Джан» (*Фихрист-и нуша-и хатйй-и Китдбхана-и марказй*, стр. 287; *Фихрист-и кутуб-и хатйй-и Китдбхана-и Астан-и Кудс-и Ридавй*, стр. 75), либо «Джан Бийй» (*Фихрист-и Китдбхана*, стр. 266).

<sup>115</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 96б–97а. Другие хронисты также упоминают о том, что Кармйна была передана ему в заместительство, но не дают никаких сведений о дате или возрасте Шах Мурада (Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 5а; Хумулий, *ТХу*, л. 202б).

<sup>116</sup> Мйрй, *МТ*, л. 260а–б; Хумулий, *ТХу*, л. 216б.

<sup>117</sup> Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 25б; Senkowski, *Supplément*, стр. 120 (по Негри), там же, стр. 129 (фон Мейендорфф); Кадй Вафа, *ТХА*, л. 267а (он обозначает Шах Мурада титулом *күшбиги*, не сообщая при этом, была ли с этим титулом связана политическая власть). Брегель считает маловероятным то, что Шах Мурад занимал этот пост (*The administration*, стр. 11). Относительно *күшбиги* см. гл. V/4д.

<sup>118</sup> Му'йн, *ЗТ*, л. 150а–б; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 6а; Хумулий, *ТХу*, л. 226а–б. Подтверждением того, что Абу-л-Газй далее занимал этот пост, является монета, датированная 1200 г. х. (см. следующее примечание). О распространненном мнении в научной и критической литературе о том, что Шах Мурад в начале или в течение периода своего правления принял титул *амйр ал-му'лленйн*, см. гл. IV/2в.

<sup>119</sup> Шах Мурад велел отчеканить золотые монеты в честь своего отца; на серебряных монетах его эпохи встречается только дата и название монеты (Коснев, «Muslim coin minting», стр. 435; Вельяминов-Зернов в своем длинном пассаже о мангитских монетах [«Монеты», стр. 414–424] также не пишет ни об одной монете периода правления Шах Мурада с его именем). Кроме того, сохранились монеты периода 1199–1202 гг. х., на которых отчеканено имя Абу-л-Газй Хана (Давидович, *История*, стр. 176–180; сравн. Григорьев [О некоторых событиях, стр. 44], который фиксирует две монеты 1199 г. х. и 1200 г. х.). Глава посольства Негри утверждает, что Шах Мурад к концу периода своего правления велел

1789 г. он попросил османского султана Селима III в качестве халифа и «султана востока и запада» назначить одного из его сыновей или крупных наместников правителем Турана, поскольку в Трансоксании якобы больше не было чингизидов, а казахские чингизиды не почитали ни потусторонний, ни этот мир; его желание, однако, никаких последствий не возымело<sup>120</sup>.

С приходом к власти Шах Мурада перестал поначалу действовать и чингизидско-генеалогический принцип легитимации господства, о чем пойдет речь в гл. V/4, и принцип легитимации посредством сохранения чингизидских норм. Он легитимировал себя, главным образом, за счет возрождения и тем самым – сохранения норм ислама. Здесь следует назвать лишь некоторые его действия, которыми он выражал свою заботу о порядке в царстве и благополучии своих подданных. По его инициативе были упразднены почти все неисламские налоги, а население города Бухары полностью освобождено от налогов. Были возрождены религиозные благотворительные фонды, а религиозное обучение переживало период высокого подъема. По его приказу были расширены многие каналы и тем самым улучшено водоснабжение, а те кварталы Самарканда, которые были заброшены и разрушены во время беспорядков в первой половине XVIII в., по его поручению были заново отстроены и населены<sup>121</sup>.

Внешняя политика Шах Мурада была направлена на экспансию, нацеленную, прежде всего, на шиитские территории. Не позже чем два года спустя после своего прихода к власти, он завоевал Мервский оазис, расположенный в низовье реки Мургаб, и переселил почти всех жителей в Бухару, заставив их принять суннитскую веру (см. гл. V/3в). Кроме этого, главной целью его захватнических походов был Хорасан; сообщается, что он каждый год доходил вплоть до окрестностей Мешхеда, и даже до более отдаленных городов и крепостей, и предавал их полному разорению<sup>122</sup>.

Его внешняя политика по отношению к афганцам из-за противоречивых сообщений в источниках не поддается четкому определению. В конце 1780-х гг. между Шах Мурадом и афганским правителем Тимур Шахом б. Ахмад Шах Дурранй (правил в 1772–1792 гг.) произошел конфликт вокруг Балхской провинции, которая со времени смерти Надир Шаха, в основном, находилась

отчеканить монеты с титулом *amīr*, но не приводит никаких доказательств (Senkowski, *Supplément*, стр. 120 и след.).

<sup>120</sup> *Nāme-i Hūmāyūn Defteri*, Nr. 9, 140 (Saray, *Rus iş galy devrinde*, стр. 25–26); см. также гл. IV/2в.

<sup>121</sup> Bregel, *The administration*, стр. 17–18, прим. 65; Хумулий, *ТХу*, лл. 2516–2536; см. гл. V/3б.

<sup>122</sup> Мйрзэ Садик Мушшй, *ТМ*, лл. 236а–243а; Мйрй, *МТ*, лл. 1306–1326, 134а–136а, 138а; Му'ин, *ЗТ*, лл. 1506–1516; Мухаммад Йа'куб, *Русāna*, л. 8а; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст, стр. 63, перевод стр. 144; Хрисант, *О странах*, стр. 8.

в подчинении у афганских правителей, но неоднократно оспаривалась узбекскими войсками. После весьма кровопролитного сражения оба правителя заключили мир. Маймана и Андхуй отошли, по всей видимости, к мангитским, а Балх и Бадахшан – к афганским владениям<sup>123</sup>.

Во внутривластном отношении Шах Мураду приходилось бороться с меньшим количеством восстаний, чем двум его предшественникам, однако многие наместники пытались стать независимыми.

Таким образом, некоторые города, в том числе Кармйна<sup>124</sup>, Уратипа<sup>125</sup> и Худжанд<sup>126</sup>, два яблока раздора между Бухарой и Кокандом, а также Ургут

<sup>123</sup> Мангитские историографы почти единодушно характеризуют афганского правителя Тимур Шаха как агрессора. Кроме того, они утверждают, что Тимур Шах предложил заключить мир, так как его войска, несмотря на их численный перевес, потерпели поражение в весьма суровой битве с узбекскими войсками близ Акчи (Му'ин, *ЗТ*, лл. 1506–1516; Мухаммад Йа'куб, *Русāna*, лл. 66–7а; Мйрй, *МТ*, лл. 1256–133а [однако он полагает, что Балх отошел к Шах Мураду]; Мйрзэ Садик Мушшй, *ТМ*, лл. 243а–249б [он прерывает свой рассказ еще до изложения битвы]; Хумулий, *ТХу*, лл. 2376–2456 [он пишет о том, что жители Балха обратились к Тимур Шаху за помощью]). О распределении территории в трансоксанских источниках ничего не сообщается. В «Истории афганцев» генерала J. P. Ferrier, служившего в англо-индийской армии в Афганистане, сообщается, что Шах Мурад в Балхе и Акче спровоцировал восстание против Тимур Шаха, а тот выступил с огромной армией, но из-за ссор между полководцами был вынужден отказаться от завоевания Трансоксании и вернуться в Кабул. Впоследствии Балх и Акча лишь номинально находились в его подчинении (Ferrier, *History*, стр. 99–101). В одной ранней афганской хронике Хусайн 'Али говорится о том, что Тимур Шах из-за завоевания Мерва Шах Мурадом пошел войной на узбеков и в сражении под Акчой были огромные потери с обеих сторон. Однако здесь Шах Мурад является тем, кто из-за численного перевеса афганского войска Тимур Шаха просит о мире; по этой причине он теряет Акчу и прилегающий регион, т. е. Балх (Хусайн 'Али, *Укхашение летописей*, стр. 51–53). В афганском историческом произведении *Сирādже ат-таварих*, появившемся лишь приблизительно в 1907–08 гг., Шах Мурад изображается в качестве агрессора, а победа – полностью на афганской стороне; Амӯ-Дарий определяется как линия границы между двумя царствами (Файд Мухаммад Катиб, *Сирādже ат-таварих*, стр. 41). J. L. Lee в своей книге о конфликте за господство над Балхом – за исключением путевых заметок индийца Икбалаллаха, который, однако, практически ничего не пишет об этом конфликте – приводит исключительно рукописи, излагающие события с афганской точки зрения (Файд Мухаммад Катиб, *Сирādже ат-таварих*; Elphinstone, *An account*; Howorth, *History of the Mongols*; и. а.); но он не учитывает хронку 'Али Хусайна (*The 'Ancient Supremacy'*, стр. 62–102). Сведения о том, что де-факто Маймана и Андхуй после заключения мира находились под бухарским верховным управлением, взяты из исследования Lee.

<sup>124</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1506–1516; Мухаммад Йа'куб, *Русāna*, л. 6а–б; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 58, перевод стр. 131.

(Урқуд)<sup>127</sup> и Хисар<sup>128</sup> на какое-то время приобрели независимость. В то время как Шах Мурад сумел вновь установить свой контроль над этими территориями, Шахр-и Сабзу удавалось практически постоянно сохранять свою независимость<sup>129</sup>, хотя Шах Мурад дважды в год совершал походы против этой провинции<sup>130</sup>.

Относительно даты смерти Шах Мурада в исторических источниках и путевых заметках содержатся различные сведения; они варьируют между 1214/1799 г. и 1216/1801–02 г.<sup>131</sup>, но поскольку его преемник Амйр Хайдар вззошел на трон в месяце раджаб 1215/нояб. – дек. 1800 г., спустя несколько дней после его смерти, то Шах Мурад мог умереть лишь в 1215 г. х.

### г) Амйр Хайдар (1215/1800–1242/1826 гг.)

Многие из братьев Шах Мурада метили в его преемники; однако Шах Мурад еще при жизни назначил преемником своего сына Амйр Хайдара (род. в 1194/1780 г.)<sup>132</sup>, родившегося от брака с дочерью Абү-л-Файд Хана, а он, в

<sup>125</sup> Мйрй, *MT*, лл. 2356–2366; Хумулий, *ТХу*, лл. 2486–2516. Об Уратйле см. *Материалы по истории Ура-Тюбе*.

<sup>126</sup> Мйрй, *MT*, лл. 2356–2366; Хумулий, *ТХу*, лл. 2486–2516.

<sup>127</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 4236–428а; Мйрй, *MT*, лл. 211а–238а. Город расположен к югу от Самарканда по пути в Шахр-и Сабз.

<sup>128</sup> Мйрзэ Садик Мушай, *ТМ*, лл. 2556–256а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 441а–443а; Мйрй, *MT*, лл. 2156–2166; Му'йн, *ЗТ*, лл. 1516–153а; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 8а–б.

<sup>129</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 409а–4236; Мйрй, *MT*, лл. 214а–б–251а–б; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 8а–б; Хумулий, *ТХу*, лл. 2336–234а.

<sup>130</sup> Мйрй, *MT*, лл. 214а–б, 251а–б; Хумулий, *ТХу*, лл. 2336–234а.

<sup>131</sup> Дата 1214 год х., указанный Bregel (*The Administration*, стр. 2, прим. 6) как год восхождения на престол Амйр Хайдара, у Мухаммад Шарйфа не встречается (см. ниже прим. 134), а 'Абд ал-Карйм, датировавший смерть Шах Мурада 14 раджаб 1214/12 дек. 1799 г. (Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст, стр. 66, перевод, стр. 151), в отношении дат весьма не надежен (см. гл. IV/4 и ниже прим. 134), это также касается Му'йна, *ЗТ*, л. 152а (он называет 1216/1801–02 г.) и Мйрй, *MT*, лл. 247а, 278а–б (1216/1801–02 г. в виде числительного и в виде хронограммы); в меньшей степени – Мухаммад Йа'куба, *Рисала*, лл. 96–10а (в раджаб 1215/нояб.–дек. 1800 г.) и Хумулий, *ТХу*, лл. 259а, 260а–б (он называет годом смерти 1215 г. х. в виде цифры и в виде хронограммы). Григорьев, сославшись, вероятно, на своего информанта Мйрзэ Шамса Бухарй, который при смерти Шах Мурада был еще ребенком, указывает 1801 г. х. как год смерти Шах Мурада и как дату восхождения Амйр Хайдара на трон (*О некоторых событиях*, стр. 41, прим. 1); согласно Senkowski, *Supplément*, стр. 130 (со ссылкой на фон Мейендорффа) Шах Мурад умер в 1801 г.

<sup>132</sup> Му'йн, *ЗТ*, л. 1686 (однако указанные им даты являются не самыми достоверными).

свою очередь, прогнал всех своих соперников<sup>133</sup>. Амйр Хайдар в месяце раджаб 1215/ноябрь–декабрь 1800 г.<sup>134</sup> привезли из Карши, где он долгое время был наместником<sup>135</sup>, и в том же месяце он был провозглашен ханом в отличие от двух своих предшественников – по монгольскому обычаю, на белой кошме. Кроме того, он велел короновать себя на бирюзовом троне (Кук-таш)<sup>136</sup>; однако официально он принял не титул хана, а наивысший исламский титул «повелитель верующих» (*амйр ал-му'минин*) (см. гл. IV/36). Пятничная молитва исполнялась от его имени<sup>137</sup>, а монеты носили либо его имя, либо имена его отца и прадеда<sup>138</sup>. Амйр Хайдар продолжил религиозную политику своего отца, посвятив себя даже еще более интенсивному

<sup>133</sup> Мйрй, *MT*, лл. 2456–246а, 276а–б; Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст, стр. 68, перевод стр. 154 и след.; «Некоторые сведения», стр. 313–317.

<sup>134</sup> Мухаммад Шарйф, который присутствовал при восхождении Амйр Хайдара на трон и с предельной точностью запечатлел ход этого события, сообщает о том, что Амйр Хайдар 12 раджаб 1215/29 нояб. 1800 г. отправился в путь из Насафа, вскоре прибыл в Арк [Бухары] (*ТТ*, л. 156; *ТТ*, ИВАНРУз, инв. № 2092, также л. 156) и был коронован 16 раджаб (*ТТ*, л. 347а; здесь год не указан); Му'йн, *ЗТ*, л. 153а (1216/1801–02г.); Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 106 (еще в месяце раджаб 1215/нояб.–дек. 1800 г.); Хумулий, *ТХу*, л. 267а; Григорьев/Мйрзэ Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, текст стр. 3–5, перевод стр. 1–3 (без даты); Senkowski, *Supplément*, стр. 121 (1800, дневник Негри), там же, стр. 130 (1801, фон Мейендорфф); 'Абд ал-Карйм переносит восхождение Амйр Хайдара на трон на восемь лет в 1223/1808–09 г. (Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 57; в переводе стр. 129 указание года опущено), после того как он сообщил о том, что Шах Мурад умер еще 14 раджаб 1214/12 дек. 1799 г. (там же, текст стр. 67, перевод стр. 152).

<sup>135</sup> Мйрй, *MT*, лл. 2186–2196, 226а–б. *Шаджа'ат-нама-и султаны-и алам* посвящена исключительно наместничеству Амйр Хайдара в Карши (см. гл. II/вводная часть).

<sup>136</sup> Вяткин, «Каршинский округ», стр. 9 (он пересказывает письмо Амйр Хайдара, в котором тот сообщает о своем прибытии в Самарканд для коронации); Хумулий пишет, что Амйр Хайдар вззошел на самаркандский трон в 1216/1801–02 г. и велел выправить эту дату в виде хронограммы на своей печати (*ТХу*, лл. 272а–273б), см. гл. IV/2 г.

<sup>137</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 3636, 381а; Григорьев/Мйрзэ Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, текст стр. 5, перевод стр. 3.

<sup>138</sup> Григорьев/Мйрзэ Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, стр. 62 и след. прим. 16; известны монеты с его именем, восходящие ко многим годам: 1215, 1216, 1225, 1226, 1227, 1228, 1230, 1234 и 1237 (= 1801, 1802, 1810, 1811, 1812, 1813, 1815, 1818 и 1821). Первая монета с его именем восходит к 1215/1800 г. (Бурляева, «Монеты», стр. 123). Монеты, которые он велел отчеканить в память о своем отце и деде, имеют следующие надписи: «Рахмат бад бар Ма'сум Газй» (с 1236/1820 г.), «Амйр Данийал Ма'сум Газй» (с 1231, 1233 и 1234 = 1816, 1817–8 и 1818–9 гг.; Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 414–426; Senkowski, «Description», стр. 311, Pl. V).

религиозному обучению. Его способность осуществлять свою волю военным путем в целом была, видимо, слабее, чем у Шāх Мурада, поскольку ему пришлось во многих частях своей страны долгие годы бороться с повстанцами и подвергаться угрозе как со стороны Хивы, так и со стороны Коканда<sup>139</sup>. Наиболее ожесточенное сопротивление ему оказали Хитай-Кипчак, два узбекских племени, живших в тесном контакте друг с другом и населявших, главным образом, столь плодородную Зарафшанскую долину в Мийанкале. При сменявших друг друга предводителях они в период с 1821 до 1825 гг., по всей видимости, стремились, в первую очередь, к сокращению их податей и подневольного труда<sup>140</sup>. Но и жители других провинций, в том числе, например, Самарканда<sup>141</sup> и Ургута (Ургут)<sup>142</sup>, восставали по разным причинам; Амīр Хайдар сумел, однако, взять эти провинции вновь под свой контроль.

Между тем «вечно мятежный» Шахр-и Сабз подчинился также и Амīр Хайдару лишь на короткое время<sup>143</sup>; в своем послании Амīр Хайдар неоднократно называет племя канйгасов из Шахр-и Сабза злейшими врагами бухарских правителей<sup>144</sup>. Трудности ему доставлял также Мервский оазис, с одной стороны, потому что жители страдали из-за жизненноопасной нехватки воды вследствие того, что Шāх Мурад разрушил плотину<sup>145</sup>, а с другой

<sup>139</sup> Абд ал-Карим считает, что Амīр Хайдар отдал бразды правления (*зимам-и умур-и халл у 'ақд-и мулк*) полностью своему везиру, *куибиги*, но ни один другой мангитский хронист не подтверждает это (Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169).

<sup>140</sup> Иванов, *Восстание*, особ. стр. 36–43, 53–81, 84–86; Григорьев/Мирза Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, стр. 73, прим. 33; Семенов, «Очерк», стр. 14 и след. П. П. Иванов тщательно изучил это восстание в своем объемном исследовании (*Восстание*) в 1937 г. на базе разных, в основном, историографических источников и лишь в некоторых случаях придерживается типично советских образцов объяснения.

<sup>141</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1536–1546; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, лл. 106–11а; Мирй, *МТ*, лл. 2836–284а; Хумулий, *ТХу*, лл. 2686–2726; Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 69 и след., перевод стр. 157; Григорьев/Мирза Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, текст стр. 6, 11–14, перевод стр. 4, 8, 10–17; Вяткин, «Каршинский округ», стр. 10.

<sup>142</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1676–1686.

<sup>143</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1546–156а; Мирза Садиқ Мушй, *ТМ*, лл. 252а–253а; Хумулий, *ТХу*, лл. 2796–280а; Мирй, *МТ*, лл. 2786–279а, 285а, 292а–293а.

<sup>144</sup> Вяткин, *Каршинский округ*, стр. 12.

<sup>145</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 156а–б; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 12а–б; Мирй, *МТ*, лл. 2876–288а; Спасский, «Новейшее описание», стр. 240; Григорьев/Мирза Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, текст стр. 7 и след., перевод стр. 5 и след. (он ничего не сообщает о нехватке воды). Вместе с тем пригл. в 1800 г. состоящие города и его окрестностей, по-видимому, не было таким уж плохим, ведь путешественник

стороны, потому что хивинский правитель Мухаммад Рахīm Хан (правил в 1806–1825 гг.), начиная с 1819 г. неоднократно совершал набеги на эту территорию и, в конце концов, завоевал ее в 1822 г.<sup>146</sup>

Между тем Амīр Хайдар смог добиться большого успеха в Балхе, который он завоевал в 1817 г., после чего Амīру подчинились другие области, расположенные вдоль Окса, как, например, Маймана, Бадахшан (Бадахшан) и Кундуз<sup>147</sup>; провинция Балх даже вплоть до 1850 г. оставалась в руках бухарских правителей<sup>148</sup>. Балх имел для Амīр Хайдара важное значение, видимо, из-за знаменитого мавзолея, так как он посещал этот самый, расположенный недалеко от города мавзолей *мазар-и шариф* («святая гробница, место паломничества»), в котором, по преданиям, захоронен четвертый «праведный» халиф 'Али<sup>149</sup>. Он поддерживал дружеские отношения с Шуджа' ал-Мулком (правил в 1803–1809 гг.), преемником и сыном афганского правителя Тимур Шаха б. Ахмад Шах Дурранй<sup>150</sup>. Напротив, с двумя правившими друг за другом кокандскими правителями он на протяжении долгих лет сражался за процветающую в то время провинцию Уратила (Уратепе)<sup>151</sup>. Прямую угрозу стране представляли нападения хивинских войск. Поначалу, правда, Амīру Хайдару удалось одержать крупную победу в 1220/1805–06 г., однако в конце 10-х и начале 20-х гг. хивинцы разорили окрестности Бухары и Чахарджуй (Чарджуй, на левом берегу Окса по пути в Мерв), и опустошили их пашни и пастбища<sup>152</sup>. Очевидно, в связи с

Амиров сообщает об оживленной торговле с близлежащими странами и большей дружбе («Странствовашье», стр. 28–30).

<sup>146</sup> *Материалы по истории туркмен*, стр. 414–418, 423–425; Бартольд, «Мерв», стр. 69, прим. 64.

<sup>147</sup> Lee, *The 'Ancient Supremacy'*, стр. 119–122; Noelle, *State*, стр. 74–86. В бухарских источниках (Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 13а; Мирй, *МТ*, лл. 293а–294а) описание события является очень похожим, но только Мухаммад Йа'куб называет 1227/1812 г. как – очевидно ошибочную – дату завоевания.

<sup>148</sup> Lee, *The 'Ancient Supremacy'*, стр. 122, 163 и след., 204, 211, 223 и след. О состоянии Балха и прилегающих к нему районов в то время см. также Григорьева, который собрал большое количество сведений (Григорьев/Мирза Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, стр. 73 и след. прим. 35, стр. 85, прим. 64).

<sup>149</sup> Низамаддин, *Тухфат ал-мурид*, стр. 3. Я искренне благодарю Arthur F. Buehler за предоставленную мне копию литографии о балхской гробнице 'Али, см. McChesney, *Waqf*.

<sup>150</sup> Ходжаева, «О взаимоотношениях Бухарского ханства», стр. 54–56.

<sup>151</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 156а–б; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, лл. 12а–13а; Мирй, *МТ*, лл. 2906–291а; Хумулий, *ТХу*, лл. 314а–3216.

<sup>152</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1616–163а, 164а–165а, 1666–167а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, лл. 13а–14а, 176, 18а; Мирй, *МТ*, л. 294а–б. Эти военные походы описываются также

этим бедственным положением Амир Хайдар в 1235/1819 г. обратился даже к османскому султану Махмуду II, попросив его не только о помощи, но и предложив ему даже самому покориться, что было, однако, султаном отклонено<sup>153</sup>.

К концу правления Амир Хайдара, правда, удалось сдерживать своих внешних врагов и подчинить себе большинство бунтовщиков. Он умер в 1242/1826 г.<sup>154</sup>; все его потомки правили до конца периода правления мангитской династии в 1920 г. с исламским титулом правителя «амир» и в отличие от Амир Хайдара также и с монгольским титулом правителя «хан» (см. гл. VI/1а). Х. Ховорт (H. Howorth) и Дж. Л. Ли (J. L. Lee) говорят о мангитских правителях, правивших после Амир Хайдара, как о хайдаридях<sup>155</sup>. Однако это обозначение династии представляется мне неудачным по ряду причин. Бухарские историографы считают основателем династии Мухаммад Рахим Хана; поскольку, однако, у него не было наследника мужского пола, он создал лишь клановую, но не семейную династию. Родоначальником династии следует считать Мухаммад Данийал Бийа, так как власть после его смерти до конца правления мангитской династии оставалась в руках его прямых потомков; дань этому отдается на монетах, на которых он называется вместе с ма'сум Газий (т. е. Шах Мурадом)<sup>156</sup>. Но самым почитаемым мангитским правителем в «коллективной памяти» бухарцев является однозначно третий правитель – Шах Мурад.

Амир Хайдар оставил после себя государство, охватывавшее значительные части Трансоксании и кроме этого – провинцию Балх. Э. Бернс и П. Демезон, которые всего лишь несколько лет спустя после его смерти совершили путешествие в Бухару, разделили мангитское царство на восемь или девять провинций: Каракуль, Бухара, Кермине, Мийанкал, Самарканд,

и в крутом хивинском историческом произведении, с той лишь, главное, разницей, что Амир Хайдар изображен в виде агрессора (Мунис/Агахи, *Firdaws*, стр. 858–861, 1079–1102, 1064–1069; Munis/Agahi, *Firdaws*, стр. 390–392, 494–504, 488–490; некоторые из этих пассажей переведены на русский язык, *Материалы по истории туркмен*, стр. 418–423, 425 и след.).

<sup>153</sup> Saray, *Rus iz galy devrinde*, стр. 34. Высокая Порга пришла к выводу, что принятие предложения принесет больше вреда, нежели пользы, так как, хотя Бухара не являлась непосредственным соседом Османского царства, она могла навредить ему, вероятно, из-за того, что у нее было много врагов (*там же*, стр. 35–37).

<sup>154</sup> Му'ин, *ЭТ*, л. 168б (рабий I 1242/окт.–нояб. 1826 г., в возрасте 48 лет); Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 19а (рабий I 1242/окт.–нояб. 1826 г.); Григорьев/Мирза Шамс Бухарй, *О некоторых событиях*, текст стр. 15, перевод стр. 18.

<sup>155</sup> Howorth, *History*, Division II, стр. 780; Lee, *The 'Ancient Supremacy'*, Appendix IV, ii.

<sup>156</sup> «Амир Данийал Ма'сум Газий» (датированы следующими годами: 1231, 1233 и 1234 = 1816, 1817–8 и 1818–9; Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 422–423; Senkowski, «Description», стр. 311, Pl. V).

Джизак (к северо-востоку от Самарканда), Карши и Лубаб, побережье Окса<sup>157</sup>; в качестве девятой провинции сюда причисляется Балх<sup>158</sup>.

Такое разделение территории государства у мангитских хронистов не встречается. Хотя они иногда очерчивают государственную территорию, как это видно из описания Мухаммад Рахим Хана, называя несколько главных городов, считающихся ими, очевидно, основными опорными пунктами власти и одновременно являвшимися, как правило, административными центрами провинции (*vilāyat*), эти перечни у разных авторов существенно отличаются. И напротив, существует единое мнение в обозначениях территории бухарского царства. В центре всех мангитских хронистов находится Трансоксания и поэтому территория царства обозначается как «Ма'вар' ан-нахр»; только провинции Мерв и Балх они называют отдельно<sup>159</sup>. Тем самым они придерживаются традиции многих шайбанидских<sup>160</sup> и аштарханидских<sup>161</sup> хронистов. Их концепция территории правления была построена, возможно, по примеру домонгольских территорий в Средней Азии: в любом случае, чингизидский «улу́сизм», то есть обычай называть царство именем у́луса (улуса) одного из сыновей Чингиз Хана в период правления мангитов больше не встречается<sup>162</sup>. Кроме того, мангитские историографы, имеющие литературную ориентацию,

<sup>157</sup> Burnes, *Travels*, том II, стр. 155 (на стр. 369 и след. он называет отдельные районы, на которые эта провинция была разделена); Демезон (Desmaisons), *Заметки*, стр. 39 (он также называет некоторые районы). В анонимной статье «Некоторые сведения» (стр. 40) речь идет о семи провинциях, но они не перечисляются.

<sup>158</sup> Демезон (Desmaisons), *Заметки*, стр. 39.

<sup>159</sup> Обозначения варьируют между *Ма'вар' ан-нахр*, *вилāyat-и-маллакат-и Ма'вар' ан-нахр* и *вилāyat-и-навбах-и Ма'вар' ан-нахр* (Кадй Вафā, *ТХā*, лл. 3б, 27а, 57а, в разных местах; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 90б, 92б, в разных местах; Хумуляй, *ТХу*, лл. 184б, 201а, 226б, 272б–273б, в разных местах; Му'ин, *ЭТ*, лл. 139б–140а, 141а–143а, 144б–145б, в разных местах; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, лл. 1а–б, 3б, 6а, 9а–б, 28а, в разных местах; Мирй, *МТ*, лл. 44а, 73б, 82а–б, 107а–б, в разных местах). 'Абд ал-Карйм – единственный, кто употребляет название «Туркестан», принятое среди прочего в персидских исторических произведениях о Нāдир Шахе (Schefelg'Abdalkārim, *Histoire*, текст стр. 46, 49, 52, перевод стр. 101, 106, 114, в разных местах).

<sup>160</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 61, 74, в разных местах.

<sup>161</sup> Мухаммед Юсуф Муши, *Муким-ханская история*, указатель, см. слово «Мавараннахр»; Абдуррахман-и Тāли', *История*, стр. 37.

<sup>162</sup> Fragner, «The concept of regionalism», особ. стр. 344–351. Вне всякого сомнения то, что «улу́сизм», термин, созданный Бертом Фрагнером, в XVIII в. уже не был актуальным. Но, по всей видимости, в течение предыдущих столетий, по меньшей мере, в историографии параллельно с «улу́сизмом» продолжали существовать и домонгольские территориальные концепции.

часто употребляют термин «Туран», когда они хотят отделить регион от Ирана<sup>163</sup>. Тем самым они обращаются к антонимической паре, уходящей своими корнями в глубокое историческое прошлое и являющейся одним из лейтмотивов иранского национального эпоса *Шах-наме* («Царская книга») Фирдауси (ум., приблизительно в 1020 г.), в котором туранцы, т. е. тюрки, являются для иранцев заклятыми врагами<sup>164</sup>.

Этнополитическое собирательное обозначение «узбеки» мангитские историографы также употребляют, главным образом, в тех случаях, когда они хотят отделить узбеков от других народов, например, от таджиков<sup>165</sup>, или же значительно чаще – от кизилбашей<sup>166</sup> и афганцев<sup>167</sup>.

### д) Главные чины

В мангитских историографиях упоминаются, как правило, только самые высокие чины, причем в большинстве случаев без уточнения задач, входивших в их компетенцию. Отрядным исключением являются описания придворных хронистов Қадй Вафй и Мухаммад Шарйф, которые подробно

<sup>163</sup> Обозначения варьируют между *Туран*, *вилаят-и Туран*, *мамлякат-и Туран* (Қадй Вафй, *ТХ*, лл. 49а, 77а, в разных местах; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 85а, 222а, 239а, 252б, 285а, 312а, в разных местах [он часто говорит даже о «мамляк-и Туран», хотя в контексте нет речи об Иране]; Мйрй, *МТ*, лл. 58а–б, 103а–б, 126а–б, 132б–133а, 135б, 137б, в разных местах; Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4).

<sup>164</sup> Browne, *A literary history*, vol. I, стр. 116; Bürgel, «Die persische Epik», стр. 303; Napaway, «Epic Poetry», стр. 97 и след.; Фирдауси, *Шах-наме*, см. слова «Туран» и «Туран-замйн». Понятие Туран встречается и в одном османском документе 1830-х гг., посвященном Кокандскому ханству. Там Туран обозначает «Татарстан, Туркистан, Узбекистан и Монголистан» (Vasqué-Grammont, «Tûral», стр. 194, 198–200), тем самым – намного более обширную территорию, чем та, что была в представлении мангитских хронистов. В период правления Тимура и его прямых преемников, а также, возможно, и при Надир Шахе выражение «Иран-у Туран», видимо, означало политическое объединение улусов Чагатай и Хулагу (Fragner, «The concept of regionalism», стр. 349, 351).

<sup>165</sup> Қадй Вафй, *ТХ*, лл. 210б–211а; Иванов, *Восстание*, стр. 23. В сочетании «Таджик-у узбак» все население Трансоксании противопоставляется другим народам.

<sup>166</sup> Қадй Вафй, *ТХ*, лл. 65а–67б, 77а–78а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 233б, 268а–273б; Му'йн, *ЗТ*, лл. 145б–146б; Мухаммад Йа'қуб, *Рисала*, лл. 2б–3а, 7а–б; Мйрй, *МТ*, лл. 86б–87а, 132б; Abdalkarim/Schefer, *Histoire*, текст стр. 11–12, перевод стр. 22 и след.

<sup>167</sup> Қадй Вафй, *ТХ*, лл. 82б–83б; Мйрй Садик Мунши, *ТМ*, л. 248б; Abdalkarim/Schefer, *Histoire*, текст стр. 11 и след., 18, перевод стр. 22 и след., 39; Хумули, *ТХ*, лл. 237б–241а.

описывают распределение чинов в связи с восхождением на трон своих правителей Мухаммад Рахйм Хана и, соответственно, Амйр Хайдара. Более подробные сведения относительно чинов и их функций мы узнаем также и из некоторых путевых заметок. Кроме того, информацию о структуре государства дают появившееся, вероятно, в период правления Шах Мурада приложение (*Taziyil*) к административному своду *Маджма' ал-арқам* от 1798 г.<sup>168</sup> и составленное Семеновым обобщение этих источников, которое он обогатил собственными наблюдениями, сделанными в 1904 и 1917 гг. Эти и другие источники использовались также Ю. Брегелем в его исследовании *The administration of Bukhara under the Manghuts* одновременно с созданием окончательной версии моей докторской диссертации. Как он любезно отмечает в первом примечании, мы пришли к довольно схожим результатам: описание функций *амалика* и *кушбигй* в *Taziyil* являются крайне странными; значительно достовернее являются описания различных чинов и званий, сделанные Қадй Вафй и Мухаммад Шарйфом. Наши изложения в основном дополняют друг друга, причем Ю. Брегель более подробно останавливается на чинах ниже *амалика* и *кушбигй* и приводит имена обладателей соответствующих чинов.

Чины, которые обычно обозначались как «военные», «гражданские» и «религиозные», ни в придворных хрониках, ни в приложении к административному своду *Маджма' ал-арқам* не обозначены как таковые. Историографы Мухаммад Рахйм Хана и Амйр Хайдара проводят границу скорее между теми чинами, которые были распределены между «32 узбекскими племенами»<sup>169</sup>, и теми, что были даны саййидам (потомкам семьи Пророка) и «благородным» (сд. ч. *наджйб*; имеются в виду *з'аджи*)<sup>170</sup> или же саййидам и религиозным ученым<sup>171</sup>. Напротив, в приложении к *Маджма' ал-арқам* чины группируются иначе; здесь имеются, с одной стороны, категория чинов, которые занимали религиозные ученые (и саййиды)<sup>172</sup>, и «были учреждены правителями Трансоксании в соответствии с *шарй'а*», и, с другой стороны, собственно

<sup>168</sup> Ю. Брегелю удалось установить, что 1215/1800–01 г., который до сих пор считался датой составления *Taziyil*, следует рассматривать как время составления копии (*The administration*, стр. 1, 16). О возможной дате появления см. следующие пояснения; относительно вопроса об авторстве см. введение, прим. 122.

<sup>169</sup> Қадй Вафй, *ТХ*, лл. 191б–193а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 387а–401а.

<sup>170</sup> Қадй Вафй, *ТХ*, л. 193а.

<sup>171</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 381б.

<sup>172</sup> Эта приставка встречается только в копии приложения к *Маджма' ал-арқам*, которой располагал Семенов («Бухарский трактат», стр. 139).

правительственные посты (*мансаб-и хукм*)<sup>173</sup>. Кроме этого, в приложениях называются другие классы чиновников: бюрократы («люди пера», *ахл-и қалам*)<sup>174</sup> и наивысший – *амир* («опора всех амиров», *'умда-и умар*), которые имеют прочное место в присутствии «повелителя ислама» (*надишах-и ислам*)<sup>175</sup>, те, что также расположены близко к главе государства<sup>176</sup>, и, наконец, ряд категорий чиновников, которые могут прийти во дворец правителя только пешком, но не верхом, и обязаны стоять в присутствии правителя<sup>177</sup>. Категории распределения сидячих мест также играют определенную, хотя и менее существенную роль в придворных хрониках. Примечательно, что представители духовенства перечисляются в отдельном списке и называются первыми, что, по всей видимости, соответствует более высокой оценке этой социальной группы при Шах Мураде, которая была сохранена Амир Хайдаром, потому что он, как это уже отмечалось в другом месте, во время своего восхождения на трон вначале чувствовал *'улам*.

### Светские чины

В качестве главных обладателей светских чинов придворные хронисты при описании распределения чинов – в неодинаковом порядке – называют *аталика* или *амир ал-умар*' (досл. «повелителя над повелителями»), наместников различных провинций (ед. ч. *хаким/вал*), *кушбег* (см. ниже) и *дыванбег* (досл. «начальник канцелярии»).

*Аталика* (тюркоязычн. досл. «отцовство») в Золотой Орде и при ее прямых преемниках занимал место воспитателя принца и отвечал также за домашнее хозяйство своего подопечного; кроме того, *аталика* мог служить также хану в

<sup>173</sup> Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87а, перевод стр. 92; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 139.

<sup>174</sup> Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст лл. 88б–89б, перевод стр. 93–95; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 141–144.

<sup>175</sup> Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст лл. 89б–92а, перевод стр. 95–97; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 144–148.

<sup>176</sup> Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст лл. 92б–93б, перевод стр. 97 и след.; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 148 и след.

<sup>177</sup> Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст лл. 94а–96а, перевод стр. 98–100; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 150 (копия, которой располагал Семенов, является незаконченной, поэтому эти чины не перечислены полностью). Близость к правителю или порядок, кто где сидит или стоит, в придворной хронике Амир Хайдара также играет некоторую роль, однако не является основным критерием в характеристике чина.

качестве советника и доверенного лица<sup>178</sup>. В узбекских ханствах Средней Азии сфера задач *аталика* претерпела постепенное преобразование, однако отдельные стадии этого процесса до сих пор не изучены. В любом случае, *аталика* выполнял функцию главного советника и уполномоченного лица в военных и административных вопросах как при шайбанидах, так и при аштарханидах<sup>179</sup>.

При аштарханидах Мухаммад Хаким Бий, отец Мухаммад Рахим Хана, занимал пост *аталика* или *амир ал-умар*, причем, как замечает Ю. Брегель, слово *аталика* обозначало, видимо, чин (*мансаб*) или обладателя чина, а *амир ал-умар*' было почетным званием<sup>180</sup>. Он носил, кроме этого, такие почетные звания как «опора царства» (*'умдат ал-мулк*)<sup>181</sup>, «опора нотаблей» (*'умдат ал-а'йан*)<sup>182</sup>, «опора повелителей» (*'умдат ал-умар*), а также «великий повелитель» (*амир-и кабир*); оба последних звания являются производными от *амир ал-умар*'<sup>183</sup>. Эмирами (*амир*, мн. ч. *умар*) в Средней Азии назывались предводители племен<sup>184</sup>, задачей которых было в случае войны выделить определенный контингент воинов из своего собственного племени<sup>185</sup>.

Относительно задач Мухаммад Хаким Бийа в качестве *аталика* говорится, что он обладал правом распоряжаться на всей территории царства (*сахиб-и кхтийар-и тамам-и мамлакат*)<sup>186</sup>, он стал повелителем всех «тюрков и монголов» (*турк-у мурул*)<sup>187</sup>, он возглавлял войско<sup>188</sup> и, согласно Мухаммад

<sup>178</sup> Bregel, «Atalik», стр. 96–98; Senkowski, *Supplément*, стр. 98.

<sup>179</sup> Bregel, *The administration*, стр. 13; McChesney, *The amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth century*, стр. 61–63.

<sup>180</sup> Bregel, *The administration*, стр. 14; Кадй Ваф, *ТХ*, л. 51б; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 133б, 277б. В одном аштарханидском источнике также сообщается, что Мухаммад Хаким Бий получил чин *аталика*, но не ясно, приравнивается ли этот чин к посту *амир ал-умар*', поскольку их задачи не описываются более подробно, а понятие *амир ал-умар*' – насколько об этом можно судить по переводу – совершенно не встречается (Абдурахман-и Тали, *История*, стр. 67).

<sup>181</sup> Кадй Ваф, *ТХ*, лл. 245а–246б; Мйрза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 90а, перевод стр. 95.

<sup>182</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 274а, 310а, 313б.

<sup>183</sup> Кадй Ваф, *ТХ*, л. 50б; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 133б–134а, 156а; Мйр, *МТ*, л. 87а–б; Му'ин, *ЗТ*, лл. 145б–146б; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 2б; Хумули, *ТХ*, л. 186б.

<sup>184</sup> Bregel, «Atalik», стр. 96.

<sup>185</sup> Вяткин демонстрирует это на примере племен, живущих в провинции Карши («Каршинский округ», стр. 16 и след.).

<sup>186</sup> Кадй Ваф, *ТХ*, л. 51б.

<sup>187</sup> Мйр, *МТ*, л. 87а–б.

<sup>188</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 184а; см. гл. III/2 и след.

Шарйфу, отвечал также за сбор налогов<sup>189</sup>. Мухаммад Хаким Бий Аталик тем самым выполнял как все наивысшие военные, так и главные гражданские задачи<sup>190</sup>. Так же описываются полномочия власти Мухаммад Рахим Хана и Мухаммад Данийал Бийа, которые занимали пост *аталика* после Мухаммад Хаким Бийа<sup>191</sup>. Историкограф Мухаммад Рахим Хана, кроме того, еще поясняет, что с этим чином, согласно старому обычаю (*адб*), была связана обязанность раз в неделю в зале приемов докладывать *хакану* о новостях в стране, о войске и о подданных<sup>192</sup>. Далее он сообщает, что Мухаммад Рахим Хан, став ханом, назначил на пост *аталика* (*амал-и аталики*) одного из своих близких соратников, Хаджам Йар Бийа, дав ему тем самым место (*юрн*) *амир ал-умара*; начиная с этого времени к нему обращались по имени *умдат ал-умара Хаджам Йар Бий Аталик*. Кроме того, Мухаммад Рахим Хан своим указом (*нарлик*) постановил, что все эмиры и узбекские войска должны подавать свои челобитные *аталику* и ждать его ответа<sup>193</sup>.

Какие функции отводились *аталику* при Шах Мураде, в хрониках не сообщается, так как ни один из авторов не описывает распределение чинов при этом правителе и ни один *аталик* не встречается в описаниях его периода правления. Но мы уже видели, что Шах Мурад осуществлял свое правление в качестве *амир ал-умара* и что некоторые историкографы иногда называли его соответствующими титулами *умдат ал-мулк* и *амир-и кабир*. А так как Шах Мурад, отстранив последнего марионеточного хана, не назначил нового, то *амир ал-умара* в лице Шах Мурада стал наивысшим чином в государстве. Почему Шах Мурад не называл себя *аталиком* – понятно, ведь он больше не подчинялся какому-либо хану, которому он должен был бы давать советы. Однако Шах Мурад, видимо, не упразднил чин *аталика*, а только отделил его от поста *амир ал-умара*, возложив на него новые, чисто гражданские задачи. Такое предположение можно делать, исходя, по крайней мере, из описания сферы

<sup>189</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 156а. Му'ин совершенно не описывает задачи *аталика*, упоминая лишь то, что Мухаммад Хаким Бий, когда он получил этот чин от Абу-л-Файда Хана, одновременно получил также наместничество в Қарий (*ЗТ*, лл. 1456–1466).

<sup>190</sup> Столь огромной властью пользовался какое-то время еще *амир ал-умара* при аббасидских халифах; см. Zettersteen, «Amir al-Umara», стр. 446. *Амир ал-умара* наряду с военными задачами мог, в свое время, выполнять также и вполне высокие гражданские задачи (Bosworth, «Amir-al-Omara», стр. 969 и след.).

<sup>191</sup> См. гл. I/4а, б, д; III/2 и след. Хумули говорит о том, что Мухаммад Рахим Хан получил от Надир Шаха чин *аталика* и вазир (*ТХу*, л. 1866). Ефремов, бывший в плену у Мухаммад Данийал Бийа, повествует о том, что вся власть Бухары находилась в руках *аталика* (*Десятилетнее странствование*, стр. 32).

<sup>192</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 516.

<sup>193</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 1916. Брегель (*The administration*, стр. 13 и след.) полностью перевел и транслитерировал это место (он ошибочно дает ссылку на л. 1926).

деятельности *аталика*, содержащегося в приложении к *Маджма' ал-аркам*, где *аталик* называется «великим *аталиком*» (*аталик-и калан*) и *'умдат ал-мулк*<sup>194</sup>. В нем говорится, что ему поручено вести высший надзор над рекой Бухары [т. е. над Зарафшаном] и, кроме того, обеспечивать распределение воды для всех соответствующих территорий от Самарканда до Қаракул, равноправно и в равном объеме (*ба-итриқа-и тасвийа ва та'дйл*). Эта деятельность даже специфицируется в том плане, как вода должна распределяться при полном и низком уровне воды. Наряду с этим, на *аталика* возлагаются функции главного надзирателя за водой (*мир-аб*) главного канала Бухары (Руд-и Шахр), а также функции *дарўза*<sup>195</sup> (начальника полиции, комсндант района), т. е. он должен был каждый вечер контролировать предместье (*рабад*) Бухары. Это включало в себя, как это четко обозначено в приложении к *Маджма' ал-аркам*, функцию *шахна* (начальник полиции) и *уйдачи*<sup>196</sup>, что, возможно, означает: *аталик* в деревнях должен был обеспечить соблюдение основных элементов учения об исламских обязанностях<sup>197</sup>.

В этом описании функций *аталика* отсутствуют какие-либо военные и гражданские функции, которые раньше были у *аталика*. То есть, может быть, что Шах Мурад дал полностью новое определение чину *аталика*, отделив его от чина *амир ал-умара*. Это представляется убедительным, потому что Шах Мурад в отличие от своих предшественников на самом деле очень интенсивно занимался как вопросами орошения Зарафшанской долины, так и распространением и соблюдением *шарй'а* (см. гл. VI/46); сосредоточение этих двух довольно сложных задач, традиционно пользующееся большим авторитетом, вполне соответствовало таким образом политической линии этого правителя. Однако Ю. Брегель обращает внимание на то, что в данном случае можно было бы ожидать от автора свода *Тазийл* обозначения такого нового определения сферы задач *аталика* как новшество Шах Мурада<sup>198</sup>.

<sup>194</sup> Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 90а, перевод стр. 95.

<sup>195</sup> *Дарўза* в зависимости от региона и времени имеет различные значения (Lambton, «Darughā», стр. 162–163), см. также Doerfer, *Türkische u Mongolische Elemente*, I, стр. 319–323.

<sup>196</sup> Согласно Pavet de Courteille (Dictionnaire, стр. 87) *уйдачи* является «homme de loi qui parcourt les villages pour y enseigner le pratique du jeûne et de la prière». Lambton пишет, что в задачи *дарўза* отчасти входило также принятие мер, направленных против проституции, азартных игр и других действий, противоречащих шарияту («Darughā», стр. 162–163).

<sup>197</sup> Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст лл. 90а–91б, перевод стр. 95 и след.; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 145–147.

<sup>198</sup> Bregel, *The administration*, стр. 16–18.

О чине *ātālīqā* при Амīр Хайдаре нам известны лишь немногие сведения из под пера его придворного хрониста Мухаммад Шарифа. Он сообщает, что Амīр Хайдар после своего восхождения на трон вручил Мīр Саййид Биво документ (*маншūr*) о его назначении на пост *'умдат ал-умарā*, т. е. «пост *ātālīqā* резиденции Бухарского правителя»<sup>199</sup>. Таким образом он сделал его «опорой (*хуккām*) всех тūrāнских наместников» и предметом зависти всех наместников<sup>200</sup>. Эта мнимая передача полномочий, как убедительно излагает Ю. Брегель, на самом деле была лишь вручением почетного звания, так как Саййид Бий, тесть Амīр Хайдара, остался губернатором Хисара (прибл. 375 км к востоку от Бухары). Это может означать, что обозначение «*ātālīq*» со времен Амīр Хайдара использовалось лишь как почетное звание<sup>201</sup>.

Наивысший гражданский чин в период правления мангытов занимал *кўшбїгї*. Но и его функции, как и функции *ātālīqā*, в источниках описаны не ясно. В приложении к мангытскому административному своду *Маджма' ал-аркām* говорится, что *кўшбїгї* подчиняются все охотники и все, что связано с охотой как, например, охотничьи птицы, охотничьи собаки, и т. п.<sup>202</sup> С этимологической точки зрения *кўшбїгї* – это «повелитель птиц», и в этом расширенном значении «повелителя королевской охоты» он встречается и в аштарханидском документе начала XVIII в.<sup>203</sup> Семенов, описывающий должность *кўшбїгї* в Бухарском эмирате как «первого министра» и губернатора Бухарской провинции царства, объясняет это определение поста тем, что власть *кўшбїгї* стала усиливаться лишь в течение XVIII в., укрепившись еще больше в XIX в.<sup>204</sup> Однако против этого предположения однозначно говорит описание поста *кўшбїгї*, сделанное придворным

<sup>199</sup> *Мансаб-и атālīқ-и дār ас-салтанат-и Бухарā* (такой тип смешения персидских и арабских сочетаний можно обнаружить в устойчивых словосочетаниях как, например, «*дār ас-салтанат*» во многих трансоксанных хрониках).

<sup>200</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 398а–б.

<sup>201</sup> Bregel, *The administration*, стр. 15. В своей статье в «ЕИ» Bregel отмечает, что «*ātālīq*», начиная не позже первой половины XIX в., присваивался также, как чисто почетный титул («*Atalik*», стр. 97).

<sup>202</sup> Мīрза Бадя'-Дивāн/Вильданова, «Тазийл», текст л. 92б, перевод стр. 97; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 148.

<sup>203</sup> Bregel, *The administration*, стр. 9 со ссылкой на McChesney, *Waaf*, стр. 187, 117.

<sup>204</sup> Семенов, «Очерк», стр. 19. В своем описании задач *кўшбїгї* Семенов оставляет открытым вопрос о том, на какие источники он опирается при этом (там же, стр. 53–56, 61). В другом месте он, исходя из аштарханидских исторических произведений *Тарїх-и Мухїм Хāнї* и *'Убайдаллах-нама*, констатирует, что *кўшбїгї* при поздних аштарханидах обладал меньшей властью («Бухарский трактат», стр. 139).

хронистом Мухаммад Рахїм Хāна, потому что Қадї Вафа называет *кўшбїгї* министром, задачей которого является забота обо всех провинциях, в том числе и о Бухарской<sup>205</sup>. Эти функции он выполнял и при Мухаммад Данийāl Бие, Шах Мураде и Амīр Хайдаре<sup>206</sup>; Шах Мурад – согласно нескольким источникам – сам же и исполнял эти обязанности<sup>207</sup>. В этимологическом отношении здесь следует думать не о повелителе «птицы» (*кўш*), а, предположительно, о повелителе «военного лагеря», (пишется одинаково, но произносится с помощью «о», т. е. *қош*)<sup>208</sup>. Описание этого поста в приложении к *Маджма' ал-аркām* кажется анахроничным и заставляет даже сомневаться в том, что *Тазийл* был составлен в период правления Шах Мурада. Однако можно допустить, что автор попросту списал все из более старого свода, что, к сожалению, невозможно перепроверить, так как более старый свод до нас не дошел, как это констатирует Ю. Брегель<sup>209</sup>.

Вопрос о происхождении *Тазийл* не может быть однозначно выяснен на основании имеющейся в нашем распоряжении информации; поэтому в качестве источника относительно мангытского периода этот свод, по нашему мнению, можно использовать лишь с большой осторожностью<sup>210</sup>. Но здесь надо констатировать, что *кўшбїгї* в период правления мангытов выполнял функции первого министра, хотя его точная сфера задач, вероятно, менялась – от правителя к правителю. Наряду с *кўшбїгї* задачи министра были возложены, по крайней мере при Мухаммад Рахїм Хāне, также и на *дївāнбїгї* («начальника канцелярии»), потому что в отсутствие правителя его задача заключалась в обеспечении обороны дворца правителя (арк) и ведении правительственных дел вместе с главным судьей<sup>211</sup>. Весьма вероятно то, что определенные функции могли быть заменены.

<sup>205</sup> Қадї Вафа, *ТХā*, л. 192а.

<sup>206</sup> Bregel, *The administration*, стр. 10–12. Фон Мейендорфф, посетивший Бухару в период правления Амīр Хайдара, сообщает о том, что *кўшбїгї* отвечает за таможенные пошлины на товары и тем самым оказывает большое влияние на торговлю и внешние связи Бухары (*Voyage*, стр. 260, 269). Ханьков, побывавший в Бухаре при Насраллахе, описывает *кўшбїгї* как самое главное лицо после правителя (Khanikoff, *Bokhara*, стр. 242 и след.).

<sup>207</sup> См. гл. I, прим. 117.

<sup>208</sup> Bregel, *The administration*, стр. 8; он же, «*Kosh-Begi*», стр. 273.

<sup>209</sup> Bregel, *The administration*, стр. 17.

<sup>210</sup> Bregel, *The administration*, стр. 16–18.

<sup>211</sup> Қадї Вафа, *ТХā*, лт. 96а, 111а, 118б, 131б, 163а. Мухаммад Шариф (*ТТ*, лт. 399б–400б) обозначает его министром наивысшей канцелярии. В административном кодексе он является министром финансов в государстве и должен вести учет доходов и расходов всех подвластных территорий и надзирать за сбором налогов

### Духовные чины

Духовные чины состояли в основном из постов судей (ед. ч. *қадӣ*), муфтиев, блюстителей базаров и нравов (ед. ч. *мухтасиб/ра'ис*) и учителей (ед. ч. *мударрис*)<sup>212</sup>, причем большинство руководящих постов занимали саййиды и *у'аджи*, передававшие их своим сыновьям по наследству<sup>213</sup>. Высшим чином считался чин *шайх ал-ислам*<sup>214</sup>, который в административном своде причисляется к судейским чинам, так как главный судья в своих решениях должен был обращаться к нему.

Самым большим доверием у правителя в вопросах религии, если верить мангитским хроникам, пользовался наставник-суфий (*пир-и иршад*) соответствующего правителя (см. гл. IVe).

Главный судья (*қадӣ ал-қудат/ақдә ал-қудат/қадӣ-и калән*), по сообщениям историографов, принимал челобитные, которые учителя, муфтии и другие религиозные ученые направляли правителю<sup>215</sup>; кроме того, он, например, при Мухаммад Рахым Хане вместе с *дйвәнбийи* отвечал за сохранение порядка (*истиқкам/интизом*) и защиту (*хасанат/мухадфазат*) Бухарской провинции во время отсутствия правителя<sup>216</sup>. Наряду с этим, административный свод дает сведения о том, что он был начальником военного судьи<sup>217</sup>. Военные судьи (ед. ч. *қадӣ-и 'аскар*) иногда упоминаются в мангитских хрониках, но их обязанности не конкретизируются.

К государству относился, кроме этого, ряд муфтиев, среди которых высший ранг имел так называемый *а'лам* (*хан ал-'улум*)<sup>218</sup>; он составлял

(Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 92а, перевод стр. 96 и след.; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 147; Семенов, «Очерк», стр. 57 и след.)

<sup>212</sup> Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст лл. 87а–87б, перевод стр. 92 и след.; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 139 и след.; сравн. Khanikoff, *Bokhara*, стр. 246–250.

<sup>213</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 387а–395а; Семенов, «Очерк», стр. 67.

<sup>214</sup> Қадй Вафә, *ТҶа*, л. 194б; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 387б, 388а–б (Мухаммад Шариф, имея в виду самаркандского пайху ал-ислама, который происходил от 'Убайдаллаха Ахрара, говорит о «наследуемом чине» [*мансаб-и маурусий*] [там же, лл. 389а–390б]); Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87а, перевод стр. 92; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 139; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 246.

<sup>215</sup> Қадй Вафә, *ТҶа*, л. 194б; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 388б–389б; аналогично: Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87а, перевод стр. 92; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 139 и след.; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 247.

<sup>216</sup> Қадй Вафә, *ТҶа*, лл. 111а, 118б, 131б. 194б.

<sup>217</sup> Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87а, перевод стр. 92; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 139 и след.

<sup>218</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 390б–391б.

правовые экспертизы (ед. ч. *фатва*) для гражданского населения или же заверял те, что были составлены подчиненными ему муфтиями<sup>219</sup>. На ступени ниже него находился военный муфтий, однако в хрониках он практически не упоминается<sup>220</sup>.

Классический чин блюстителя базара и нравов (*мухтасиб/ра'ис*), отвечавшего за соблюдение правильных меры, веса и цен, а также за соблюдение религиозных обязанностей, (согласно Семенову<sup>221</sup>) был вновь введен лишь Шах Мурадом. Уверенно можно говорить о том, что при нем этот пост был укреплен (см. гл. V/3б), однако этот чин существовал, по всей видимости, и при Мухаммад Рахым Хане, потому что его историограф сообщает о назначении на пост *ра'ис* Бухарской провинции, который был связан с постом проповедника в «пятничной мечети Высокого Арка» (*рийасат-и вилйат-и Бухара ба-рамм-и хушбанд-и масджид-и Арк-и 'али*)<sup>222</sup>. Кроме того, Мир 'Абд ал-Карим упоминает о существовании чинов *мухтасиб* и *ра'ис* в период правления Амйр Данийал Бийа еще до того, как Шах Мурад взял бразды правления в свои руки<sup>223</sup>. К Амйр Хайдару этот пост перешел, видимо, в том виде, в котором он был сформирован его отцом, потому что он даровал этот пост как «чин блюстителя нравов Бухарской провинции и судьи нравов над гражданскими и военными чиновниками и народом, [который связан с задачей], приказывать то, что хорошо, и запрещать то, что порочно»<sup>224</sup>. Деятельность этого государственного служа-эквивалента, *пир-шаб*, обладавшего полицейской властью и контролирувавшего

<sup>219</sup> Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87а, перевод стр. 92; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 140; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 248. В одной придворной хронике сообщается, что *хан-и 'улум* отвечает за вопросы, всех тех ученых-религиоведов, которые получили от правителя духовные чины (Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 390б–391б). Семенов замечает, что *фатва* только тогда была обязательной к исполнению, когда она была скреплена печатью *а'лам* («Очерк», стр. 41); к сожалению, он не называет источников.

<sup>220</sup> Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87а, перевод стр. 92 и след.; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 140; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 249; Семенов, «Очерк», стр. 41. В мангитских историях иногда упоминается некий *муфтий-и 'аскарй*, однако, при распределении чинов он не выделяется.

<sup>221</sup> Семенов, «Очерк», стр. 45; Skrine/Ross, *The heart of Asia*, стр. 208.

<sup>222</sup> Қадй Вафә, *ТҶа*, л. 195а. В «Тазийл» речь не идет ни о каком новшестве; сравн. Мирза Бадй'-Диван/Вильданова, «Тазийл», текст л. 87б, перевод стр. 93; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 140 (текст копии, которым располагал Семенов, является более подробным, но поврежден в копии); Khanikoff, *Bokhara*, стр. 248.

<sup>223</sup> Schefer' Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 54, перевод стр. 121.

<sup>224</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 394б (*рийасат-и вилйат-и Бухара ва-хтисаб-и синаху ва фуқара ва-л-амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар*).

соблюдение ночного комендантского часа<sup>225</sup>, особенно бросались в глаза путешественников. Они сообщают об арестах и ударах палками, угрожавших тем, кто совершал ночные прогулки<sup>226</sup>, обыски домов в поисках вина<sup>227</sup>, незамедлительное избиение за курение табака в обществе<sup>228</sup> и насильственное собрание всех торговцев и клиентов на послеобеденную молитву<sup>229</sup>.

Наряду с этим имеются также духовные чины и должности, которые по своему определению предназначены только членам семей х'аджей. Например, высший джуйбарский шейх занимал также пост наместника населенного пункта Джуйбар, что связано не только с опекуном (*таулийат*) над всеми религиозными благотворительными фондами джуйбарских х'аджей (х'аджаган-и джуйбарй), но и с полномочием назначать на все религиозные посты по собственному усмотрению<sup>230</sup>.

### е) Религиозная и культурная деятельность

Религиозная и культурная деятельность мангитских правителей еще малоисследована. Здесь следует назвать лишь основные из выявленных до сих пор характеристик, более подробные данные содержатся в гл. V.

Мы располагаем крайне скудными сведениями о Мухаммаде Рахым Хане и Мухаммаде Данийале Бий Аталыке. В изученных на сегодняшний день источниках они известны лишь как заказчики придворной хроники (см. гл. III/1) и как приверженцы Нақшбандийа. Мухаммад Рахым Хан сделал Исхак Х'аджа Махдум-и А'замй (Ишан Хидайат-панах) своим *пир-и иршид* («наставником праведности»)<sup>231</sup>, а Мухаммад Данийал Бий, видимо, тоже был адептом этого же наставника-суфия<sup>232</sup>. Далее известно, что Мухаммад Данийал Бий – как и многие аштарханиды до него – велел захоронить себя

<sup>225</sup> Семенов, «Очерк», стр. 48–52; Khanikoff, *Bokhara*, стр. 248.

<sup>226</sup> Спасский/Бурнашев, «Путешествие», стр. 98 и след.; Eversmann, *Reise*, стр. 85 и след.

<sup>227</sup> Eversmann, *Reise*, стр. 110.

<sup>228</sup> Lehmann, *Reise*, стр. 250 и след.

<sup>229</sup> De Meyendorff, *Voyage*, стр. 281 и след.

<sup>230</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 387а–б. Очень похоже звучит описание, которое содержится у Мирза Бадй'-Диван/Вильдановой, «Таз ййи», текст л. 87б, перевод стр. 93; Семенов, «Бухарский трактат», стр. 140. Bregei называет семьи х'аджей, в которых определенные религиозные чины передавались по наследству (*The administration*, стр. 24 и след.).

<sup>231</sup> Кадй Вафй, *ТХа*, л. 194а.

<sup>232</sup> Кадй Вафй, *ТХа*, лл. 244а–245а; Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 332а.

рядом с могилой Баха' ад-Дйн Нақшбанд (ум. в 1389 г.)<sup>233</sup>. А Мухаммад Рахым Хан был похоронен просто у городских ворот Бухары, ведущих к его могиле<sup>234</sup>. Оба правителя, по всей видимости, не осуществляли какой-либо личной или меценатской деятельности ни в сфере суфизма, ни в каких-либо других религиозных или даже светских науках.

Совершенно иная картина существует в отношении обоих их преемников. Шах Мурад и Амйр Хайдар выступали как активные меценаты и распространители Нақшбандийа. Еще в начале XVIII в. в Средней Азии обосновалась новая ветвь этого суфийского братства, Нақшбандийа-Муджаддидийа. Она восходит к индийскому суфийскому шейху Ахмаду Сирхиндй (Имам Раббанй, ум. в 1624 г.), носившему почетный титул «обновителя второго тысячелетия [хиджры]» (*муджаддид-и алф-и сйни*). Последующим поколениям он известен как бескомпромиссный поборник *шарй'а*, отвергавший любое новшество (*бид'а*) в религиозной сфере<sup>235</sup>. Это суфийское направление, видимо, благодаря, не в последнюю очередь, поддержке Шах Мурада и Амйр Хайдара стало главенствующим суфийским путем – *шарйка* в Трансоксании, однако оно не представляло какой-либо единой организации.<sup>236</sup> Шах Мурад был адептом Шайх Сафара, который происходил не из семьи Махдум-и А'замй (Ахмад Касанй, ум. в 1542 г.), как все суфийские шейхи большинства трансоксанских ханов до этого времени, а происходил родом из Хивы, где был посвящен в Нақшбандийа-Муджаддидийа. Шах Мурад получил от него посредством духовного наследия (*васийа*) статус «заместителя» (*халифа*)<sup>237</sup>, однако, правитель сам, видимо, никогда не выступал активно в роли суфийского шейха. После смерти Шайх Сафара он присоединился к Мийан Фадл Ахмаду (Сахиб-зада, ум. в 1232/1816 г.), родственнику Ахмада Сирхиндй, возглавлявшему

<sup>233</sup> Хумулий, *ТХу*, л. 212а; Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 56, перевод стр. 126 ('Абд ал-Карйм изображает погребение в этом месте как последнее желание Мухаммада Данийала Бийа).

<sup>234</sup> 'Абд ал-'Азйм Самй отмечает, что могила Мухаммада Рахыма Хана находится у ворот Нақшбанда (*ба-дарваза-и Нақшбанд*) (*Дахма-и шайх*, лл. 235б–236а); 'Абд ал-Карйм пишет, что она находится на улице ворот мазара (Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 53, перевод стр. 117, Schefer делает пояснение о том, что ворота ведут к могиле Баха' ад-Дйна Нақшбанда).

<sup>235</sup> Об этом суфийском шейхе см. Friedmann (*Shaykh Ahmad Sirhindī*), который великолепно показал различия между учением Сирхиндй и его восприятием в поздних суфийских кругах, а также Ansari (*Sufism*), который переводит ряд писем учителя.

<sup>236</sup> Фон Кюгельген, «Рассвет».

<sup>237</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 586–596.

суфийскую обитель (*ханака*) как в Бухаре, так и в Пешаваре<sup>238</sup>. Шах Мурад захоронен в той же гробнице (*хадйра*), где и его первый суфийский учитель, Шайх Сафар, и, вероятно, первый распространитель Нақшбандийа-Муджаддидийа в Бухаре, Хаджжй Хабйбаллах Бухарй (ум. в 1111/1699–1700 г.)<sup>239</sup>. Эта *хадйра* находится на территории разрушенного в настоящее время кладбища Ишан Имла (ум. в 1750 г.)<sup>240</sup>, знаменитого суфийского поэта, который на рубеже XVIII–XIX вв. считался, очевидно, прежде всего представителем Нақшбандийа-Муджаддидийа<sup>241</sup>.

Амйр Хайдар наставлялся на праведный путь также Мийан Фадл Ахмадом, хотя он на какое-то время назначил своим наставником Мухаммад Амйн Дахбидй (Ишан-пйр, ум. в 1811 или 1812 г.)<sup>242</sup>. В отличие от Шах Мурада его сын Амйр Хайдар сам активно выступал в роли суфийского шейха; видимо, специально для этих целей он построил *ханака* внутри Арка, резиденции Бухарских правителей<sup>243</sup>. Он получил от Мийан Фадл Ахмада абсолютное право на наставничество (*иджазат-и муфтак*) и был наставником множества *мурйдов* не только на отдельных стадиях суфийского пути, но также обучал их благородным молитвам (*дурӯд*) и литании (*аурӯд*), а также использовал свои мистические способности для излечения больных; порой он возглавлял *хатм-и Кур'ан*, т. е. он рецитировал полностью весь Коран или же отдельные его части по определенным торжественным случаям<sup>244</sup>. Могила Амйр Хайдара также находится на кладбище Ишан Имла в *хадйра*, в которой был захоронен и его отец<sup>245</sup>.

Оба мангитских правителя были обучены не только знанию пути – *шарйка*, но и наукам *шарй'а*, которые теснейшим образом сочетались в

<sup>238</sup> Von Kùgelgen, «Sufimeister», особ. стр. 227–233. Дата смерти взята из агиографии Низам ад-Дйн Балух Мазарй, ученика Мийан Фадл Ахмада, он называет «последний день мухаррам 1232 г. [20 дек. 1816 г.]». (*Тухфат ал-муршид*, стр. 131).

<sup>239</sup> Мйрй, *МТ*, л. 277б; Насир ад-Дйн ал-Ханафй, *Тухфат аз-за'ирйн*, стр. 94; 'Абд ал-'Азйм Самй, *Дахма-и шайхан*, л. 236а–б. О Хаджжй Хабйбаллах см. фон Кюгельген, «Расцвет», стр. 289–292. Относительно понятия и образа *хадйра* см. Nekrasova, *The burial structures*, стр. 373–375.

<sup>240</sup> Насир ад-Дйн ал-Ханафй, *Тухфат аз-за'ирйн*, стр. 94–96; Семенов, «Надпись», стр. 42.

<sup>241</sup> Об Ишан-Имла см. фон Кюгельген, «Расцвет», стр. 301–303.

<sup>242</sup> О Мухаммад Амйн Дахбидй см. фон Кюгельген, «Расцвет», стр. 307–308; Babadzhanov, «On the history», стр. 396–397.

<sup>243</sup> Саййнд Мухаммад Насир, *Тахкйкат-и арк-и Бухарй*, л. 40а.

<sup>244</sup> Von Kùgelgen, «Sufimeister», стр. 234–235, 274–277, 280, 306–307.

<sup>245</sup> Насир ад-Дйн ал-Ханафй, *Тухфат аз-за'ирйн*, стр. 94–95; 'Абд ал-'Азйм Самй, *Дахма-и шайхан*, лл. 237а–238а.

трансоксанском Нақшбандийа-Муджаддидийа. Они считались прекрасными знатоками Корана, множества ханафитских текстов по праву и сочинений мйтурйдитских теологов, а также суфийской литературы; то есть, они, наряду со своим родным, трансоксанским тюркским языком, понимали также персидский и арабский. Они настолько хорошо знали целый ряд ханафитских правовых текстов, что могли сами составлять компиляции и преподавать на их основе. Они выступали также в роли проповедников во время пятничной молитвы, проводили как внутри, так и вне Арка дискуссии с учеными. Под их эгидой появился ряд копий знаменитых трактатов трансоксанских богословов, а также комментариев к ним. Кроме того, они поощряли составление и копирование трудов по светским наукам как, например, по алгебре и геометрии, которые были необходимы для земледелия, орошения и управления государством. Некоторые труды посвящены им самим как, например, монография о детских болезнях – Шах Мураду<sup>246</sup>, и кинга о пятничных проповедях – Амйр Хайдару<sup>247</sup>. Авторы обоих трудов сетуют на нынешнее состояние их профессии и, опираясь на сохранившиеся античные и средневековые исламские труды, делают множество предложений по его улучшению этого состояния: они возлагали большие надежды на этих правителей.

В отличие от Шах Мурада Амйр Хайдар уделял большое внимание исторической науке, особенно увековечению своих собственных деяний; до нас дошли четыре его придворные хроники. Шах Мурад, видимо, не проявлял особого интереса к фиксированию своих действий; к тому же, как сообщается, он улаживал почти все дела устно, без каких-либо письменных документов<sup>248</sup>. Впервые Амйр Хайдар ввел отточенную систему документации, велел собирать и копировать всю свою корреспонденцию, указы и документы. Пока еще рано проводить сравнение мангитов с предшествовавшими династиями. Но, тем не менее, можно отметить, что Шах Мурад и Амйр Хайдар ни в чем не уступали шайбанидским и аштарханидским ханам по своей религиозной образованности, а в знании ханафитского права, предположительно, даже в чем-то превосходили их. В отличие от своих предшественников они не были поэтами, да и в целом, кажется, не проявляли особого интереса ни к художественной литературе, за исключением творчества *Маснавий-и ма'навий* Джалал ад-Дйна Румй (ум. в 1273 г.), ни к изобразительному искусству. В то же время они усиленно поощряли земледелие. Однако в то время, как по

<sup>246</sup> Салих б. Мухаммад, *Тухфат ал-ма'сулийн*.

<sup>247</sup> Фаур ад-Дйн, *Минхадж ал-хутабй*.

<sup>248</sup> Об этом сообщает горнопромышленник Тимофей Степанович Бурнашев, который в 1795 г. встречался со многими государственными сановниками в Бухаре (Спасский, «Путешествие», стр. 96).

приказу Шах Мурада строились только общественные, главным образом, религиозные строения, Амӣр Хайдар способствовал возведению роскошных зданий светского характера как, например, гостиницы *михмāн-хāна* внутри Арка, где среди мангитов зодчеством занимался еще Мухаммад Рахӣм Хан<sup>249</sup>. В период правления Шах Мурада и Амӣр Хайдара, по инициативе самого населения, появились также *мактабы* и мечети или *ханақах* и медресе<sup>250</sup>.

<sup>249</sup> Саййид Мухаммад Насир, *Тахқиқот-и арк-и Бухара*, лл. 40а–41б.

<sup>250</sup> Об этом свидетельствует анализ даже небольшого числа источников, появившихся на рубеже XVIII–XIX вв. (фон Кюгельген, «Рассвет», особ. стр. 293–295, 311–313, 315–318, 328–329).

## ГЛАВА II: ИСТОРИОГРАФЫ И ИХ ТРУДЫ

Основу настоящего исследования составляют девять произведений на персидском языке, созданных в промежутке времени, равном почти 90 годам – с конца XVIII в. до середины XIX в. Основной упор делается на те восемь произведений, которые были написаны еще при жизни четырех первых мангитских правителей или вскоре после смерти Амӣр Хайдара (ум. в 1826 г.). Все девять трудов в своих описаниях не выходят за рамки периода правления Амӣр Хайдара или выходят в незначительной степени; это касается также и самого последнего произведения, написанного в 1859/60 г. Все авторы были современниками, по меньшей мере, одного из четырех правителей и, как правило, имели отношение ко двору; среди них есть даже двое сыновей мангитских правителей, один из которых, однако, по всей видимости, не жил при дворе. Другой же историограф вырос в простых условиях, был пастухом, и даже после своего обучения в медресе никогда не жил при бухарском дворе; происхождение третьего историографа совершенно не ясно, однако его стиль говорит о том, что он не имел образования писаря и не принадлежал ко двору.

«Придворными хронистами» я называю не всех тех историографов, которые провели часть своей жизни при дворе, но тех авторов, которые написали свои произведения по поручению правителя.

Семь из девяти произведений существуют до сих пор лишь в виде рукописей и не переводились ни на один язык. Для настоящей работы использованы не все копии каждого произведения. Рукописи, находящиеся в Душанбе, оказались для меня недоступными из-за сложной политической ситуации, а в Ташкенте ряд копий мне не был выдан. В тех случаях, когда в моем распоряжении находилось несколько копий одного произведения, я обращала внимание на разительные расхождения; к счастью, расхождения в самих рукописях можно считать лишь незначительными. Однако в большинстве случаев необходимо еще провести точную считку всех существующих рукописей.

Наряду с названными девятью произведениями, которые ниже будут представлены более подробно, известны еще четыре другие истории династий и правителей, которые в настоящей работе не учитываются по разным причинам. Две из них – это труды, созданные по поручению Амӣр Хайдара и выдержанные в стиле муншӣ (писаря), то есть они изобилуют метафорами. Одну из них написал Ибн Мӣр Захид (?) Хаджа Садр ал-Хаттаб, узбек родом из Қаршӣ, в то время, когда Амӣр Хайдар занимал пост наместника в Қаршӣ. В одном месте он называет свою рукопись (*Шаджа'ат-нама-и Султан-и 'алам*) («Книга об отваге Властелина мира») и описывает в ней, практически

не называя никаких дат, ряд военных походов своего покровителя, которому он наряду с восторженными описаниями его побед неоднократно посвящает хвалебные стихи на несколько страниц<sup>1</sup>. Это произведение не подходит для изучения вопроса о легитимации господства, поскольку оно было написано еще до действительного прихода к власти Амӣр Хайдара. Второе произведение, созданное по поручению правителя, носит название *Фатх-нама-и хайдани* и написано пером Мӣрза 'Абд ал-Халиқ Муншӣ, написано на очень тонкой бумаге с золотым обрамлением, состоит из двадцати семи глав («повестей», *дәстанов*) и составлено в стихотворной форме<sup>2</sup>. Оно было предоставлено мне, к сожалению, всего один раз на короткое время; это краткое ознакомление показало, что речь идет о восхвалении Амӣр Хайдара, содержит лишь малозначительные исторические сведения и к тому же не дает каких-либо подробных сведений о предыдущих мангитских правителях. Третья из четырех не использованных мною рукописей заканчивается в 1246/1830–31 г., то есть в четвертом году правления Амӣр Насраллаха (правил в 1827–1860 гг.), а начинается еще в 1022/1613 г. Речь идет о дополнении к другому произведению, установить которое не представляется возможным. И так как произведение написано анонимным автором и не сконцентрировано на мангитских правителях, оно не было учтено<sup>3</sup>. Четвертое произведение также является анонимным и не было принято во внимание, поскольку оно состоит из фрагментов, выстроенных, отчасти, не по хронологии, переписанных разными людьми и касающихся истории Трансоксании, начиная с XVI в., а также не имеет ни начала, ни конца<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Рукопись находится в Бухарском музее и не указана ни в одном каталоге. Я получила к ней доступ благодаря Хайнцу Гаубе (г. Тюбинген) и Флориану Шварцу (г. Бохум). На обложке содержится название, которое в самом произведении больше не встречается, а именно *Тарих-и Амӣр Хайдар*. Оно вводит в заблуждение, так как здесь идет речь не об одноименной рукописи, появившейся не менее 60 лет спустя (см. гл. VI/1г, № 1). Свое имя или *насаб* автор называет на л. 146 (настоящее имя *исм* он не сообщает) и название *Шаджа'ат-нама* на л. 15а. Рукопись, которая прерывается посреди точного объяснения хронограммы, состоит из 94 пронумерованных листов (включая титульную страницу).

<sup>2</sup> Рук. ИВАНРУЗ, инв. № 601/Л (СВР, V, стр. 48, рег. № 3531), 50 листов. Брегель не называет других копий, видимо, речь идет о единственном экземпляре (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1154, № 1012).

<sup>3</sup> *Тарих*, рук. СПФИВРАН, инв. № В 681 (*Персидские и таджикские рукописи И.Н.А. (Краткий алфавитный каталог)*, часть 1, стр. 87; рег. № 482), 42 листа; Брегель не указывает эту рукопись.

<sup>4</sup> [Отрывок сочинения по истории *аштарханидов, шайбанидов и мангитов*], рук. ИВАНРУЗ, инв. № 112/1 (СВР, I, стр. 86, рег. № 217), 144 листа; Брегель (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1154, № 1013), а также Юсупова

Наряду с историями династий и властителей в период владычества первых четырех мангитских правителей популярностью пользовался лишь еще один жанр – агнография. То, насколько этот жанр причислялся тогда к историографии, выявить трудно, но ясно, что политическая событийная история, а также деяния и духовная родословная суфийских шейхов могли быть связаны друг с другом внутри одного произведения (см. гл. III/5, 8). Агнографические произведения почти все без исключения созданы представителями Нақшбанди́я<sup>5</sup>. Биографии же других выдающихся личностей как, например, великих ученых-правоведов или поэтов этого времени отсутствуют как и биографические сборники и их вариант, весьма популярный в Средней Азии и Приволжско-Уральском регионе – путеводитель по гробницам<sup>6</sup>. Другие историографические жанры как, например, истории отдельных городов или всемирные истории относительно данного периода времени также не известны.

и Джалилова (СВР-История, стр. 216 рег. № 588) ничего не добавляют к этому. Небольшой обзор содержания дает Ахмедов Б. А., *Историко-географическая литература*, стр. 135–137. Личность одного переписчика удалось определить по его почерку, это – Мӣр Хусайн б. Амӣр Хайдар; однако вопрос о том, является ли он автором, требует еще исследования. В своем сообщении по электронной почте от 20 апреля 2001 г. Нурғди Топшев, сотрудник отдела источниковедения и каталогизации восточных рукописей Института востоковедения им. Бируни АН РУ в Ташкенте, сообщил мне о том, что речь идет, по всей вероятности, не о сыне Амӣр Хайдара, а о сыне Шах Мурада, у которого было такое же имя, т. е. о Мӣрӣ, авторе *Махзун ат-тақва* (см. гл. III/5). Однако у меня, к сожалению, не было возможности точнее изучить этот момент.

<sup>5</sup> Те нақшбандийские рукописи, которые содержатся в каталоге Ташкентского института востоковедения (СВР), недавно были обобщены Ш. З. Бобохоновым и Абдулазимом Мансуром в отдельном сборнике (*Нақшбандийа тариқатиға оид қўләзмалар фикристи*. Тошкент, 1993). Множество еще не каталогизированных суфийских рукописей периода XVIII–XX вв. в ташкентских фондах, благодаря инициативе Юргена Пауля и нескольких сотрудников Ташкентского Института востоковедения, включены в «Краткий каталог суфийских произведений»; сборник с подробными описаниями издан в Штуттгарте в 2002 г. (*Katalog sufischer Handschriften*).

<sup>6</sup> Знаменитыми путеводителями по гробницам и, тем самым, биографическими справочниками Бухары (отчасти также путеводителями по городу) являются, среди прочего, восходящая к первой половине XV в. *Тарих-и Мулла-зада*, автор – Аҳмад (Му'йн ал-фуқара'), и *Тухфат аз-за'ирин* (см. гл. VI/1в № 4); по Самарканду известна, прежде всего, *Самарийна* Мӣр Абӯ Тахир Ҷадра, составленная в первой половине XIX в. О путеводителях по гробницам в Приволжско-Уральском регионе см. Frank, *Islamic historiography*, особ. стр. 115–122.

## 1. Қадї Вафā Кармїнағї: *Тухфа-и хāнї*

Автор

Историографическое произведение *Тухфа-и хāнї* (*Тухфат ал-хāнї*), иногда называемое *Тарїх-и Рахїм Хāнї*<sup>7</sup>, считается первым и самым древним историческим произведением мангитов. А. А. Семенов<sup>8</sup>, Н. Д. Миклухо-Маклай<sup>9</sup>, а также А. М. Мирзоев и А. Н. Болдырев<sup>10</sup> приписывают его двум авторам. Первая часть, обозначаемая как базовое произведение и охватывающая период до смерти Мухаммад Рахїм Хāна в 1171/1758 г., а также вторая часть, охватывающая период вплоть до 1182/1768–69 г., были составлены Қадї Мухаммад Вафā Кармїнағї<sup>11</sup>. В качестве автора дополненной второй части, заканчивающейся в 1196/1782 г. и существующей только в Душанбе, был установлен Дамулла ‘Алим Бїк валад-и Нийāзкулї Бїк Йшāн.

В заключительном примечании копий, заканчивающихся в 1182/1768–69 г., указывается, что их автор Қадї Вафā Кармїнағї скончался в 1183/1769–70 г. и что ему, как сообщается в «ташкентской» рукописи, исполнилось 87 лет<sup>12</sup>. Более точно нам об этом человеке ничего не известно. В аштархāнидском историческом произведении *‘Убайдаллах-нама*, правда, называется некий Мулла Вафā, который в начале 1118/1706 г. был библиотекарем (*китāб-дār*) аштархāнида ‘Убайдаллах Хāна<sup>13</sup> и который, возможно, занимал этот пост и при его преемниках; однако, это не обязательно означает, что он и есть автор *Тухфа-и хāнї*. Последний имел в любом случае тесный контакт со двором и известен как искусный писарь, поскольку поручение зафиксировать историю своего правителя он получил от него лично. В 1158/1745 г.<sup>14</sup>, как пишет Қадї Вафā, Мухаммад Рахїм Хāн велел ему начать запись истории. После его смерти Мухаммад Дāннїял Бий велел Қадї Вафā записать также

<sup>7</sup> КВР, I, стр. 101, рег. № 105.

<sup>8</sup> СВР, I, стр. 77, рег. № 195, инв. № 16.

<sup>9</sup> Миклухо-Маклай, *Описание*, III, стр. 308 (рук. СПФИВРАН, инв. № С 525).

<sup>10</sup> КВР, I, стр. 101, рег. № 105 (рук. ФВРАНПТ, инв. № 1426/1).

<sup>11</sup> Қадї Вафā, *Туха*, рук. КГУ, Ф-301, л. 277б; СВР, X, стр. 25–26, рег. № 6771, инв. № 5359/П.

<sup>12</sup> Вороновский в описании каталога передал колофон на персидском языке с русским переводом (СВР, X, стр. 25–26, рег. № 6771, инв. № 5359/П); рук. КГУ, Ф-301, л. 277б.

<sup>13</sup> Мир Мухаммед Амин-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 94. Об этом уже писал Б. А. Ахмедов (*Историко-географическая литература*, стр. 114).

<sup>14</sup> Эта дата указывается также во многих описаниях рукописи как начало составления рукописи или как год получения поручения на ее составление (СВР, I, стр. 77, рег. № 195; СВР, X, стр. 25, рег. № 6771).

первые десять лет своего правления<sup>15</sup>. То, что Қадї Вафā неоднократно цитирует отрывки из канцелярских писем, не обязательно означает, что он на самом деле видел эту корреспонденцию, ведь, казалось бы, дословные цитаты из писем в исламской историографии нередко на деле оказывались вымыслом (см. гл. III «Заключительный обзор»). Когда и где он стал кадием, в *Тухфа-и хāнї* не указано; автор вообще не привносит ничего личного в свою хронику. Лишь в начале первой и второй части, а также в заключительном примечании Қадї Вафā говорит о себе как об авторе<sup>16</sup>; между тем в конце первой части он дает знать, что является автором полустушия *мисра‘* для надгробного камня Мухаммад Рахїм Хāна<sup>17</sup>.

Произведение

Из всех изученных здесь мангитских историй *Тухфа-и хāнї* однозначно является произведением, которое копировалось больше всех. Всего существует двадцать одна копия этого произведения, многие из которых повреждены или сохранились не в полном объеме: шесть копий находятся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии наук (СПФИВРАН); еще два экземпляра принадлежат Российской национальной библиотеке (РНБ) в Санкт-Петербурге; десять копий находятся в собрании рукописей Института востоковедения им. Бируни при Академии наук Республики Узбекистан (ИВАНРУз); две рукописи находятся в Фонде восточных рукописей Академии наук Республики Таджикистан (ФВРАНПТ) в Душанбе, и один экземпляр находится в Собрании восточных рукописей Казанского государственного университета (КГУ)<sup>18</sup>. Кроме этого, существует

<sup>15</sup> Қадї Вафā, *Туха*, л. 277б.

<sup>16</sup> Қадї Вафā, *Туха*, лл. 5а, 237а, 277б.

<sup>17</sup> Қадї Вафā, *Туха*, л. 236а. В Петербургской рукописи первая часть также заканчивается надгробной надписью (рук. СПФИВРАН, инв. № С 525, л. 309а восточной пагинации).

<sup>18</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1150–1152, № 1007. Брегель приводит семь ташкентских копий; три другие были обнаружены лишь позже (СВР-История, стр. 176–179, рег. № 486–495; помимо этого имеется еще копия, от которой сохранились лишь первые четыре листа, там же, рег. № 497). Кроме названного Брегелем отрывка в сборнике *Материалы по истории туркмен* еще один был опубликован в сборнике *Материалы по истории Средней и Центральной Азии*. Кроме того, описания с кратким обзором содержания дают Ахмедов (*Историко-географическая литература*, стр. 114–120) и Саидкулов (*Очерки*, стр. 102–104).

еще упрощенный в языковом отношении и слегка сокращенный вариант этого произведения, созданный в 1906 г.<sup>19</sup>

Рассматриваемый период времени варьирует в копиях с 1134/1721–22 г. до 1158/1745 г.<sup>20</sup> – как самый краткий промежуток времени и до 1196/1782 г.<sup>21</sup> – как самый длительный промежуток. Большинство рукописей заканчивается в 1182/1768–69 г. Установить, какая из копий является самой древней, представляется практически невозможным, поскольку в ряде копий отсутствуют последние листы.

Основой настоящей работы явилась казанская копия (рук. КГУ, Ф-301), так как она не содержит никаких повреждений и включает в себя полностью основную первую часть, а также вторую часть до 1182/1768–69 г.<sup>22</sup> Она насчитывает 278 листов. Переписчик, некий Хидайяталлах, закончил эту копию в 1260/1844 г. Кроме того, в целях сравнения были использованы также следующие рукописи:

1) копия, хранящаяся в Санкт-Петербурге (рук. СПФИБРАН, инв. № С 523), датируемая 1266/1849–50 г.<sup>23</sup>, заканчивающаяся еще в 1172/1758–59 г. и состоящая из 204 листов. Деление в ней на главы, за исключением небольших и редких отклонений в способе выражения, дословно соответствует казанской копии.

2) хранящаяся также в Санкт-Петербурге копия (рук. СПФИБРАН, инв. № С 525), охватывающая чуть больший период, до 1176/1758–59 г. Она состоит из 350 листов и была переписана в 1244/1828–29 г.<sup>24</sup> В ней не хватает двух важных глав, посвященных наделению чинами светских и религиозных сановников. Еще одно незначительное отличие имеется в начале второй части, которая в отличие от большинства копий не примыкает непосредственно к первой части, а озаглавлена *басмалой*<sup>25</sup>. Но следующий затем текст большей частью совпадает с казанской копией.

В казанской копии произведение разбито на семьдесят два раздела, которые, как правило, предваряются «упоминанием» *зикр* или *байан*

<sup>19</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 2726/III (СВР, I, стр. 79, рег. № 197); СВР-История, стр. 179, рег. № 496.

<sup>20</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 1508 (по СВР, X, стр. 25).

<sup>21</sup> Рук. ФВРАНРТ, инв. № 1426/1 (по КВР, I, стр. 101, рег. № 105).

<sup>22</sup> Рук. КГУ, Ф-301 (Брегель, «Восточные рукописи», стр. 372–373, № 24. Я выражаю свою глубокую признательность д-ру Д. Усмановой и проф. М. Усманову (Казанский государственный университет) за предоставленную мне рукопись.

<sup>23</sup> Миклухо-Маклай ошибочно указывает 1236/1820 г. (Описание, стр. 312, рег. № 446).

<sup>24</sup> Миклухо-Маклай, Описание, стр. 308–310.

<sup>25</sup> Рук. СПФИБРАН, инв. № С 525, л. 310б.

«пояснением», в заглавиях которых чаще всего правитель или его войско упоминаются в качестве субъекта<sup>26</sup>. После восхваления Бога и Пророка всего лишь в двух строках Қадї Вафā выражает свою тревогу в связи с мятежами и беспорядками, обрушившимися на некоторые районы Трансоксании в 1159/1746 г. (листы 3б–4а). Очевидно, что он начинает свое повествование годом раньше прихода к власти Мухаммад Рахїм Хāна и с убийства Абу-л-Файд Хāна. Цель книги, по его словам, состоит в том, чтобы зафиксировать поступки и этапы правления (*мақāmāt*) Мухаммад Рахїм Хāна для сохранения памяти о них (л. 4а). В первых двух третях первой части Қадї Вафā освещает четыре крупные темы: предков Мухаммад Рахїм Хāна (лл. 6б–17а), покорение Трансоксании Надир Шахом (лл. 24а–41б), «восстановление порядка в странах Тўрана» (*дабўғи мамāлик-и Тўрāн*) Мухаммад Рахїм Хāном по приказу Надир Шаха (лл. 49а–75б) и «регулирование и стабилизацию дел провинций и стран» (*индибāт ва-истихкām мухиммāt-и вилайāt ва-мамāлик*) после его смерти и изгнания қизилбашских войск (лл. 75б–182а). Под «восстановлением порядка» Қадї Вафā понимает прежде всего подавление восстаний, имевших место в нескольких провинциях. Каждый мятеж и, соответственно, каждое сражение выделено отдельным заголовком, причем восстания, которые не удалось подавить одним ударом, как бы «выливаются» в отдельные военные походы Мухаммад Рахїм Хāна. В последней трети первой части Қадї Вафā описывает восхождение Мухаммад Рахїм Хāна на трон (лл. 184б–190б), распределение чинов (лл. 190б–195б), многие завоевания и «освобождение» (*истихлās*) некоторых территорий от бунтарей (лл. 195б–233а), а также смерть Мухаммад Рахїм Хāна (лл. 233а–236а). Во второй части автор сначала объясняет полномочия и поступки Мухаммад Данийāl Бийа при Абу-л-Файд Хāне и Мухаммад Рахїм Хāне, при этом он часто возвращается к первой части, описывая здесь, однако, роль мангитов в умиротворении Надир Шаха с точки зрения Мухаммад Данийāl Бийа (лл. 236а–243а). Вслед за этим Қадї Вафā описывает приход к власти Мухаммад Данийāl Бийа и его усилия, направленные на подавление мятежей в стране (лл. 243а–265а, 268б–277б). Он заканчивает книгу описанием сражения против Шахр-и Сабза и победоносного возвращения правителя в Бухару.

Изложение, которое дает Қадї Вафā, характеризуется почти постоянным сосредоточением на политических событиях и, отчасти,

<sup>26</sup> Исключениями являются разделы, в которых в заглавии лишь в общем речь идет о «событиях», произошедших в определенный период времени; и крайне редко субъектом повествования становятся сами бунтари как, например, в случае с «предложением племени Буркūt о заключении мира» (Қадї Вафā, ТХа, л. 106а).

подробными сведениями об отдельных повстанческих племенах. При этом он неоднократно нарушает хронологию, давая ретроспективные пояснения о жизненных условиях соответствующих племен и об их отношении к государственной власти<sup>27</sup>. Единственные праздники, которые он описывает, – это свадебные торжества Мухаммад Рахым Хана (лл. 182а–184а) и торжества обрезания сыновей Мухаммад Данийал Бийа (лл. 265а–267а); и даже эти праздники описываются не ради забавы, ведь свадьба Мухаммад Рахым Хана с дочерью Абу-л-Файд Хана напрямую связана с его восхождением на трон, а торжества обрезания подчеркивают силу Мухаммад Данийал Бийа в двойном значении слова. Мечтательное раздумье или чудесные истории (*'аджа'иб*) в этой хронике не встречаются; редко цитируются также суры из Корана и стихотворения. Язык и стиль Қадй Вафй, по всей видимости, доставляли трудности местным жителям – по крайней мере, в более позднее время. Так, например, Джахангир Бйк Бий Дадухах, губернатор провинции Йакка-Баг, в 1906 г. сетовал на пышный стиль Вафй Кармйнагй, избыточный множеством изящных выражений и повторений, и велел некоему Мйрзй 'Абдалқадиру Кйшй написать обобщенный вариант<sup>28</sup>. Примечательным в произведении Қадй Вафй является то, что он ни в одном месте не дает ссылок на источники и не называет хотя бы одного человека, подтверждающего достоверность его сообщений. Более того, он даже не пользуется принятой в этом отношении фразой о том что он сам был «свидетелем». В этом он решительно отличается, как мы это сейчас увидим, от хрониста Мухаммад Шарйфа, но не от всех других мангитских хронистов. Вряд ли будет возможным найти какие-либо источники, использованные Қадй Вафй для изображения событий современности, так как его описание является самым ранним отражением мангитского правления. Тот или иной исторический документ, возможно, подтверждал его сведения или, может быть, служил ему основой; но в целом его описание, должно быть, основывается на устных сообщениях и личных знаниях. Даже краткую информацию о восхождении Надир Шйха (лл. 19а–21а) он, вероятно, взял из устных сообщений, так как представлено лишь перечисление территорий, завоеванных персидским шахом, и даже путем сопоставления с персидскими источниками невозможно сказать что-либо о наличии письменных свидетельств.

<sup>27</sup> Қадй Вафй, *Тхд.* лл. 71а–73а, 92а–95а, 108б–110б, 268б–269а. в разных местах.  
<sup>28</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 2726/III, л. 265б. Рукопись состоит всего из 229 листов.

## 2. Мухаммад Шарйф: *Тадж ат-таварйх*

### Автор

*Тадж ат-таварйх* является наиболее объемным историческим произведением мангитского периода. Автор произведения – Мухаммад Шарйф б. Мухаммад Нақй. Весьма скудные сведения об этом человеке, содержащиеся в трех разных биографических трудах XIX – начала XX вв., были собраны Р. Хади-Заде<sup>29</sup>. 'Ариф Мулла Мухаммад Шарйф, так он называется в этих произведениях, жил во времена Амйр Хайдара, преподавал в одном из медресе в Бухаре, занимался поэзией, историей и историей литературы. Наряду со своим историческим произведением он составил собрание газелей, включавшее в себя около трех тысяч стихотворений.

*Тадж ат-таварйх* содержит лишь немного сведений об авторе. Мухаммад Шарйф называет себя в нем историком (*му'арриф*) и отмечает, что он уже в преклонном возрасте и ослаб (л. 20а). Он говорит, что прожил «жизнь во тьме», пока Амйр Хайдар не поручил ему написать этот исторический труд. Не без гордости Мухаммад Шарйф цитирует те критерии, по которым правитель избрал его для выполнения этой задачи: лояльность, твердая вера, а также жизнь, посвященная *инийй*' (стилистике, главным образом в отношении официальной корреспонденции) и написанию стихотворений (лл. 17б–18а). Мухаммад Шарйф восхваляет Амйр Хайдара не только потому, что благодаря ему он получил почетное положение, но, особенно, потому, что он оказал должное внимание искусству письма, «товару», имевшему до этого лишь небольшую ценность на рынке (л. 18а). Он пишет, что с того момента, как получил это задание, он каждый день принимает участие в различных заседаниях двора, даже тех, участие в которых отведено только знати (лл. 19б–20а). Мухаммад Шарйф, по всей видимости, на протяжении долгих десятилетий коротал жизнь в роли мелкого придворного писаря и, очевидно, разом обрел авторитет и благодаря этому получил доступ к государственным делам.

### Произведение

Существует шесть копий *Тадж ат-таварйх*, к которым имеется доступ, причем пять из них находятся в Ташкентском институте востоковедения им. Бируни<sup>30</sup> и одна копия – в Фонде восточных рукописей

<sup>29</sup> Хади-Заде, *Источники*, стр. 117 и след., 124.

<sup>30</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 2092 (СВР, I, стр. 85, рег. № 214), инв. № 1999 (СВР, I, стр. 86, рег. № 215), инв. № 4363/1 (СВР, V, стр. 48, рег. № 3529), инв. № 4380 (СВР, V, стр. 48, рег. № 3530), инв. № 9265 (СВР, VIII, стр. 40, рег. № 5634); СВР-

АН РТ в Душанбе<sup>31</sup>. Оригинал рукописи неизвестен. Судя по датам, указанным не во всех копиях, они составлены в период с 1274/1857 г. по 1348/1930 г.

Мне удалось изучить лишь копию рукописи ИВАНРУЗ, инв. № 9265 (447 листов). Это произведение появилось после восхождения Амїр Хайдара на трон в 1215/1800 г. и было завершено, предположительно, в том же году. Дата составления копии не указывается, как и имя переписчика. В результате сопоставления некоторых мест текста всех хранящихся в Ташкенте рукописей, проведенного Ю. Брегелем при поддержке Б. Бабаназарова, было установлено, что рукопись № 9265, видимо, служила источником для всех остальных четырех копий<sup>32</sup>. Все копии обнаруживают одинаковый разрыв в содержании, не предусмотренный в составленном самим автором общем плане для данного произведения, т. е. период правления Мухаммад Данийал Бий Атаїїка описывается не полностью, а период правления Шах Мурада не освещен вообще или лишь в нескольких отрывках в виде ретроспективного обзора<sup>33</sup>. Рукопись № 9265 либо уже содержала пробелы, оставленные самим автором, либо у переписчиков был неполный экземпляр рукописи; возможно, конечно, и то, что переписчик сократил произведение. В ходе обзора содержания я буду обращать внимание на те места в тексте, где не хватает тех или иных тем.

Мухаммад Шарїф видит цель своей рукописи в том, чтобы посредством описания власти и величия Амїр Хайдара призвать к верности и послушанию этому «властелину мира»; он изначально отмечает упреки в том, что он написал это произведение лишь для демонстрации своего красноречия (л. 28а).

*История*, стр. 189–190, рег. № 525–529. Ю. Брегель (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1153) или А. Э. Валидов («О собраниях», стр. 252) упоминают еще одну рукопись, которой – по крайней мере, в 1914–1915 гг. – владел зять тогдашнего верховного кади (*кади-и кадан*). О ее дальнейшей судьбе ничего не известно. Возможно, она вошла в Ташкентское собрание.

<sup>31</sup> Рук. ФВРАНРТ, инв. № 2282 (*КВР*, I, стр. 105, рег. № 109).

<sup>32</sup> Bregel, *The administration*, стр. 32–33.

<sup>33</sup> В описаниях каталога *СВР* и нового каталога *СВР-История* эти пропуски не отмечены; по данному вопросу см. комментарий Y. Bregel, *The administration*, стр. 31–35. В описании рук. ИВАНРУЗ, инв. № 4380 (*СВР*, V, стр. 48, рег. № 3530) говорится, что в данной копии, датируемой началом XIX в., текст и заглавия отличаются от текста и заглавий копии, составленной в 1930 г. (рук. ИВАНРУЗ, инв. № 4363Л). К сожалению, примеры этого отклонения не приводятся, возможно, что эта более поздняя копия является обобщением, как и, например, копия *Тухфа-и ханӣ*, составленная в 1906 г. (см. гл. IV/1).

После тщательного восхваления Бога и его Пророка (лл. 16–36) Мухаммад Шарїф на более чем двадцати страницах прославляет Амїр Хайдара и его предков, в особенности, монгольского владыку мира Чингиз Хана (лл. 36–14а). Неоднократно перемежая текст панегирическими стихами, он сообщает, как получил от Амїр Хайдара поручение написать это произведение (лл. 14а–21б), высказывается о пользе историографии (лл. 21б–24б) и объясняет структуру построения своей рукописи. Он задумал три введения (ед. ч. *муқаддима*), две основные главы (ед. ч. *мақола*) и одну заключительную главу (*хатима*) (лл. 26б–27б). В первом введении Мухаммад Шарїф излагает родословную Амїр Хайдара по материнской линии, восходящую к чингизидам и Пророку, и, начиная с шайбанида 'Абдаллах Хана (ум. в 1598 г.), описывает смену отдельных правителей, зачастую сопровождающуюся кровопролитием, до того момента, когда Мухаммад Хакїм Бий (= отец Мухаммад Рахїм Хана) занял пост наместника Қаршї (лл. 77б–158а), наиболее подробно останавливаясь на периоде правления Абу-л-Файд Хана (лл. 116б–158а). Во втором введении он фиксирует, как и задумано, родословную Амїр Хайдара по отцовской линии (начиная с л. 158б), куда относится также и длинное описание победоносных походов Надир Шаха за пределами Трансоксании (лл. 169б–207б), прекращая ее на л. 341б прямо посреди предложения, во время описания периода правления Мухаммад Данийал Бийа<sup>34</sup>. Однако запланированное им третье введение, в котором он намеревался осветить «совершенные качества» (*камалат*) Шах Мурада, далее отсутствует. Хотя рождение Шах Мурада упоминается во втором введении, и автор восхваляет его также множеством эпитетов, все же его упоминание в этом месте связано с его отцом Мухаммад Данийал Бием. И даже первая глава, задуманная автором, в этой копии не обнаруживается (равно как и во всех остальных «ташкентских» копиях). Он намеревался описать в ней рождение Амїр Хайдара, его детство и первые годы отрочества. Текст возобновляется лишь с приготовлений к восхождению на трон Амїр Хайдара, которые, согласно плану построения произведения, являются частью второй главы. Очень пространно, с указанием множества интересных деталей, он повествует о восхождении Амїр Хайдара на трон, о пятничной проповеди, которую правитель провел сам, и о распределении чинов (лл. 345а–441а)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Текст обрывается во всех пяти «ташкентских» копиях после слова *луҳарабат*. Кроме того, в копии № 9265 отсутствует неизвестное количество листов и добавлены два листа, написанные другим почерком и содержащие восхваления Шах Мурада (лл. 342а–343б). Во всех остальных рукописях это восхваление примыкает без всякого перехода (Bregel, *The administration*, стр. 32–33).

<sup>35</sup> Имена Шах Мурад и Амїр Хайдар не называются, но могут быть определены, во-первых, по их титулам – первый обозначается, как правило, как «Амїр, место

Примечательно то, что Мухаммад Шариф лишь в одном месте указывает на произошедшее в период правления Шах Мурада событие (лл. 4106а–4146), упоминание о котором, однако, в данной копии не встречается. Копия обрывается взятием в плен губернатора одной из крепостей в Хисаре, которое произошло еще при Шах Мураде и описание которого, предположительно, предшествовало событию, случившемуся в период правления Амир Хайдара. Произведение Мухаммад Шарифа не содержит также конца второй главы *мақъла* и всей заключительной главы. Создается такое впечатление, что автор взялся за труд, который из-за его преклонного возраста был ему просто не под силу, и для того, чтобы хоть что-то написать о самом Амир Хайдаре, он пропустил ряд тем и, в конце концов, скончался над своим произведением. Точная сверка заключительной части всех имеющихся копий пока не проводилась; возможно, она бы дала разгадку.

#### Польза и ценность историографии

Мухаммад Шариф — один из немногих мангитских историографов, высказывающих свое мнение относительно смысла и предназначения историографии. Началом исторической науки (*'илм-и таварих ва-фанин-и асбар*) он называет суры из Корана и откровения Пророка, ставя Коран в силу его неподражаемого характера (*и'джаз*) на самую высокую ступень (исторического) повествования (*кисаф*). Задачей Корана и в целом историографии является, по его мнению, нравственное воспитание (*танбиҳ бар 'ибрат*)<sup>36</sup>, и побуждение к возврату [на верный путь] (*мау'изат-и ийб*). Тот, кто заглянет в эти повествования в часы бедствия, обретет внутренний покой и терпеливо найдет спасительный путь (лл. 216–22а, 236). Историографу, как он продолжает дальше, занятие историей дает представление о чудесных и достойных хвалы деяниях великих мира сего и высотах знания, вместе с тем он познает также и кое-что из порицания славы и власти (л. 22а). Кроме того, историограф, по его мнению, в состоянии развеять печаль и тревогу государственных деятелей (л. 22а).

В силу всех этих причин, так объясняет Мухаммад Шариф, число историографий умножалось и в них включались также письма и указы. Главным предметом исторической науки он называет описание жизни и поступков правителей и прославленных людей. Однако он подчеркивает также и значение историй о древних пророках и значение мудрости старцев (*кудамā*, под ними подразумевались, как правило, греческие философы),

которого в раю» (см. гл. V/3г), а второй, в частности, как «хакан мира» — и, вторых, по конкретным событиям и действиям.

<sup>36</sup> Об этом и другом значении *'ибра* (досл. «предупреждение, урок или отпугивающий пример») см. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy*, стр. 65–73.

призывая к почитанию исторической науки как любой другой науки и к занятиям ею (л. 23а–б): ведь она подобна прекрасному аромату и раю (л. 226).

#### Источники Мухаммад Шарифа

В своих описаниях, в том числе и домангитского периода, Мухаммад Шариф часто использует стилевую имитацию, передавая письменные документы, письма и указы якобы в оригинале. Но он ни в одном месте не указывает, что держал эти документы в своих руках. Еще в большей степени это стилистическое средство автора используется при воспроизведении устных речей.

Письменные источники в рамках настоящей работы могут быть рассмотрены лишь в ограниченном объеме и методом сплошной выборки. В ходе своего описания Мухаммад Шариф называет ряд исторических книг, с которыми он ознакомился или отсылает читателя для получения более подробных сведений<sup>37</sup>. Упоминаются названия *Джам' ат-таварих*<sup>38</sup> и *Зубдат ал-вузарā*<sup>39</sup> Рашид ад-Дин Фадлаллаха (ум. в 1318 г.) (лл. 306–31а), *Раудат ас-сафа*<sup>40</sup> Мирзāнда (ум. в 1498 г.) (лл. 31а, 66а), *Тарих-и Рашиди*<sup>41</sup> Мирзā Мухаммад Хайдара (ум. в 1551 г.) (лл. 486, 496), *Тарих-и Нодир*<sup>42</sup> Мирзā Махдī Астарабādī (ум. после 1759–60 г.) (лл. 1706, 2056, 206а), а также указанный в предыдущем разделе труд *Тухфа-и хāни* Қадī Вафā (лл. 162а, 332а). Мухаммад Шариф воспользовался этими книгами для описания генеалогии и истории монголов периода правления Нодир Шаха, Мухаммад Рахīm Хана и Мухаммад Данийāl Бийа. И, наоборот, Мухаммад Шариф не указывает никаких источников в отношении периода правления шайбанидов, аштарханидов и Шах Мурада. Он лишь вскользь упоминает, что взял эти данные из «уважаемых исторических книг» (л. 336а); видимо, этой ссылки было достаточно для посвященного читателя-современника.

Возможно, что сведения о многих событиях, которые запечатлены в период правления мангитов, он получил от очевидцев и свидетелей, слышавших об этих событиях. Однако кроме *Тухфа-и хāни* Қадī Вафā он не ссылается на «доверенных лиц», а себя самого представляет очевидцем лишь

<sup>37</sup> Порой он пишет совершенно без всякой спецификации «в книгах написано» (Қадī Вафā, *Тхā*, л. 101а), «историки сообщают» (л. 1126), «сохранилось предание» (лл. 162а, 236а) и т. п.

<sup>38</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, I, стр. 305–320.

<sup>39</sup> Мне не удалось идентифицировать это произведение.

<sup>40</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, I, стр. 361–378.

<sup>41</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1202–1206.

<sup>42</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 905–911.

в том смысле, что присутствовал на придворных собраниях при Амйр Хайдаре. При описании восхождения этого правителя на трон, его провозглашения халифом и распределения чинов, он, тем не менее, не приводит себя самого в качестве очевидца. Поэтому вполне можно предположить, что в свои описания даже до продвижения при дворе, он включает собственные ощущения, тем более если учесть, как он сам сообщает, что в 1215/1800 г. был уже слаб по причине возраста.

Найти ответ на вопрос об источниках Мухаммад Шарйфа, охватывающих период правления шайбанидов, аштарханидов и мангитов, представляется довольно трудным, поскольку он весьма самоуверенно обращается с историографическими источниками. Так, например, он не цитирует ни одного вышеназванного источника, но приводит их содержание в соответствие со своим стилем, сокращая или дополняя, или еще более приукрашивая отдельно взятые события в отношении их содержания. Мне хотелось бы пояснить это на некоторых примерах.

Он тщательно изменяет сухой стиль своего главного источника по монгольскому периоду *Джамий ат-таварих*. В то время как у Рашид ад-Дйна мать Угүз Хана, когда тот отказывается от ее молока, начинает просто плакать<sup>43</sup>, у Мухаммад Шарйфа она сразу же, разочаровавшись жизнью, желает прихода смерти (л. 316). Добродетели дочери дяди Угүз Хана Рашид ад-Дин не описывает совсем или описывает их в двух словах<sup>44</sup>; у Мухаммад Шарйфа же солнце стыдится ее цветущих щек и слова, словно жемчужины, падают с ее рубиновых уст, а красотой своей она затмевает все благородные камни и звезды, и локоны ее уже круга буквы Мйм (лл. 33а–36б). Таким же образом Мухаммад Шарйф приукрашивает свадебные торжества и охотничьи сцены; но и сражения, например, битву Угүз Хана со своим отцом Караханом, он дополняет образами животных и мудрыми изречениями. В объяснении же названий различных монгольских племен Мухаммад Шарйф отказывается от красочности и даже слегка сокращает объяснения Рашид ад-Дйна, изменяя текст оригинала<sup>45</sup>. Примечательно, что даже переход монголов к исламу (л. 40б) не стал достаточным поводом для его изощренных описаний. Тем не менее, Мухаммад Шарйф в выборе слов не оставляет ни капли сомнения в том, что он проводит строгое различие между «неверными» и «верными»

<sup>43</sup> Рашид ад-Дин, *Джамий ат-таварих*, т. I, стр. 48; у Мйрзу'анда ей лишь становится страшно (*Раудат ас-сафа'*, т. II, часть 5, стр. 5).

<sup>44</sup> Рашид ад-Дин, *Джамий ат-таварих*, стр. 49 и след. Мйрзу'анд описывает красоту дочерей лишь несколькими словами (*Раудат ас-сафа'*, т. II, часть 5, стр. 5).

<sup>45</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 41а–43б; Рашид ад-Дин, *Джамий ат-таварих*, стр. 52–63. Вместе с тем он описывает это не настолько сжато, как Мйрзу'анд (*Раудат ас-сафа'*, т. II, часть 5, стр. 6 и след.).

(мусульманами); его подробное описание мусульманина Угүз Хана подчеркивает это еще больше.

Точно так же Мухаммад Шарйф поступает со своим главным современным источником *Тухфа-и ханий*. Кроме того, у него, видимо, были и другие письменные источники, поскольку некоторые освещенные им темы как, например, состоявшаяся по инициативе Надир Шаха религиозная беседа между суннитами и шинитами (см. гл. III/2е), отсутствуют в *Тухфа-и ханий*<sup>46</sup>. Мухаммад Шарйф в двух местах ссылается на это произведение. С одной стороны, он указывает на содержащееся у Кадй Вафа описание мангитской родословной и жалеет о том, что якобы не существует сведений о праотцах, так как он обращался и к другим историческим книгам<sup>47</sup>. Как и следовало ожидать, он перенимает отрывки текста Кадй Вафа не дословно, а варьирует выражения и еще немного приукрашивает изображенную уже тем автором огромную щедрость одного из предков<sup>48</sup>. С другой стороны, Мухаммад Шарйф цитирует надпись на надгробном камне Мухаммад Рахым Хана, которая принесла славу Кадй Вафа<sup>49</sup>.

Другие явные, но в целом редкие совпадения между двумя этими произведениями не обязательно показатели зависимости *Тадж ат-таварих* от *Тухфа-и ханий*, но могут иметь в своей основе некий неизвестный нам источник или традицию устных преданий о соответствующих событиях. Примером этому является, например, короткий пассаж о казни бунтовщика Мухаммад Амйн Бийа и последовавшая за этим доставка в Бухару его отрубленной головы, где она в качестве устрашающего предупреждения увенчала шест над виселицей на базарной площади. Оба автора не уступают друг другу в орнаментальности или, главным образом, нравоучительности стиля, и оба используют также множество арабских выражений, но примечательно, что используют разные выражения. Кадй Вафа снабжает свой текст несколько более подробным содержанием, указывая имена палачей и описывая также, куда были доставлены тела казненных. Но в целом тексты в этом пассаже совпадают.

Между тем изложение большинства других событий в обоих произведениях отличается, прежде всего, оценкой и детальностью. Представления Мухаммад Шарйфа о господстве и, конкретно, об отдельных правителях

<sup>46</sup> Теоретически существует возможность того, что она упоминается в какой-нибудь копии *Тухфа-и ханий*, которую я не видела, но это скорее всего, как и в случае с *Тадж ат-таварих*, было бы отмечено в описаниях каталогов.

<sup>47</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 162Аа–162Ба. Лист 162 встречается – с различным текстом – дважды, поэтому различие между А и Б.

<sup>48</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 162Ба–164а, сравн. Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 66–76.

<sup>49</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 332а; Кадй Вафа, *ТХа*, л. 236а.

государств во многих важных моментах, как мы это увидим в последующих главах, диаметрально противоположны представлениям Қадї Вафā. Степень подробности изложения зависит у обоих авторов от самого объекта. Мухаммад Шарїф в своем изложении о Мухаммад Рахїм Хāне придает меньше значения упоминанию и обозначению племен, чем Қадї Вафā и, как правило, не описывает также предысторию отдельных военных событий. Однако, дойдя до описания восхождения на трон Амїр Хайдара, он старается соблюсти крайнюю точность.

Естественно, Мухаммад Шарїф не использует *Тухфа-и хāнї* в качестве образца, которому он должен слепо следовать, а использует его, полностью ориентируясь на свою цель.

Точно так же обстоит дело, по-видимому, и с другими источниками, а также с источниками по истории шайбанидов и аштарханидов. Что-либо конкретное по этому поводу я, к сожалению, сказать не могу, поскольку подавляющее большинство историографий по данному вопросу еще не опубликовано. В результате сравнения, проведенного выборочно с русскими переводами *'Убайдаллах-нама* и *Истории Абу-л-Файз хана*, выяснилось, что Мухаммад Шарїф использует совершенно другие заглавия и намного короче излагает изображенные там события. Один пассаж, однако, насколько это видно из перевода, является почти идентичным, а именно – реакция на убийство *'Убайдаллах Хāна*<sup>50</sup>.

Эти немногие, но яркие примеры показывают, что Мухаммад Шарїф, как правило, цитирует из своих источников не дословно. Он очень умело приспособливает заимствования к своему собственному стилю, поэтому, за исключением большого пробела между «вторым введением» и «второй главой», в произведении нет никаких разрывов содержательного или стилистического характера. Мухаммад Шарїф детально разработал свою книгу и очень жаль, что мы не знаем, как он намерен был ее завершить. В тех частях, которые автор осуществил в соответствии с концепцией, изложенной в предисловии, он изображает прошлое, делая при этом сильный упор на настоящее. Несмотря на свой пышный стиль, он не теряет из виду свою собственную цель, а именно – почитание Амїр Хайдара. Так, например, в «первом введении» он не описывает судьбу трех сыновей, переживших Чингиз Хāна. Для этого он обращает внимание читателя на *Рахдат ас-сафā*, так как он стремится назвать прямых предков Амїр Хайдара и поэтому обращается сразу к потомкам рано умершего Джуджї Хāна б. Чингиз Хāн (л. 66а–б). Для объяснения событий Мухаммад Шарїф, как и Қадї Вафā,

<sup>50</sup> Мухаммад Шарїф, 77, лл. 115б–116а; Мир Мухаммед Амин-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 21.

неоднократно делает исторические отступления (например, лл. 207а–б, 281а–283б); иногда он обращает внимание читателя на более поздние события и дает обещание вернуться к ним при удобной возможности, т. е., как правило, в хронологически подходящем месте (лл. 213а–214а, 428а в разных местах).

Нравоучительное начало у Мухаммад Шарїфа выражено намного сильнее, чем у Қадї Вафā. Он не ограничивается категориями «добра и зла», а обрамляет многие события и поступки цитатами из Корана и хадїсов, мудрыми изречениями и стихами, среди которых много собственных. Таким образом, события, как правило, оцениваются, с одной стороны, с нравственной точки зрения, а с другой стороны, поднимаются на внеземной и вневременной уровень, где действует воля божья.

Праздники и торжества или чудеса встречаются у Мухаммад Шарїфа в его изложении современной истории так же мало, как и у Қадї Вафā. Единственное празднество, которое он торжественно описывает, это восхождение на трон Амїр Хайдара (лл. 346а–353б, 361а–363б).

### 3. Мїрзā Сāдиқ Муншї: [*Тāрїх-и манзўм*]

*Автор*

Мїрзā Сāдиқ Муншї является, бесспорно, самой знаменитой личностью среди представленных здесь историографов. Однако он стал известным благодаря не столько своим историческим, сколько эпико-лирическим произведениям и хронограммам, а также благодаря своей деятельности в качестве секретаря при дворе Шах Мурада и Амїр Хайдара. Многие авторы второй половины XIX в. и начала XX в., как Вадїх (ум. в 1893 г.), Шарїфджан Махдўм Садр Дїйā (ум. 1932 г.) и Садр ад-Дїн 'Айнї (ум. в 1954 г.), цитируют его в своих антологиях стихотворений, а 'Абд ал-'Азїм Сāмї (ум. в 1907–08 г. или после 1914 г.) приводит в своих исторических произведениях стихи и хронограммы Мїрзā Сāдиқ Муншї. Все они очень восхваляют его<sup>51</sup>. Однако еще при жизни все восхищались его поэтическим искусством и использовали его хронограммы. Некто 'Абд ар-Рахман Х'аджа Нāсїх (Носех) в *маснаві* сравнивает перо Мїрзā Сāдиқ Муншї с сахарным тростником<sup>52</sup>, а Хумўлї (см. гл. II/8) два раза одобрительно<sup>53</sup> цитирует его в своем историческом произведении и посвящает ему по случаю его смерти

<sup>51</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 9–11; сравн. Семенов, «Очерк», стр. 25.

<sup>52</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 14.

<sup>53</sup> Хумўлї, *Туху*, лл. 231а, 339а.

пышную хронограмму (*қиш'а-и тарӣх*)<sup>54</sup>. Некоторые собственные хронограммы Мӣрза Садиқа Муншӣ встречаются также и в других изученных мною более подробно историографиях<sup>55</sup>.

В 1969 г. таджикский литературовед Усмон Каримов написал диссертацию о Мӣрза Садиқа Муншӣ<sup>56</sup>. В ней он сравнивает – прежде всего с формальной точки зрения – разрозненные копии эпических произведений Мӣрза Садиқа Муншӣ (*Даҳма-и шайхон*, *Када ва-қадар*, *Раф'и тӯман-и Аҳуғйр ва-Хайрабад* и *Ашиқ шудан-и дарвеш ба-душтар*), находящиеся в Душанбе, Ташкенте и Санкт-Петербурге, а также копии его лирики (*газал*, *касида*, *қиш'а*, *рубай*). Кроме того, Каримов исследует *Даҳма-и шайхон* («Гробница царей»)<sup>57</sup> с точки зрения его содержания и анализирует лирический стиль Мӣрза Садиқа Муншӣ. Его исторические произведения и произведения *Иншӣ*<sup>58</sup> он не исследует.

Относительно его жизни Каримов собрал из разных источников некоторые данные, которые я ниже дополняю данными из других произведений<sup>59</sup>.

Мӣрза Мухаммад Садиқ Муншӣ Джандарӣ родился в период с 1166/1753 г. по 1171/1758 г. в деревне Джандар, которая находится на расстоянии пригл. 1,5 *фарсах*<sup>60</sup> от города Бухары. В качестве псевдонима (*тахаллуф*) он использовал имя Садиқ. Хронограмма, написанная им по случаю одного

<sup>54</sup> *Диван-и Хумули-и Урзути*, рук. ФВРАНРТ, инв. № 1055, л. 216 (цит. по: Каримов, *Мирзо*, стр. 21).

<sup>55</sup> Хумули, *ТХУ*, л. 231а–б; Мухаммад Мӣр 'Алим Бузарӣ. Фағх-нама, рук. ИВАНРУЗ, № 1838, л. 15а; *Тарӣх-и Амӣр Хайдар*, рук. ИВАНРУЗ, № 1836, лл. 196–22а в разных местах (относительно двух последних произведений см. гл. VI/1в, № 1, VI/1г, № 1).

<sup>56</sup> В настоящее время она уже имеется в переработанной форме в виде публикации (Каримов, *Мирзо*).

<sup>57</sup> Стори/Брегель, II, стр. 1157 и след.; Каримов, *Мирзо*, стр. 110–147. У Мӣрза Садиқа Муншӣ умерший суфий Баха' ад-Дин Нақшбанд и похороненные рядом с ним ашгарзайидские ханы Субхонкули Хан, 'Убайдаллах Хан, Абу-л-Файд Хан и 'Абд ал-Му'мин говорят с ним из своих могил. Светские правители рассказывают о своей жизни, каются в своем распутстве и своих проступках и сетуют на «неверность этого (земного) мира» (рук. ИВАНРУЗ, инв. № 1792).

<sup>58</sup> В *СВР* зафиксированы многие произведения Мӣрза Садиқа Муншӣ в жанре *иншӣ*: т. I, стр. 160, рег. № 380; т. V, стр. 183, рег. № 3774; стр. 184, рег. № 3776; стр. 185, рег. № 3778. Весьма вероятно, что эти собрания частично идентичны по своему содержанию.

<sup>59</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 9–21. По его биографии я называю отдельно только те источники, которые Каримов не знал.

<sup>60</sup> Один *фарсах* или *фарсанг* равняется в Трансоксании приблизительно 8,5 км (Давидович, «Материалы», стр. 120).

завоевания в период правления Мухаммад Данийал Бий Аталӣқа<sup>61</sup>, приводит Каримова к предположению, что Мӣрза Садиқ Муншӣ еще при жизни этого правителя служил при его дворе. Это возможно, однако, удивляет, что до нас не дошло других хронограмм этого периода Мӣрза Садиқа Муншӣ. Напротив, подтверждается, что Мӣрза Садиқ Муншӣ как при Шах Мураде, так и при Амӣр Хайдаре занимал высокий пост в качестве *муншӣ* («секретаря»). Об этом свидетельствуют как его собственные высказывания, так и высказывания его современников. Более подробно о его деятельности при Амӣр Хайдаре мы можем прочитать у Мухаммад Шарӣфа, автора *Тадж ат-таварӣх*. Объясняя распределение постов Амӣр Хайдаром, он пишет: «Мӣрза Садиқ – блестящий и искусный писарь (*дабӣр*), который был искусным в написании стихотворений и мудрых изречений и занимал в этом второе место [после некоего Мӣрза Мухаммад Шарӣфа<sup>62</sup>, который получил пост *маниуър-навӣс* («писаря указов»)], стал во времена правления высшего главнокомандующего, чье место находится в раю [Шах Мурада], секретарем (*муншӣ*)». Что входило в его специальные задачи, Мухаммад Шарӣф в данном случае не поясняет. Но Амӣр Хайдар, продолжает он дальше, назначил его *Муншӣ-и муқарраб ал-хидмат* («доверенным секретарем»)<sup>63</sup>. О дальнейшей судьбе Мӣрза Садиқа Муншӣ почти никаких сведений не имеется. В возрасте 63 лет в одном из своих стихотворений он просит «Султан-и Дйн, Амӣр-и кабӣр» не выгонять его<sup>64</sup>. К какому правителю это стихотворение обращено, однозначно выяснить из контекста невозможно, так как Мӣрза Садиқ Муншӣ использует обозначение «Султан религии» и «Великий эмир» как по отношению к Шах Мураду, так и к Амӣр Хайдару. Убедительны доказательства Усмона Каримова о том, что Мӣрза Садиқ Муншӣ, возможно, родился в период между 1166/1753 и 1171/1758 гг.; но это стихотворение, однако, приходится на период правления Амӣр Хайдара<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Мӣрза Садиқ Муншӣ, *Тарӣх-и манзӯм*, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 2731/III (*СВР*, II, стр. 332, рег. № 1620), лл. 257а–257б; он же, *Мусаннафат-и Мӣрза Садиқ Муншӣ*, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 1792 (*СВР*, II, стр. 331, рег. № 1618), лл. 696–70а (однако здесь в заголовке отсутствует указание «Амӣр Данийалом, Счастливым»); Каримов, *Мирзо*, стр. 10.

<sup>62</sup> Здесь речь идет не об авторе *Тадж ат-таварӣх*, а о сыне некоего Мӣрза Мухаммад Амӣн Муншӣ.

<sup>63</sup> Мухаммад Шарӣф, *ТТ*, л. 405а–б.

<sup>64</sup> *Мусаннафат-и Мӣрза Садиқ Муншӣ*, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 1792, л. 746 (вообще-то 736; нумерация несколько ошибочная); Каримов цитирует отрывок из этого стихотворения из другой копии (*Мирзо*, стр. 12).

<sup>65</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 12, 20.

Мірза Садик Муншӣ описывает жизнь при его дворе, возможно, также при дворе Шах Мурада, неудовлетворительной. В некоторых стихотворениях он выражает свое отвращение к глупости и неспособности, зависти и недоброжелательству придворных и даже клеймит правителей. Кроме того, он во многих стихотворениях жалуется на свое жалкое финансовое положение<sup>66</sup>. Этими жалобами Мірза Садик Муншӣ, видимо, повторяет не только общие литературные образы, но и облекает в слова свое состояние, поскольку он покинул на какое-то время бухарский двор и ушел в независимую от Бухарского эмирата область Дарваз, к северу от Бадахшана<sup>67</sup>. Как долго он там оставался, остается неизвестным. Однако по его хронограммам можно увидеть, что он в 1230/1814–15 г. начал переписывать знаменитое произведение *Rashaḥāt 'ayn al-ḥayāt* автора Фаур ад-Дйн 'Алі Сафӣ Кашифӣ (1463–1531 гг.), агиографию, которая была посвящена Х'аджа 'Убайдаллах Ахрару (ум. в 1490 г.) и другим суфиям Накшбандийа. В это время он, вероятно, находился при дворе Амӣр Хайдара. Другие хронограммы, которые отражают даты празднования обрезания сыновей правителя в 1227/1812 г., 1228/1813 г. и 1235/1819–20 г., а также строительство медресе для матери Амӣр Хайдара (1232/1816–17 г.)<sup>68</sup>, указывают на то, что Мірза Садик Муншӣ в эти годы находился на территории Бухары. Он умер там в 1235/1819–20 г.<sup>69</sup>

#### «Исторические произведения» Мірза Садика Муншӣ

В то время как лирические произведения Мірза Садика Муншӣ, а также *Дахма-и шаҳан* уже подробно рассмотрены У. Каримовым, остальные его произведения еще ждут своего дальнейшего исследования. Кавычки придают смысл понятия *reservatio mentalis*, поскольку речь в основном идет о хронограммах и лишь некоторые отдельные события описываются на многих страницах. Правда, названия, которые были даны его произведениям, вероятно, переписчиками – в самих произведениях они не появляются –

<sup>66</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 17.

<sup>67</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 19 и след. Мірза Садик Муншӣ составил *касида* под названием *Касида-и Шах-и Дарваз*, которую он посвятил правителю области Дарваз и его сыну Мухаммад Раҳим Хату (*СВР*, II, стр. 334, рег. № 1626). В настоящее время Дарваз разделен, северная часть относится к Таджикистану, южная – к Афганистану, сегодня один из районов Бадахшана (Grevemeyer, «Darvāz», стр. 65 и след.).

<sup>68</sup> Мірза Садик Муншӣ. *Тарїх-и манзӯм*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2731/III, лл. 71а–б, 251а–252а, 254а–255а.

<sup>69</sup> Каримов, *Мирзо*, стр. 20 и след.

являются звучными и указывают на истории о правителях. Два произведения, *Футӯҳат-и Амӣр-и ма'сӯм* [*Шах Мурад*] и *Амӣр Хайдар* («Завоевания непогрешимого эмира и Амӣр Хайдара») <sup>70</sup> и *Тарїх-и манзӯм* («Упорядоченная/метрическая история») считаются в Ташкентском каталоге рукописей его историческими произведениями<sup>71</sup>. При более внимательном рассмотрении они, однако, представляют собой – во многом идентичное – собрание произведений *маснавий*<sup>72</sup> исторического содержания, которые в большинстве своем представляют хронограммы, отражающие отрезок времени с 1196/1781–82 г. до 1235/1819 г.<sup>73</sup> В Ташкенте имеются эти и остальные хронограммы, кроме того, также в *Мусаннафат-и Мірза Садик Муншӣ* («[Собрание] произведений Мірза Садика Муншӣ») <sup>74</sup>. В Душанбе имеется много рукописей, которые, очевидно, содержат одинаковые хронограммы, а также те стихотворения, которые посвящены отдельным историческим событиям<sup>75</sup>; а в Санкт-Петербурге также имеются их копии<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Это произведение существует в Ташкенте в трех или четырех копиях (*СВР-История*, стр. 179–180, рег. № 498–501; см. следующее примечание); см. также Стори/Брегель, *Персидская литература*, стр. 1158–1159 (3). Я использую следующую копию: Мірза Садик Муншӣ, *Футӯҳат-и Амӣр-и ма'сӯм ва-Амӣр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 40/IV [*СВР*, II, стр. 333, рег. № 1622, 31 лист]. В переработанном описании каталога *СВР* также говорится, что рукопись составлена в 1206/1791 г. (*СВР-История*, стр. 179–180, рег. № 498). Это совершенно невозможно, поскольку в большей части хронограмм есть ссылки на более поздние годы.

<sup>71</sup> *Тарїх-и манзӯм* существует в двух копиях: рук. ИВАНРУз, инв. № 2731/III (*СВР*, II, стр. 332, рег. № 1620, 26 листов; авторы *СВР-История* [см. 180, рег. № 501] считают данную рукопись копией *Футӯҳат-и Амӣр-и ма'сӯм ва-Амӣр Хайдар*) и рук. ИВАНРУз, инв. № 3686/III (*СВР*, II, стр. 332, рег. № 1621, 44 листа).

<sup>72</sup> У *маснавий* нет твердо установленной длины, он состоит из двустопных, соединенных посредством рифмы и имеющих единый размер стиха.

<sup>73</sup> В. В. Бартольд писал, что в 1925 г. видел в местной библиотеке Бухары две одинаковые рукописи Мірза Садика Муншӣ, имевшие разные заглавия: *Тарїх-и Амӣр-и ма'сӯм* и *Тарїх-и Мірза Садик Муншӣ* («Занятия», стр. 455 и след.). Судя по краткому описанию Бартольда, они, видимо, идентичны рукописям, изученным мною.

<sup>74</sup> *Мусаннафат-и Мірза Садик*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1792, лл. 316–716.

<sup>75</sup> В Душанбе находится рукопись под названием *Таварїх*, которая, согласно описаниям содержит точно такие же хронограммы, как и «ташкентская» *Мусаннафат-и Мірза Садик Муншӣ* (рук. ФВРАНРТ, инв. № 1047/VI; *КВР*, стр. 256, рег. № 269). Эта копия восходит к 1356/1937–38 г. Помимо этого хронограммы содержатся в рукописи, которая хранится в доме-музее А. А. Семёнова в Душанбе (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1158; Каримов, *Мирзо*, стр. 22). Однако весьма вероятно, что есть еще копии, так как из других произведений Мірза Садика Муншӣ в общей сложности лишь около половины зафиксировано в каталогах (Каримов, *Мирзо*, стр. 22). У. Каримов цитирует в

Описанию двух событий Мйрза Садик Мунши посвящает целый ряд листов: религиозные походы Шах Мурада против Мерва и его конфликт с правителем афганцев Тимур Шахом<sup>77</sup>. Вместе с хронограммой по случаю восхождения на трон Шах Мурада, предшествующей этим описаниям, они составляют начало *Футухат* и *Тарих-и манзум*; они хронологически упорядочены и указанием «второй» и «третьей поход» частично имеют друг к другу прямое отношение и резко заканчиваются во всех трех рукописях после «совещания Тимур Шаха с правителями хорасанцев и афганцев»; т. е., сама битва и последовавшее заключение мира не описываются<sup>78</sup>. После этого следуют хронограммы, которые не имеют больше никакого хронологического порядка и порой по-разному упорядочены в отдельных копиях. Это указывает на то, что лишь первая часть этих произведений образует единство, задуманное как таковое самим Мйрза Садиком Мунши. Кроме того, об этом свидетельствует и тот факт, что отдельные главы первой части в сравнении со многими «нижестоящими хронограммами» описывают избыточные словами и метафорами определенные обстоятельства событий, как, например, переправа через Джайхун (Аму-Дарья), а в некоторых случаях содержат даже довольно конкретные названия местностей и часто начинены буквальной речью действующих лиц – элемент, который, как правило, чужд для хронограмм и

своей диссертации хронограммы, причем зачастую в сильно сокращенном виде, из сборной рукописи *Диван-и Мйрза Садик Мунши*, рук. ФВРАНПТ, инв. № 1047.

<sup>76</sup> *Мусаннафат-и Мйрза Садик Мунши*, рук. СПФИБРАН, инв. № С 1360 (Миклухо-Маклай. *Персидские и таджикские рукописи*, стр. 550, рег. № 4102) и рук. СПФИБРАН, инв. № С 458 (Миклухо-Маклай. *Персидские и таджикские рукописи*, стр. 550, рег. № 4101; листы 179а–208б должны содержать хронограммы, несколько *маснави*, *саки-нама* и *газал*, и в конце еще прилагается продолжение собрания хронограмм 'Абд ал-'Азймом Самя; см. Стори/Брегель. *Персидская литература*, II, стр. 1158).

<sup>77</sup> Мйрза Садик Мунши, *Тарих-и манзум*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2731/III, лл. 2326–249б; *Футухат-и Амйр-и ма'сум ва-Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 40/IV, лл. 40а–62а; *Мусаннафат-и Мйрза Садик Мунши*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1792, лл. 32а–54а. В Душанбе находится переписанная в 1356/1937–38 г. рукопись, которая зарегистрирована в каталоге под названием *Футухат-и Амйр Шах Мурад дар Иран*. Эта рукопись, с которой мне, к сожалению, не удалось ознакомиться, судя по каталоговому описанию состоит из восемнадцати листов, десять из которых посвящены походу Шах Мурада на Мерв и семь – его конфликту с афганским правителем Тимур Шахом (*КВР*, I, стр. 106, инв. № 1047/II, рег. № 110). Каримов причисляет ее к хронограммам (Стори/Брегель. *Персидская литература*, II, стр. 1158–59). Темы и их пропорции совпадают с «ташкентскими» рукописями.

<sup>78</sup> В *Мусаннафат-и Мйрза Садик Мунши* поход в Мерв предворяется еще одним *маснави* о дервише, восплававшем любовью к девушке.

отсутствует также в последующих хронограммах. Мйрза Садик Мунши задумал первую часть, вероятно, не как чистое собрание хронограмм, потому что он сам обозначает некоторые части как *дастан* («рассказ, повесть»)<sup>79</sup>. Однако остается вопросом, хотел ли он тем самым создать крупное историческое произведение, потому что после *басмала*, которая следует в *Мусаннафат-и Мйрза Садик Мунши* лишь после заглавия относительно восхождения на трон Шах Мурада, не встречаются ни восхваления Бога, ни Пророка, ни пояснение цели, которую автор поставил себе при написании произведения, ни объяснения значения историографии или подобное введение, с которого, как правило, начинается крупное историческое произведение. Хронограммы, следующие за описанием военных походов, порой также упорядочены без хронологии и с точки зрения содержания настолько противоречивы, что за ними не может быть какой-либо концепции. Они посвящены празднованию обрезания, завершению строительства и написанию книг, уходу в иной мир, а также отдельным завоеваниям и написаны, с большой вероятностью, по случаю какого-либо события.

В целом это позволяет сделать вывод, что Мйрза Садик Мунши не намеревался писать историю династии, а, возможно, историю правления Шах Мурада, написание которой он прервал по неизвестной нам причине. Амйр Хайдара касаются лишь отдельные хронограммы<sup>80</sup>. Описание Мйрза Садиком Мунши военных походов Шах Мурада, а также его хронограммы содержат ценные указания касательно его представления о легитимации Шах Мурада и Амйр Хайдара. Кроме того, он по меньшей мере также ясно дает положительную или отрицательную характеристику действующим лицам, как и Кадй Вафа и Мухаммад Шариф. Особенно примечательно, однако, описание конфликта Шах Мурада с правителем афганцев Тимур Шахом, поскольку здесь Мйрза Садик Мунши передает в дословной речи ругательные тирады афганцев и кизилбашей в адрес Шах Мурада, не соблюдая дистанции (или не умея соблюдать дистанции), так как сразу после того пассажа эта часть обрывается.

Собственно, «историографическая» деятельность Мйрза Садика Мунши заключалась таким образом прежде всего в написании хронограмм, почему я его и хотела бы обозначить как хронограммиста. В этом проявляется мастерство, отличающее его от коллег-историографов. Многие из его

<sup>79</sup> *Тарих-и манзум*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2731/III, лл. 236а, 240а.

<sup>80</sup> Большинство хронограмм, следующих за описанием походов Шах Мурада, связаны с событиями, которые произошли в период правления Амйр Хайдара; однако с подвигами этого правителя связаны всего лишь три хронограммы (*там же*, лл. 726–73а, 252а–253а, 255б–256а).

хронограмм он начинает или заканчивает призывом виночерпия (*sākī*)<sup>81</sup> или музыканта (*мурриб*)<sup>82</sup>. Некоторые переписчики ставят эти две строчки в начале, а другие – в конце хронограммы. Его словарный запас и метафоры, а также изобретательность кажутся почти исчерпаемыми, и потому не удивительно, что у него было много поклонников, а его хронограммы каждый раз цитировались. Благодаря этим хронограммам сохранились также данные и события, которые не зафиксированы в исторических произведениях его современников (например, строительство медресе для матери Амӣр Хайдара, даты смерти разных, не упоминавшихся ученых и сооружение разных мечетей)<sup>83</sup>.

4. Мӣр 'Абд ал-Карӣм: [*Аҳвālāt-и мамāникхā у пādишāхāн ки аз сана-и 1160 дар мамлакат-и Хурāsāн ва ба'дӣ Хиндӯстāн аз Афғāн ва ғайрух ва мамāлик-и Турāн-замӣн пādишāх буда-анд ва-л-вақт хастанд*]

Произведение Мӣр 'Абд ал-Карӣма Бузārӣ представляет собой текст, который, с одной стороны, не был предназначен для прославления отечественного двора, а с другой стороны, не был написан по собственному желанию. Заказчиком был скорее стамбульский церемониймейстер 'Ариф Бик (Бег) Афандӣ (Эфенди). Он попросил своего бухарского гостя «зафиксировать, какие афганские и другие правители правят в Хорасане и некоторых частях Индии, и кто господствовал на территории Турāна с 1160 г., а кто [там] правит сейчас»<sup>84</sup>. 1160 год (1747 г.) был действительно ключевым годом, потому что именно тогда Аҳмад Шāх Дуррāнӣ взойшел на трон Кабула, в этот

<sup>81</sup> В персидской поэзии виночерпий является излюбленным героем, который представляет собой, с одной стороны, мужскую музу (Bürgel, «Die persische Epik», стр. 310) или объект любви, но с другой стороны, может также символизировать неустойчивость мира и непостоянство судьбы (Nanaway, «Sākī», стр. 885).

<sup>82</sup> *мурриб* или *музаний* («певец») выполняет такую же функцию, как и *sākī*, см. напр., Низāmӣ (1141–1209 гг.) *Искандар-нама* («Книга об Александре»), где в *Шараф-нама* зовется виночерпий, а в *Икбāl-нама* – певец (Bürgel, «Die persische Epik», стр. 310; Nizami, *Das Alexanderbuch*, стр. 595–596).

<sup>83</sup> *Tārīkh-и манзӯм*, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 2731/III, лл. 706–72а, 73а–б.

<sup>84</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4. Schefer во введении отмечает, что «Ариф Бей» долгое время работал при дворе в Константинополе в качестве «*maître des cérémonies*», в задачу которого входило принимать принцев и разных мусульманских вельмож, приезжавших в Константинополь. Поэтому для него было весьма важным иметь точные сведения об этих людях (*там же*, стр. 1–2).

же год был убит персидский король Нāдир Шāх<sup>85</sup>, а мангит Мухаммад Рахӣм Хан получил бразды правления Бухарой<sup>86</sup>. Очевидно, церемониймейстер ожидал от 'Абд ал-Карӣма Бузārӣ ценную информацию как от «инсайдера», однако, как он сам заверяет, он «участвовал во многих заседаниях великих людей, ученых и заслуженных деятелей»<sup>87</sup>, был дипломатом и много путешествовал в разные страны.

*Автор*

Мӣр(за) 'Абд ал-Карӣм б. Мӣр Исма'йл Бузārӣ<sup>88</sup> отмечает, что при дворе Амӣр Хайдара в Бухаре он занимал пост доверенного лица и много путешествовал. Бухарские историографы о нем ничего не писали и он, очевидно, не был знаменитым писателем, так как в биографиях конца XIX в. о нем сведений нет. Его собственные данные подчас неоднозначны и хронологически их трудно упорядочить, поэтому на их основании нельзя составить приемлемой биографии.

'Абд ал-Карӣм пишет, что в возрасте шестнадцати лет он совершил поездку «из Герата» через Қандахār, Кабул и Пешавар (Пашавар) в Кашмӣр и обратно<sup>89</sup>. Здесь встает теперь вопрос о том, был ли 'Абд ал-Карӣм родом из Бухары или он

<sup>85</sup> Однако 'Абд ал-Карӣм указывает 1159 г. (1746 г.) как год смерти Нāдир Шāха (Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 15, перевод стр. 8).

<sup>86</sup> Согласно 'Абд ал-Карӣму Мухаммад Рахӣм Хан в 1160 г. (1747 г.) сразу же стал ханом (Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 44, перевод стр. 93 (из сделанного Шефером перевода, однако, следует только, что он пришел к власти). В этом мнении 'Абд ал-Карӣм отличается от всех остальных бухарских хронистов (см. гл. I/4а и IV/2а).

<sup>87</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4.

<sup>88</sup> Он указывает свой *nasab* в начале произведения (текст стр. 3, перевод стр. 4). Здесь он называет себя мӣр, в другом месте – мӣрза (текст стр. 71, перевод стр. 159). *Нусба* «Бузārӣ» добавлена 'Абд ал-Карӣмом лишь в одном месте (текст стр. 236, перевод стр. 104). W. Barthold включил его в первый номер *EI* («Abd Al-Karīm Bukhārī»), не учитывая, однако, при этом многочисленные детали из его жизни, которые 'Абд ал-Карӣм привносит в канву своего произведения. Брегель также упоминает лишь те немногие моменты из его биографии, которые Schefer называет в своем введении (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1155 и след.).

<sup>89</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 104, перевод стр. 236. Schefer переводит «аз Харāt» («из Герата») как «par Herat» и тем самым создает впечатление, что 'Абд ал-Карӣм начал свое путешествие из Бухары, но об этом у автора нет речи. Второе же путешествие из Бухары в Кашмир, которое 'Абд ал-Карӣм также характеризует предложением «аз», Schefer переводит правильно как «de Boukhara» (текст стр. 104, перевод стр. 236).

получил свою *нисбу* позднее, лишь после переселения в этот город и, возможно, был афганского происхождения. Тогда почему он поехал в Кашмир не «из Бухары», как однажды сделал это позже, что сразу отмечает после упоминания о своей первой поездке<sup>90</sup>? В другом случае 'Абд ал-Карим утверждает, что он присоединился к афганскому младшему князю, «сыну князя», Махмуд бин Тимур Шаху или поступил к нему на службу<sup>91</sup>. Он упоминает об этом по случаю побега Махмуда из Герата через Мерв в Бухару. Можно предполагать, что 'Абд ал-Карим вместе с Махмудом совершил побег в Бухару, или присоединился к нему лишь в Бухаре – содержание текста неоднозначно. Ссылка на Герат и его князей могла бы стать косвенным доказательством афганского происхождения 'Абд ал-Карима. Махмуд вновь покинул Бухару через восемь месяцев при трудных обстоятельствах<sup>92</sup>; можно предположить, что поэтому 'Абд ал-Карим остался в Бухаре. Об афганских правителях и об отношениях в афганских завоеванных провинциях он много узнавал из первых рук. Следующее косвенное доказательство говорит о том, что он, по меньшей мере, не был узбеком. 'Абд ал-Карим позволяет себе сделать замечание об узбекских суфиях, настолько пренебрежительное, что никакой узбек, наверное, не смог бы произнести его: он сравнивает становление суфия-узбека (*суфий шудан*) с промыванием кишок овцы, которые после этого не станут чистыми, как и тот не может стать искренним и чистым<sup>93</sup>.

Видимо, 'Абд ал-Карим был принят на государственную службу лишь Амир Хайдаром, так как он не делает никаких замечаний относительно официальной деятельности при Шах Мураде. Он отмечает, что для печати (*мухр*) Амир Хайдара он сам придумал следующую надпись: «после того, как Абду-л-Файд Хан ушел к мученикам, царский трон (*тахт-и шайх*) перешел к Хайдару»<sup>94</sup>. Согласно этому 'Абд ал-Карим занимал пост в канцелярии; не позже 1219/1804–05 г. он поступил на дипломатическую службу. В этот год он ездил в качестве интенданта (*кахийа*) с послом Мир 'Ала' ад-Динном к русскому царю. В Петербурге они жили девять месяцев, потом они поехали в Москву и Астрахань (Хаджюк Тархан), где провели девять месяцев<sup>95</sup>. Он не зафиксировал своих заметок о поездке, однако подчеркивает, что Петербург произвел на него огромное впечатление. На обратном пути они ехали через

<sup>90</sup> Там же, текст стр. 104, перевод стр. 236.

<sup>91</sup> Там же, текст стр. 24, перевод стр. 51.

<sup>92</sup> Там же, текст, стр. 25, перевод, стр. 52.

<sup>93</sup> Там же, текст стр. 91 (*суфий шудан-и узбак мисл-и шиканба-ини гуефанд аст ки аз шустан нак намйшавад*), перевод стр. 201. Schefer перевел это вольно: «On ne voit jamais un Uzbek avoir des principes de justice et de religion».

<sup>94</sup> Там же, текст стр. 67, перевод стр. 152.

<sup>95</sup> Там же, текст стр. 70 и след., перевод стр. 159.

Хиву и Урганч; во время этой поездки 'Абд ал-Карим получил некоторые представления о политике и враждебных амбициях нового хана, Илгузара, по отношению к Бухаре<sup>96</sup>.

Вскоре после своего возвращения в 1222/1807 г. 'Абд ал-Карим поехал в качестве «тайного секретаря» (*сирр-катиб*) посла Мирза Мухаммад Йусуф б. Суфий Раджаб Бай б. Бай Кийши-и Бузарй<sup>97</sup> в Стамбул (Истамбул)<sup>98</sup>. Они прибыли туда в месяце раджаб 1222 г. (сент. 1807 г.) и остановились в Кунаке (гостиница/дворец) некоего Са'йда Афанди (Эфенди). Через год посол и сопровождавшие его лица умерли из-за эпидемии<sup>99</sup>. 'Абд ал-Карим остался в Стамбуле и женился в городской части Бешикташ (Бишиктайш)<sup>100</sup>. Провел ли он остаток своей жизни там, мы не знаем. Он умер после 1246/1830–31 г., поскольку это самая поздняя дата, которую он называет в своих записях<sup>101</sup>.

#### Произведение

Произведение 'Абд ал-Карима не имеет названия; переводчик Шарль Шефер (Schefer) называет его *Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary – Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand depuis les dernières années du règne de Nadir Chah, 1153, jusqu'en 1233 de l'hégire, 1740–1818 a.D.*<sup>102</sup> Мир 'Абд ал-Карим составил свои записи, как он сам указал, в 1233 г. (1817–18 г.) в Стамбуле<sup>103</sup>, а большая часть его описания не выходит за пределы того года; однако некоторые места он, видимо, дополнил позже (1246/1830–31 г.)<sup>104</sup>. Произведение было издано затем при участии некоторых высокопоставленных мусульманских деятелей в знаменитом каирском издательстве в Булаке<sup>105</sup>. Через три года, в 1876 г., Шефер переиздал его в Париже, вместе с

<sup>96</sup> Там же, текст стр. 71, перевод стр. 159 и след.

<sup>97</sup> Этот человек неоднократно упоминается в переписке Амир Хайдара с османским султаном (Saray, *Rus ısgalı*, стр. 32–34).

<sup>98</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4.

<sup>99</sup> Там же, текст стр. 2, перевод стр. 2. В письме Высокой Порте на имя Амир Хайдара также упоминается его смерть (Saray, *Rus ısgalı*, стр. 34).

<sup>100</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 2, перевод стр. 1 и след.

<sup>101</sup> Там же, текст стр. 57, 70, перевод стр. 129, 159.

<sup>102</sup> Выделенное мною квадратными скобками «заглавное предложение» [*Ахвалат-и мамалатхал ва пайдинхан ки аз сана-ини 1160 дар мамлакат-и Хурасан ... шиканба-и Туран-замин пайдинхал буданд*] (Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4) воспроизводит текст поручения, которое 'Абд ал-Карим получил от церемониарха.

<sup>103</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4.

<sup>104</sup> Там же, текст стр. 57, 70, перевод стр. 129, 159.

<sup>105</sup> Там же, текст стр. 111; без перевода.

составленным им самим французским переводом и дополнил некоторыми, также переведенными на французский язык выдержками из других произведений, относительно описанных 'Абд ал-Карймом провинций. Шефер получил опубликованную им рукопись в 1851 г. из библиотеки церемониймейстера Арифбега; по всей видимости, она была единственным экземпляром. Он предполагает, что копия сделана на основе записей Мйр 'Абд ал-Карйма Бузайр, из которых изданы некоторые страницы, за счет чего появился пробел в изображении афганских правителей<sup>106</sup>. Сохранившаяся в Душанбе рукопись является, как заметил еще Брегель, копией булакского издания, в которой, однако, некоторые разделы находятся в другой последовательности<sup>107</sup>.

Из всех представленных здесь авторов у Мйр 'Абд ал-Карйма самый широкий географический кругозор. Он информирует о некоторых городах Хорасана, Трансоксании, Хорезма, Коканда, а также о некоторых особенностях Кашмира и Тибета. Во временном отношении он придерживается рамок, указанных ему церемониймейстером и слегка забегает вперед, за 1160/1747 г., чтобы объяснить ситуацию с властью после этой ключевой даты. Более глубокое прошлое он рассматривает лишь местами: когда он делает обзор истории некоторых городов<sup>108</sup>, и при отступлениях, для освещения генеалогических корней. Между тем эти отступления намного реже и скуднее, чем Генеалогия, описываемая его современниками-историографами. Родоначальнику афганцев и его отпрыскам он, правда, уделяет немного внимания<sup>109</sup>, а предки узбекских властителей Бухары, Хивы и Коканда совсем не упоминаются. Поэтому слово «генеалогия», которое Шефер выбрал в качестве перевода слова *силсила* в заглавиях этих трех глав, вводит в заблуждение<sup>110</sup>. *Силсила* обозначает здесь не цепь предков, а цепь потомков.

Оба элемента – пространственный охват и временное ограничение – выбраны автором не добровольно, а были заданы заказчиком, и поэтому, как мы увидели, они не обязательно отражают собственные представления 'Абд ал-Карйма. Теоретических мыслей о ценности историографии мы у 'Абд ал-Карйма не находим. Его текст, тем не менее, не является простым информационным сообщением для дипломатов: он выражает слишком восторженные симпатии по отношению к определенным правителям и с очень большим участием описывает безнравственное поведение.

<sup>106</sup> Там же, стр. 2.

<sup>107</sup> КВР, I, стр. 239–41 (рег. № 250, инв. № 2025). Эта копия имеет заглавие *Хақд'ик ал-умур*. Я не ознакомилась с ней, но ссылаюсь на каталоговое описание.

<sup>108</sup> Schefer/ Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 78. 241–246. 250 и след., перевод стр. 177, 106–110.

<sup>109</sup> Там же, текст стр. 8. перевод стр. 12 и след.

<sup>110</sup> Там же, текст стр. 44, 78, 93, перевод стр. 93, 175, 207.

Большой упор 'Абд ал-Карйм делает на политическую историю территории, завоеванной афганцами и узбеками. Он достаточно точно описывает пробуждающееся самосознание узбекских властителей по отношению к лишь номинально правящим ханам чингизидского происхождения на территории правления Бухары и Хивы<sup>111</sup>. Отдельным личностям правителей посвящены соответственно отдельные подглавы, однако он выделяет также некоторых их сыновей, которым власть не досталась<sup>112</sup>.

Второй важной темой текста, которую он акцентирует, является географическая протяженность соответствующих территорий правления, расстояния между важными городами, их состав населения, торговля, источники дохода и товары. Правда, 'Абд ал-Карйм не все провинции описывает одинаково подробно. Так, например, относительно Трансоксании и Хорезма почти не дается никаких данных, в то время как об экономической деятельности и географических реалиях Кашмира и Тибета они составляют главную информацию<sup>113</sup>. Пятьдесят страниц, посвященные в целом Трансоксании и Хорезму и составляющие, таким образом, почти половину всего произведения, описывают исключительно политическую ситуацию с властью и характерные черты отдельных правителей. В результате приходится констатировать отсутствие равновесия в описании отдельных провинций. Причины этому вряд ли кроются лишь в неравномерном знании соответствующих элементов, так как 'Абд ал-Карйм, например, хорошо должен был знать Бухару и ее окрестности, и тем не менее, он их не описывает. Возможно, стамбульский церемониймейстер был осведомлен о не описанном 'Абд ал-Карймом уже из других источников. 'Абд ал-Карйм мог обойти это, чтобы не подвергнуться упрекам в шпионаже.

На 'Абд ал-Карйма произвели большое впечатление как перевороты, осуществленные Мухаммад Рахйм Ханом в Бухаре и Йлгузаром в Хиве, так и религиозно-политические преобразования, проведенные Шах Мурадом. Вопрос относительно легитимации господства является у него также формирующим принципом описания мангытского царства. Описание нравственного поведения занимает у него большое место; он дает иную оценку образу поведения, не одобряющего справедливому правителю (см. гл. V/3г, 4в). В отличие от придворных историографов Қадй Вафй и Мухаммад Шарйфа он, однако, совсем мало использует атрибуты назидательного характера и почти не цитирует айатов из Корана. Его стиль в целом рационален, а его словарный запас также не соответствовал бы требованиям придворного секретаря.

<sup>111</sup> Там же, текст стр. 44, 51 и след., 79 и след., перевод стр. 93, 111 и след., 179 и след.

<sup>112</sup> Так напр., Сулайман Шах б. Ахмад Шах (Schefer/ Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 12 и след., перевод стр. 24–26).

<sup>113</sup> Там же, текст стр. 105 и след., перевод стр. 237 и след.

Шефер характеризует язык 'Абд ал-Карīm как «варварский» и критикует неотшлифованность его персидских выражений, снабженных многими тюркизмами стамбульского происхождения<sup>114</sup>.

В тексте 'Абд ал-Карīm о правителях и территории правления встречаются повторы, например, когда он изображает борьбу братьев при описании как одного, так и другого брата, а также повторно упоминаются конфликты между двумя царствами<sup>115</sup>. Перспектива, однако, соответственно слегка изменена, а автор, ссылаясь на первое описание, зачастую более краток при втором описании. Следовательно, речь идет не просто о чистом повторе, скорее, это говорит о добросовестном стремлении воздать должное лицам и событиям, специально выделенным под заглавием, и таким образом, полностью сводится воедино все то, что заслуживает воспоминаний. Он полностью нарративность сообщения об отдельных царствах оценкой их соответствующего состояния на момент написания текста и как, например, в случае Бухарского эмирата, перечисляет затем важнейшие племена и города. Такое завершение напоминает, в свою очередь, больше некий отчет; в целом отсутствует объяснение цели и задачи его писательского труда, правда, описание ситуации в Хиве и Бухаре он завершает религиозно-нравственной оценкой: по его словам Мухаммад Рахīm Хан из Хивы в сто раз справедливее его предшественника Йлгузар-хана<sup>116</sup>, а в Бухаре Амīр Хайдару постепенно удалось победить своих врагов и обрести много сторонников ученых и прекрасных людей<sup>117</sup>.

'Абд ал-Карīm претендует на выражение собственной точки зрения описываемого, а относительно всего того, что он сам не видел, придерживается описаний других очевидцев (*джахāндидагāн*)<sup>118</sup>. Так называемые сообщения очевидцев оказывались в мусульманской историографии порой цитатами из предшествующих произведений (см. гл. III/Заключительный обзор). 'Абд ал-

<sup>114</sup> Там же, стр. v, vi.

<sup>115</sup> Например, завоевание Мерва (Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 11 и след., 58 и след., перевод стр. 22 и след., 132 и след.) и взятие в плен Кутлй Мурād Бйка или восхождение на трон его брата Мухаммад Рахīm Хана в Хиве (текст стр. 79 и след., 86 и след., перевод стр. 180 и след., 193).

<sup>116</sup> Там же, текст стр. 91, перевод стр. 202.

<sup>117</sup> Там же, текст стр. 76 (*дар аййāми равадж-и 'уламā ва-фудалā-аст*), перевод стр. 170 (Schefer переводит: «son règne est celui des ulémas et des religieux», что, по моему, является утрированным толкованием слов 'Абд ал-Карīm). Teufel уже обратил внимание на то, что рекомендуется постоянно сопоставлять перевод Шефера с оригиналом (Schefer, *Quellenstudien*, стр. 236).

<sup>118</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 3, перевод стр. 4. Слово *джахāндидагāн* означает дословно «те, кто видел мир» и, как правило, отождествляется с «путешественниками».

Карīm в противовес своему заявлению не цитирует ни исторические произведения, ни путевые заметки, ни устные высказывания авторитетных лиц. В одном месте он говорит в общем об исторических произведениях (*таварīх*), в которых изображено лишь одно современное ему событие<sup>119</sup>. Как показал Шефер, несомненно то, что 'Абд ал-Карīm использовал исторические произведения<sup>120</sup>. Но его крайне скудные, зачастую ошибочные даты свидетельствуют о плохом знании соответствующих хроник своего времени<sup>121</sup>; при этом заставляет задуматься тот факт, что у него в Стамбуле, вероятно, не было доступа к *Тухфа-и хāнй* или *Тадж ат-таварīх*. Надписи на печатях, монетах и зданиях он, по всей видимости, осмотрел сам<sup>122</sup>.

## 5. Мйрй (Мйр Хусайн б. Шāх Мурād): *Махāзин ат-тақвā*

### Автор

Мйр Хусайн<sup>123</sup> (званный Мйрй, род. в 1200/1785–86 г.)<sup>124</sup> является одним из сыновей Шāх Мурāда. О нем встречаются некоторые скудные данные в поэтической антологии *Маджм'а-и шу'арā*, которую составил Фадлй Намангāнй для кокандского правителя 'Умар Хана (правил прил. в 1810–1822

<sup>119</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 92, перевод стр. 202.

<sup>120</sup> Schefer отметил, что одно из его сообщений об афганской истории, например, полностью совпадает с изложением в *Фихрис ат-таварīх* Ридāкулй (*Histoire*, перевод стр. 84, прим. 1).

<sup>121</sup> Так, например, 'Абд ал-Карīm переносит восхождение Амīр Хайдара на трон на восемь лет в 1223 г./1808–09 г. (*Histoire*, текст стр. 57; в переводе [стр. 129] дата опущена), Шāх Мурād у него умирает не в месяце раджаб 1215/1800 г., а ровно на один год раньше (текст стр. 66, перевод стр. 151), а в дате смерти Дāшйаил Бйа он ошибается сразу на несколько десятилетий (текст стр. 59; перевод стр. 135; см. гл. I/46). См. также выше прим. 85 и 86.

<sup>122</sup> Там же, текст стр. 67, 79 и след., 106, перевод стр. 152, 179, 181 и след.

<sup>123</sup> Он сам называет себя Мйрй (*MT*, л. 2а) и Хусайн (*MT*, л. 2б). 'Абд ал-Карīm называет его Мухаммад Хусайн Бик (Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 63, перевод стр. 144). Д. Г. Вороновский ошибочно предполагал, что этот Мйр Хусайн является одноименным сыном Амīр Хайдара (*СВР*, VIII, стр. 251, рег. № 5835); в *Кратком каталоге суфийских произведений* (стр. 97, рег. №<sup>о</sup> ) это исправлено.

<sup>124</sup> Мйрй зашифровывает свою дату рождения в виде хронограммы «Сāl-и тарйх джy [а]з дy Манкйй» («Ищи дату из двух мангытов»), т. е. показатель букв манкйй (40+50+100+10+400) необходимо умножить на два = 600+600 = 1200/1785–86 г. (*MT*, л. 32б).

гг.)<sup>125</sup>, а также во многих, имеющихся в нашем распоряжении историях о мангитах. Однако зачастую мы получаем сведения о нем из его собственного произведения *Махъазин ат-такъвâ* («Сокровищницы бого-боязненности») <sup>126</sup>. Его мать была младшей дочерью Ганй Махдûма, сына известного в свое время шейха ордена Нахшбандийя-Муджаддидийя, Шайха Кулабй (ум. 1174/1760–61 г.; см. ниже)<sup>127</sup>. Мйрй говорит о ней как о своей «Ка'ба»; он восхваляет ее большую богобоязненность и сожалеет, что она стала жертвой зависти и враждебности, потому что Шах Мурад любил ее по-особому и при своей жизни не разлучался с ней (*Махъазин ат-такъвâ*, лл. 316–32а, 2956–2966). Дата его рождения совпадает с годом восхождения на трон Шах Мурада – совпадение, которое он ценит как доброе предзнаменование; также и сам Шах Мурад, как сообщает автор, именно этим объяснял успехи в военных походах, в которых участвовал Мйрй (лл. 326–33а, 1386–139а, 1406, 2306–231а).

Военное образование Мйрй началось в юные годы. Уже в десятилетнем возрасте, т. е. прибл. в 1210/1795–96 г., Шах Мурад взял его с собой в «одинадцатый» религиозный поход (*газâ*) в Хорасан, однако вынужден был отослать своего сына уже после пройденного расстояния *фарсанг* (ок. 8,5 км)<sup>128</sup>, потому что его стало тошнить (л. 134а–б). Но его опять взяли в «пятнадцатый» религиозный поход; насколько он активно боролся вместе, остается, однако, неясным (лл. 1386–139а). Во время «семнадцатого» религиозного похода Шах Мурад возводит Мйрй в ранг религиозного воина (*гъдзй*) (л. 1406). Полководцем он стал, между тем, еще раньше. В 1211/1796–97 г. Шах Мурад дал в его распоряжение отдельную группу воинов (*наукар*), а через год он передал ему правление над Панджшанбой (между Самаркандом и Кармйной) (лл. 2316–232а). Когда Мйрй было 13 лет (1213/1798–99 г.), Шах

<sup>125</sup> КФир, I, стр. 244 (инв. № 714/Ш, рег. № 779) и Hofman, *Turkish literature*, vol. 4, стр. 139 и след. О произведении Фадий Наманганй см. там же, vol. 2, стр. 90; СВР, II, стр. 336–340; Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1187, № 1052.

<sup>126</sup> В. В. Бартольд воспроизвел некоторые автобиографические пассажи Мйрй в своей работе на персидском языке и в русском переводе («Занятия», стр. 456–459); отсюда черпают материал также Hofman (*Turkish literature*, vol. 4, стр. 139 и след.) и Брегель (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1163).

<sup>127</sup> МТ, л. 31а–б. В. В. Бартольд уже указал на это («Занятия», стр. 457). Однако текст Мйрй допускает неправильное толкование, Ганй Махдûм мог быть также внуком Кулабй. Данные Григорьева (*О некоторых событиях*, стр. 63, прим. 17) о том, что Мйрй и Амйр Хайдар происходили от одной матери, является ошибкой, как это уже отмечалось Бартольдом («Занятия», стр. 457, прим. 45).

<sup>128</sup> Давидович, «Материалы», стр. 120.

Мурад сделал его наместником Мийанкала и, соответственно, Самарканда<sup>129</sup> (л. 232а–б), доверив ему тем самым очень трудную территорию правления. Сообщается, что в его распоряжении имелось свыше 8000 воинов<sup>130</sup>. Мйрй сообщает, правда, о своих собственных действиях лишь в том случае, если они имели что-то общее с действиями отца.

После смерти отца Мйрй чувствует со стороны наследника трона Амйр Хайдара, который был его сводным братом, большую затаенную злобу; тем самым он хотел отомстить ему якобы за то большое внимание, которое Шах Мурад дарил Мйрй в течение всей своей жизни<sup>131</sup>. Мйрй сначала сражается с врагами Амйр Хайдара, в том числе в Катта-Кургане (между Самаркандом и Кармйной) (л. 281а–б), и противится предложению Йшан Нақйба совершить восстание (л. 280а–б). Несмотря на это проявление верности, Амйр Хайдар относился к нему якобы оскорбительно (лл. 2816–282а). После этого Мйрй стал искать защиты у повстанческих хитай-кибчаков, которые избрали его в Самарканде своим предводителем (л. 275а–б)<sup>132</sup>. Амйр Хайдар вскоре напал

<sup>129</sup> Мйрй говорит о губернаторстве Мийанкал (МТ, л. 232а–б), остальные историографы – о Самаркандском губернаторстве (Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 68, перевод стр. 155; Му'йн, ЗТ, лл. 154а–155а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 106; Мйрза Шамс Бузъри, *О некоторых событиях*, текст лл. 5 и след., перевод стр. 3 и след.).

<sup>130</sup> Мйрй сам называет эту цифру: «Султан [Шах Мурад] отдает в подчинение «рабу» [= автору] 5 000 человек Нақйб, мйр Кармйнй, Йрназар Бийа и мйр Хатйрчй и Нур Атâ [вместе с их людьми]; всего в моем распоряжении было более 8000 солдат» (МТ, л. 244а–б).

<sup>131</sup> МТ, лл. 243а–244б. Еще одну причину гнева Амйр Хайдара Мйрй видит в том, что Шах Мурад отверг мать Амйр Хайдара (лл. 626–63а). Мйрй изображает своего сводного брата как властолюбивого наместника, хорошие отношения которого с Шах Мурадом, как пишет Мйрй, он неоднократно омрачал своим властолюбием и неповиновением (Мйрй, МТ, лл. 237а–238а, 238а–239б, 2436–244а). Здесь он явно говорит в качестве соперника за господство. 'Абд ал-Карйм также сообщает о ссорах между Амйр Хайдаром и Шах Мурадом, которые закончились заключением «вольного мира» (Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 66, 68, перевод стр. 151, 154).

<sup>132</sup> Этот бунт Мйрй каждый из авторов излагает несколько иначе. 'Абд ал-Карйм пишет, что Мйрй заключил союз против Амйр Хайдара с предводителями Шахр-и Сабза и Коканда, но еще до начала бунта был схвачен и доставлен в Бухару (Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 69, перевод стр. 157). Му'йн же сообщает о бунтарской позиции Амйр Хусайна (Мйрй), но не о заключении союза с Хвâджа Нақйбом, который, по словам Му'йна, был зачинщиком этого бунта. При этом Му'йн подчеркивает, что Мйрй сдвинулся без всякого сопротивления, затем был доставлен Мйр 'Абд ал-Хайй Хвâджа Махдûм Шайх ал-исламом в Бухару, где с ним обошлись «нелюбезно» (Му'йн, ЗТ, лл. 154а–155а). Мухаммад Йа'куб пишет, что Мухаммад Хусайна (Мйрй) уговорили отвернуться от Амйр Хайдара, но из-за

на Самарканд и привез Мйрй в Бухару (л. 283б), где он его держал приблизительно два месяца под стражей. Амйр Хайдар велел давать ему определенную суму денег на ежедневные расходы (*хардж-и йаумийа*) и заставил его сопровождать себя во всех своих походах<sup>133</sup>. Сам Мйрй сообщает, что таким образом побывал один раз в Қаршй (л. 284а–б), а другой раз – в Шахр-и Сабзе, где бунтовали канйгасы. В Шахр-и Сабзе Мйрй пользуется возможностью скрыться в городе (лл. 275а–б, 285а–б). У него были очень хорошие отношения с канйгасами, потому что его жена, на которой он женился в одиннадцать лет, т. е. в 1211/1796–97 г.<sup>134</sup>, была дочерью бывшего наместника Шахр-и Сабза Бйк Назар Диван Бйгй Канйгас, его «дяди по линии матери»<sup>135</sup>; долгое время Шахр-и Сабз служил многим изгнанникам и «оппозиционерам» местом убежища<sup>136</sup>. Как долго Мйрй находился в Шахр-и Сабзе, остается неясным; вероятно, он оставался там с 1233/1817–18 г. до смерти наместника Нийаз 'Алй, под защитой которого находился<sup>137</sup>. После смерти Нийаз 'Алй Амйр Хайдар смог вновь укрепить свою власть над Шахр-и Сабзом и поэтому Мйрй был вынужден пересечь в Коканд (лл. 293а, 295а). О своем пребывании там он лишь сообщает, что чувствовал себя очень несчастным и одиноким, потому что его жена умерла еще до второй эмиграции, а его мать умерла годом позже. Этим двум женщинам он посвящает подробнейшие строфы скорби, которые встречаются в *Махъзин ат-таквâ* (лл. 295б–296а). Между тем его социальное положение было там, видимо, неплохим, так как некоторые его стихи были включены в антологию поэзии кокандского правителя и поэта 'Умар Хана и его

его юного возраста самаркандцы отправили его в Бухару (*Рисâла*, л. 10б). Хумульй же считает, что Мйр Хусайн намеревался вступить в союз с Хвâджа Нақйбом и провести в Самарканде и Мийанкале пятничную проповедь от своего имени, однако был схвачен самаркандскими солдатами и отправлен в Бухару (*ТХу*, лл. 268б–269б). И, наконец, Мйрзâ Шамс Бухарй вообще не упоминает восстание Мйрй, но упоминает письмо Амйр Хайдара, в котором тот угрожает Мйр Хусайну, который его, однако, не получил, так как он еще раньше бежал вместе с некоторыми доверенными лицами из Самарканда в Шахр-и Сабз (*О некоторых событиях*, текст стр. 5–6, перевод стр. 3 и след.); изложение, которое вряд ли может быть верным.

<sup>133</sup> Schefer/Abdalkarîm, *Histoire*, текст стр. 69 и след., перевод стр. 157.

<sup>134</sup> Это число скрыто в слове «гâйир».

<sup>135</sup> *MT*, л. 33а–б. Опираясь, по-видимому, на Бартольда («Занятия», стр. 458, прим. 46), как Хофман (*Hofman, Turkish literature*, стр. 140) так и Брегель (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1163) полагают, что речь идет, предположительно, о наместнике Нийаз 'Алй.

<sup>136</sup> Schiewek, «À propos des exilés de Boukhara et de Kokand à Shahr-i Sabz».

<sup>137</sup> *MT*, л. 293а; Schefer/Abdalkarîm, *Histoire*, текст стр. 57, перевод стр. 129.

соратников-поэтов и он, видимо, принадлежал к их числу<sup>138</sup>. Он провел там пять лет, а в самый разгар войны между Амйр Хайдаром и Хивой, т. е. с 1821 г. по 1825 г., он вернулся в Шахр-и Сабз. Однако он был слишком раздосадован тем, что его сводный брат все еще был расположен к нему неблагоприятно (л. 295а). Это – последнее сообщение Мйрй о своей жизни.

Мйрй сообщает в *Махъзин ат-таквâ*, однако, не только о своей политической карьере, но и знакомит со своими религиозными убеждениями и своим духовным воспитанием. Он подчеркивает свою принадлежность к суннизму, т. е. его почитание четырех так называемых праведных халифов (л. 148а–б) и называет, как и многие жители Средней Азии, в качестве своих образцов для подражания Абу Ханйфа – по правоведению, ал-Матурйдй – по догматике и (Бахâ'аддйна) «Нақшбандй» – по воспитанию духа (л. 2б).

Его современными учителями по искусству чтения Корана были некто Надр Бақй (лл. 204б–205а) и Шайх Нийазкулй (ум. 1820–21 г.); последний, видимо, посвятил его также и в другие религиозные науки (лл. 205б–206а). Его суфийским наставником (*муриид*) был, предположительно, индийский шейх Мийан Фадл Ахмад, второй (*муриид*) Шâх Мурада и отец Мийан Сахиба (Х'аджа/Мийан Гулам Фадлалтах), мужа сестры-двойняшки Мйрй (лл. 33б–34а, 70б, 205б). Относительно Надр Бақй в просмотренных мною первоисточниках и научной критической литературе ничего не встретилось; между тем другие обе личности являются известнейшими шейхами Нақшбандййа-Муджаддидййа<sup>139</sup>. Поскольку его отец полностью пошел по этому мистическому направлению, а его мать также была родом из кругов Нақшбандййа-Муджаддидййа, Мйрй рос, таким образом, в среде, которая характеризовалась весьма мистическим образом жизни, ориентированным на религиозные законы. Тесная связь Мйрй с Нақшбандййа-Муджаддидййа находит отражение также в построении его произведения и в общем в цитируемой им литературе.

#### Произведение

Существует всего лишь две или три копии произведения *Махъзин ат-таквâ*. В Ташкентской коллекции Академии наук находятся два экземпляра,

<sup>138</sup> 'Абд ал-Карйм Наманганй цитирует ряд стихотворений (Хусайн Бйка) Мйрй в своей антологии Малжму'а-и шу'арâ-йй 'Умар Хан (по Акимулкину, *Описание*, стр. 137; *КФНП*, I, стр. 244 [инв. № 714/Ш, рег. № 779]; Керимов, *Адабидети тоҷик*, стр. 23).

<sup>139</sup> О Нийазкулй см. Babadžanov, «On the history», стр. 398 и след.; Kemper, *Sufis*, стр. 90 и след.; фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 308–314; о Мийан Фадл Ахмад см. выше гл. I/4е; о Мийан Сахибе см. von Kügelgen, «Sufimeister», стр. 233.

один из них Д. Г. Вороновский описал как черновик автора; к сожалению, у меня не было доступа к нему<sup>140</sup>. Второй экземпляр, который был в моем распоряжении, — это копия, выполненная с большой тщательностью<sup>141</sup>. Произведение было, вероятно, написано в 1820-е гг., до смерти Амир Хайдара в 1826 г., потому что Мирӣ ничего не сообщает об этом решающем событии<sup>142</sup>.

Возможно, имеется еще и третий экземпляр, поскольку А. А. Семенов видел в Бухаре копию, название которой он указывает как *Махъзин ат-такъвâ фи тарîх Бухârâ* «Сокровища богобоязненности по истории Бухары»<sup>143</sup>, расширенное название, которое нигде больше не встречается. Ю. Брегель предполагает, что в данном случае речь идет об одном из двух экземпляров, которые сегодня находятся в Ташкенте<sup>144</sup>. Это предположение весьма вероятно, поскольку большая часть Бухарской центральной библиотеки в советское время была перевезена в Ташкент.

*Махъзин ат-такъвâ*<sup>145</sup> было по-разному охарактеризовано немногими учеными, имевшими доступ к этому произведению. В то время как Д. Г. Вороновский обозначил его как, в основном, теологическое произведение<sup>146</sup>, В. В. Бартольд охарактеризовал его во многом как автобиографическое произведение, которое «без сомнения должно быть признано одним из важнейших источников по истории Туркестана конца XVIII и начала XIX столетия»<sup>147</sup>. На это расхождение в описании указал еще Брегель<sup>148</sup>. Между тем оно разрешается лишь как видимое противоречие, так как *Махъзин ат-такъвâ* содержит как теологические, так и событийно-исторические и автобиографические части, а также многообразную информацию о суфийских шейхах того времени<sup>149</sup>. Следовательно, название «Сокровищница богобоязненности по истории Бухары» довольно точно передает содержание произведения.

<sup>140</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 2773 (СВР, VIII, стр. 251, рег. № 5835).

<sup>141</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 51 (лл. 16–312б); рукопись не зарегистрирована ни в СВР, ни в СВР-Истории, но все же — в Кратком каталоге суфийских произведений, стр. 97, рег. № 959.

<sup>142</sup> Согласно Стори/Брегелю это произведение было написано в 1830-х гг. (*Персидская литература*, II, стр. 1163).

<sup>143</sup> Семенов, Каталог, № 101; он же. «Kurzer Abriss», стр. 8.

<sup>144</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1163 и след.

<sup>145</sup> Мир Хусайн указывает это название на л. 4б.

<sup>146</sup> СВР, VIII, стр. 251, рег. № 5835.

<sup>147</sup> Бартольд, «Занятия», стр. 459.

<sup>148</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1163, прим. 47.

<sup>149</sup> Возможно, Мирӣ написал наряду с этим еще одно произведение, в котором он занимался только правителями Трансоксании, начиная с XVI в. (см. выше гл. II, прим. 4).

Произведение написано как *маснавӣ*, содержащее местами несколько негладкие рифмы и множество метафор. В имеющейся у меня копии, а также в оригинале рукописи оно неполное<sup>150</sup>. В начале своего произведения Мирӣ обещает, что в последующем он сообщит десять «сокровищниц» (*махъзин*), полные советов (л. 5а). В длинном введении (лл. 16–71б), после разных молитв, в которых Мирӣ просит прощения своих грехов и наставления на путь праведный, а также после хвалебных гимнов в адрес Шах Мурада, он вспоминает цепь духовных предков (*силсила*) Нақшбандийи от Абу Бакра до Шайх Кулаби (Халифа Джан Мухаммад, умер в 1174/1760–61 г. (лл. 5а–16а); этот суфийский наставник Нақшбандийа-Муджаддидийа считается представителем почитаемого до сегодняшнего дня в Средней Азии, а также и других местах поэта-суфия Суфӣ Аллахйар (ум. прил. в 1720 г.)<sup>151</sup>. Мирӣ изображает двадцать одно чудо Шайха Кулаби и сообщает об абсолютно беспроblemных отношениях этого шейха с Мухаммад Рахӣм Ханом и Шах Мурадом (лл. 16а–33б). После этого он представляет суфийский путь развития своего отца и его двух суфийских наставников (лл. 33б–48б; см. гл. I/4с). Вслед за этим он описывает, как Шах Мураду передается власть от его отца, Мухаммад Данийал Бийа, и какие деяния он совершает в качестве претендента на престол (лл. 49а–70а). «Первую сокровищницу» он посвящает предкам Шах Мурада (лл. 71б–109б), а во второй Мирӣ описывает правление Мухаммад Данийал Бийа (лл. 109б–125б). После этого в произведении упоминаются вообще только две следующие «сокровищницы», а именно: сначала восьмая, посвященная вновь предкам Шах Мурада (л. 210а), а позже — третья, посвященная, видимо, рождению и правлению Шах Мурада (л. 253а); эти обещания, однако, выполнены лишь частично. На самом деле Мирӣ описывает после смерти Мухаммад Данийал Бийа многочисленные военные походы Шах Мурада и передает некоторые из его советов сыновьям (лл. 125а–141а). Вслед за этим он поясняет вначале довольно общими словами, кто причисляется к неверным и что считается «нечестивым новшеством» (*бид'а*) (лл. 141б–146б). После этого он описывает основные элементы исламского учения об обязанностях и основных нравственных правилах Нақшбандийа (лл. 147б–209б), причем он особенно часто цитирует из произведений Суфӣ Аллахйара<sup>152</sup>. Он уделяет много внимания молитве и очень коротко останавливается на вопросах поста, милостыни и паломничества. Так называемая восьмая «сокровищница» повествует, в

<sup>150</sup> Вороновский пишет, что в оригинале рукописи многочисленные страницы оставлены пустыми, что указывает на то, что Мирӣ намеревался внести соответствующий текст позже (СВР, VIII, стр. 251, рег. № 5835).

<sup>151</sup> Фои Кюгельген, «Рассвет», стр. 1291–293.

<sup>152</sup> Мирӣ, *МТ*, лл. 162б, 172а–173б, 176б–177а, 180а–182а.

основном, о борьбе Шах Мурада против повстанцев и о его некоторых легендарных подвигах (лл. 210а–251б); следующая за этим третья «сокровищница» сообщает о рождении и разных героических подвигах Шах Мурада (лл. 252а–275а). Возможно, переплетчики книг или переписчики неправильно упорядочили обе «сокровищницы». События после смерти Шах Мурада отражены на листах 275а–296б. В конце Мйрй описывает в форме, в которой я не вижу ни хронологического, ни систематического порядка, военные события разных мангитских правителей и легендарные подвиги Шах Мурада. Произведение заканчивается указанием, что «книга была завершена с божьей помощью», но он завершает ее не с помощью *хатима*, как автор обещал на л. 295а, а кратким сообщением о судьбе некоторых родственников. Многократные прерывания или пробелы, а также часто отсутствующие дополнительные заглавия в предусмотренных для этого клеточках и отсутствующий финал являются довольно ясным доказательством того, что Мйрй не мог дополнить и завершить свое произведение; в этом отношении *Махъзин ат-такъвâ* отражает, видимо, скитальческий образ жизни своего автора.

Для изображения политических событий и биографических деталей своего времени Мйрй лишь в исключительных случаях называет авторитетные лица; один раз он ссылается на посла канйгасов, который сообщил ему якобы об изумительном подвиге Шах Мурада (лл. 212б–213а), а в другой раз – на «мудрого мангита» (лл. 258б–259а). Поэтому все его описания – это, большей частью, сообщения очевидца. Вне сомнения, многое из того, что произошло в период второго десятилетия правления Шах Мурада и после его смерти, он передает, находясь в непосредственной близости. Между тем он весьма редко указывает источники относительно предшествовавшего периода. Мйрй обращает внимание читателя на *Раудат ас-сафâ* (л. 73а). Но последнему трудно узнать побольше об истории монголов и тюркских народов, поскольку автор совершенно не указывает, откуда он взял информацию о шайбанидах, аштарханидах и мангитах. Также мало он сообщает нам о том, у кого получены им сведения о Нади́р Шахе (лл. 75а–88а).

В силу непривычной структуры рассказа и множества деталей, напоминающих забавные истории из жизни святых, чего нет в остальных историях о мангитах и в опубликованных исторических произведениях об аштарханидах, следует предположить, что Мйрй черпал главным образом из устного материала. Поскольку он, что совершенно очевидно, писал добровольно, у него не было надобности придерживаться придворных форм историографии.

*Махъзин ат-такъвâ* однозначно не может быть причислен ни к какому историографическому либо литературному жанру. Это произведение

представляет собой скорее нечто совершенно самостоятельное, не напоминает какие-либо известные образцы, хотя «смешение жанров» в Средней Азии является вполне традиционным (см. ниже гл. II/10). На уровне современной истории в нем сливаются биография святых, история о династиях и правителях, перемежаясь с квинтэссенцией теологических знаний, которыми должен был владеть образованный человек. Историческая перспектива произведения обязана, прежде всего, биографии святых, потому что цепь мистических учителей соответствующего мастера является важнейшей связью с далеким прошлым. Все произведение в определенной степени обобщает духовные и светские знания своего времени, обладание которыми автор считал необходимым для блага земного и потустороннего мира. Но красной нитью, проходящей через все произведение, является образ Шах Мурада. С ним связаны также религиозные разделы, однако они содержат наставления относительно *фард-и айн*, т. е. относительно обязанностей, которые должен выполнять каждый отдельный мусульманин; такие наставления, известные также из других исторических произведений о мангитах, соответствовали новой религиозной политике Шах Мурада.

## 6. Му'йн: *Зикр-и та'дад-и надишхân-и Ўзбак*

### Автор

Му'йн – таким именем в исламском мире любят называть деятеля искусств (*тахаллуф*)<sup>153</sup>. Автора исследуемого здесь текста «Об очередности узбекских правителей»<sup>154</sup> можно узнать под этим именем в двух местах его произведения: в хронограмме, которая написана на трансоксанском туркй, и в персидской молитве-прошении за Амйр Нафралъах (правил в 1827–1860 гг.), которой он заканчивает свое произведение<sup>155</sup>. Это – не единственное указание на идентичность автора в существующих копиях этого произведения. Д. Ю. Юсупова и Р. П. Джалилова заставляют задуматься о том, что произведение могло быть написано также неизвестным автором, который цитировал просто два стихотворения бухарского поэта Му'йна, жившего на рубеже XVIII–XIX вв.; правда, им не удалось доказать его

<sup>153</sup> Стори и Брегель фиксируют более двадцати персоязычных историографов с этим именем (Стори/Брегель, *Персидская литература*, III, стр. 1598).

<sup>154</sup> Возможный перевод «О чередовании правителей узбеков» можно исключить, поскольку Му'йн причисляет шайбанидов и аштарханидов, однозначно, к узбекам, хотя и приводит их чингизидскую родословную.

<sup>155</sup> Му'йн, *ЗТ*, рук. ИВАНРУз. инв. № 4468/IV, лл. 158а–б, 176а.

авторство<sup>156</sup>. В соответствующих сборниках биографий и каталоговых описаниях не встречается никакой информации об этом поэте, за исключением указания на некоторые стихотворения Му'йна<sup>157</sup>. Бухарский поэт и историограф могли, в конце концов, быть одним и тем же человеком. Но пока эти гипотезы не доказаны, я говорю о неизвестном нам Му'йне как авторе исторического произведения, по стилю и языку которого можно, однако, сделать некоторые выводы о происхождении самого автора. Поскольку он обозначает своим поэтическим именем единственное тюркоязычное стихотворение во всем произведении, следует предположить, что он сам принадлежал к тюркскому племени. Его персидский язык очень прост и местами диалектально окрашен. В сравнении с придворными хронистами Кадй Вафй и Мухаммад Шарйфом он использует, например, меньше арабских слов и метафор и не старается искать каждый раз новых слов для подобных ситуаций. Он мало цитирует из Корана и сунны так же, как из персидских классиков. К тому же примечательно то, что он не разделяет текст заглавиями. В качестве украшения и одновременно в качестве элемента разделения он вставляет, причем в конце своего произведения, лишь обращение к *музриб* («музыканту»), *музани* («певцу») или *саки* («виночерпню»). Призыв типа «подходи, музыкант, сыграй песню, спой мою историю (*афсаана*)» (лл. 154б, 157а, 175б) находится во введении сообщений Му'йна об отдельных событиях<sup>158</sup>. Иногда автор, забегая вперед, еще до собственного описания события обобщает его исход в *маснави* (лл. 167б, 169б–175а). Простота языка и деловитость изложения свидетельствуют о том, что Му'йн явно не имел образования писаря.

### Произведение

Хроника Му'йна дошла до нас в трех экземплярах, которые до сих пор не идентифицированы как одно и то же произведение. Рукопись начинается с заглавия *Зикр-и та'дд-и пидишахан-и Узбак* (41 лист) и находится в собрании Ташкентского института востоковедения им. Бируни<sup>159</sup>. А. В. Вильданова в ее описании в каталоге предполагает, что речь идет о главе из

<sup>156</sup> *СВР-История*, стр. 219, рег. № 595.

<sup>157</sup> *СВР-История*, стр. 219, рег. № 595; *СВР*, II, стр. 386, рег. № 1756; Акимовский. *Описание*, стр. 116–117, рег. № 171).

<sup>158</sup> Относительно этой формы обращения см. выше гл. II, прим. 81 и 82.

<sup>159</sup> Му'йн, *Зикр-и та'дд-и пидишахан-и узбак*, рук. ИВАНРУз, инв. № 4468/IV (*СВР*, IX, стр. 22, рег. № 6020). Копия восходит к 1327/1909 г. Краткое изложение содержания дает Ахмедов, *Историко-географическая литература*, стр. 134 и след.

более крупного произведения, однако до сих пор не было выяснено, к какому труду она относится<sup>160</sup>. Эта глава в другой копии является частью произведения, озаглавленного как *Тарих-и авайил [авайил] ва авахир* (60 листов), которое хранится в Душанбе; в приложении к нему имеется «Сообщение об [узбекском племени йуз]» (*Дар байан-и джам'а-йи Йузйи*) (лл. 60б–62б) и родословная мангитов (*Байан-и аулад-и Мангит*) (лл. 62б, 65б)<sup>161</sup>. В другой копии, хранящейся в Санкт-Петербурге, глава составляет приложение (*мулхақ*) о космографии *Маджма' ал-гарб'иб* («Собрание редкостей [чудесных историй]») и имеет название *Та'аддуд-и пидишахан-и Узбак* («Перечисление [досл. многообразия] узбекских правителей») (45 листов)<sup>162</sup>. В результате сравнения всех трех рукописей выяснилось, что произведение Му'йна представляет собой дополнение или продолжение *Маджма' ал-гарб'иб*. Эта книга вышла из под пера Султана Мухаммад б. Дарвиш Мухаммад ал-Муфти ал-Балхи (ум. в 1573 г.), который был родом из семьи, связанной с местными правителями Балха в XVI в. Эта книга имела в Трансоксании большую популярность<sup>163</sup>, что вероятно и стало причиной того, почему Му'йн решил дополнить ее до своего времени, т. е. до восхождения на престол Амир Насраллаха в 1827 г. В конце «петербургской» копии можно прочесть, что рукопись (*мухха*) сначала (*дар аввал*) содержала восемнадцать глав и была дополнена приложением (*мулхақ*); сразу после этого он вновь подчеркивает, что последняя глава была написана им самим<sup>164</sup>. В двух других копиях речь идет не о *мулхақ*, однако он пишет, что рукопись (*мухха*) «во веки веков» (*дар азал*) (см. ниже) содержала 18 глав, а последнюю главу написал

<sup>160</sup> *СВР*, IX, стр. 22, рег. № 6020.

<sup>161</sup> Му'йн, *Тарих-и авайил [авайил] ва авахир*, рук. ФВРАНПТ, инв. № 629 (*КВР*, I, рег. № 100, стр. 96); я смогла ознакомиться с этой рукописью в Блумингтоне, в институте *Research Institute for Inner Asian Studies* университета Indiana University, за что я благодарна; Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1154 и след. № 1014. В качестве даты появления рукописи предполагается начало XX в. Оба приложенных текста являются, предположительно, отрывками из других произведений, однако, до сих пор не удалось установить их происхождение.

<sup>162</sup> Му'йн, *Та'аддуд-и пидишахан-и узбак*, *Мулхақ* о Султан Мухаммад б. Дарвиш Мухаммад ал-Муфти ал-Балхи, *Маджма' ал-гарб'иб*, рук. СПФИВРАН, инв. № В 1007–3, лл. 95а–139б.

<sup>163</sup> Миклухо-Маклай, *Описание*, I, стр. 64; Ахмедов, *Историко-географическая литература*, стр. 137–139.

<sup>164</sup> Му'йн, *Та'аддуд-и пидишахан-и узбак*, *Мулхақ*, рук. СПФИВРАН, инв. № В 1007–3, л. 139б.

он сам<sup>165</sup>. Из трех дошедших до нас копий в «петербургской» *муджа* однозначно является самым старым вариантом, так как сюда включена *Маджма' ал-гарā'иб*, полностью, со всеми восемнадцатью главами; однако приложение Му'йна содержит пробелы: листы 97а–125б не заполнены, вследствие чего высказывания о последних аштарханах и первых трех мангитских правителях отсутствуют. Две другие копии были, следовательно, копией полного варианта, при этом формулировка *дар аввал* («вначале») была перефразирована в *дар азал* («во веки веков»)<sup>166</sup>. На основании обеих копий невозможно выяснить, были ли они первоначально приложением к *Маджма' ал-гарā'иб*. Если «ташкентская рукопись», начинающаяся без *басмалы* или введения сразу с заглавия, является, очевидно, отрывком из другого произведения, то *Тārīх-и авāйил ва-авāхир* благодаря *басмале* и следующим вводным словам представляется самостоятельным произведением или компиляцией: «слушай историю первых и последних, которую изложили ученые исследователи и стремящиеся к пониманию среди людей в своих почитаемых трудах и известных произведениях»<sup>167</sup>. Непосредственно к этому примыкает восемнадцатая глава *Маджма' ал-гарā'иб*, которая, однако, как таковая не выделена. Между тем последние строки книги не оставляют сомнения в том, что Му'ин добавил в качестве приложения свою главу к труду с восемнадцатью главами, а не только как приложение к восемнадцатой главе. В этой связи следует предположить, что *Тārīх-и авāйил ва-авāхир* создал не сам Му'ин, а переписчик. Три копии по своему содержанию не дифференцируются, причем «петербургская» и «ташкентская» рукописи совпадают в основном слово в слово, в то время как в рукописи из Душанбе некоторые слова, предложения, а также пассажи переданы в другой последовательности. С орфографической точки зрения самой надежной является «петербургская» копия, т. е., вероятно, самая древняя из трех копий; поскольку, однако, в ней имеются большие пробелы, я выбрала в качестве

<sup>165</sup> Му'ин, 3Т, рук. ИВАНРУз, инв. № 4468/IV, л. 176а; Му'ин, *Тārīх-и авā'ил*, рук. ФВРАНРТ, инв. № 629, л. 60а. Во всех трех копиях последнее предложение звучало так:

از عهد رسول تا (ب) ایام امیر بنوشتم من باخران یکجا

Здесь он называет себя также автором восемнадцатой главы, автором которой, однако, однозначно является ал-Балхї.

<sup>166</sup> Следует предположить, что переписчик принял «тапдїл» над «вав» за диакритическую точку и по этой причине написал «зайн».

<sup>167</sup> تاریخ اوایل و اواخر شنوی که (ف) مستخیران عالم و مستعمران بنی آدم در تالیفات معتبره و تصنیفات مشتهره خود ایراد نموده

(Му'ин, *Тārīх-и авā'ил*, рук. ФВРАНРТ, инв. № 629, л. 16). Вместо *мустахдїран* автор, предположительно, хотел написать *мустахсїран*.

основы текста для периода мангитов «ташкентскую» рукопись, которая очень схожа с «петербургской» копией. Для оглавления данной работы были использованы все три копии.

Произведение *Маджма' ал-гарā'иб*, которое дополнил Му'ин, было описано уже неоднократно<sup>168</sup>. Поэтому я бы хотела ограничиться кратким обзором и выделить при этом элементы, которые возможно побудили Му'ина дополнить произведение. В имеющейся у меня копии – я исхожу лишь из этой копии – *Маджма'* состоит из восемнадцати глав<sup>169</sup>. Как пишет в своем введении ал-Балхї, он поставил перед собой цель дать возможность Хакану Мухаммад Бахадур Султāну, т. е. правителю шайбанидов 'Абдаллах Хану II (ум. в 1598), отдохнуть от тяжелой работы и развлечением доставить ему радость<sup>170</sup>. Тема этой коллекции редкостей и курьезностей весьма разнообразна. Описываются чудесные виды и удивительные качества и черты ангелов, людей, животных, растений вод, гор, пустынь и благородных корней. а также здесь находят свое место остроумные выражения и умные советы. При этом он в большом количестве заимствует элементы одинакового содержания из других источников<sup>171</sup>. В последней главе ал-Балхї рассматривает «некоторые странные данные (*таварїх-и гарїба*) [истории] мира со времени Адама – мир ему – до времен хана со счастливым расположением звезд, 'Абдаллах Бахадур Хана»<sup>172</sup>. «Странный, чужой» имеет здесь не столько значение «странный», сколько «достойный памяти и воспоминания». От ухода Адама из рая и некоторых последующих за ним пророков ал-Балхї проходит через тысячелетия и столетия вплоть до Пророка Мухаммада (рук. СПФИВРАН, лл. 89б–90а; рук. ФВРАНРТ, лл. 16–2а). Интересно летосчисление следующих событий. До первого откровения Мухаммада он определяет события, как, например, рождение Абу Бакра и 'Усмāна, через годы «после рождения Мухаммада»; после первого божественного откровения он считает все события по годам «после [первого] откровения» (*ба'д аз вахї*). Лишь начиная со смерти Мухаммада, он проводит летосчисление по хиджре. События, которые он до сих пор называл и которые он называет дальше, ограничиваются, в основном, датой смерти и в некоторых случаях – датой рождения; лишь в отношении первых четырех

<sup>168</sup> Миклухо-Маклай, *Описание*, I, стр. 64; Ахмедов, *Историко-географическая литература*, стр. 137–139.

<sup>169</sup> Количество глав и их названия в рукописях мало отличаются друг от друга; Е. Каль сопоставил две копии друг с другом (*Персидская...*, стр. 31–33).

<sup>170</sup> Ал-Балхї, *Маджма' ал-гарā'иб*, рук. СПФИВРАН, инв. № Б-1007-3, лл. 8б–9а.

<sup>171</sup> Миклухо-Маклай, *Описание*, I, стр. 62–63; Ахмедов, *Историко-географическая литература*, стр. 138.

<sup>172</sup> Ал-Балхї, *Маджма' ал-гарā'иб*, рук. СПФИВРАН, инв. № Б-1007-3, лл. 89б–95а.

халифов он упоминает некоторые даты завоеваний (рук. СПФИВРАН, лл. 906–916; рук. ФВРАНРТ, лл. 36–6а). Лица, которые он в довольно хронологической последовательности отдельно перечисляет после этого до Чингиз Хана – это двенадцать шнитских имамов, а также четыре основоположника суннитского течения (рук. СПФИВРАН, лл. 916–926; рук. ФВРАНРТ, лл. 6а–8а); правители же называются не в отдельности, а внутри «династий» (Банй Умаййа, Банй ‘Аббас, мулук-и Саманййан в Ма вара’ аннахре, мулук-и Газнавййан, мулук-и Ал-и Бувайх, мулук-и Салджукййан, мулук-и Х‘аразмшахй, мулук-и Атабиган, мулук-и Исма‘илййан-и Миср, Исма‘илййан-и Йранй, мулук-и Қарахитай). Называется число правителей одной династии и продолжительность их правления, однако не называется начало и конец их периода правления (рук. СПФИВРАН, л. 926; отсутствует в рук. ФВРАНРТ). Лишь начиная с Чингиз Хана ал-Балухй называет некоторых правителей по имени и указывает точные даты их периода правления; кроме того, упоминаются многие великие ученые и суфьи (Баха’ ад-Дйн Нақшбанд, Ахмад Йасавй, Фахр Разй, Наджм ад-Дйн Кубра, Джалал ад-Дйн Румй, Шарйф Джурджанй, Са’дй, Хафиз, Мухаммад Парса, ‘Абд ал-Малик Парса, Ахмад Бу Наср Парса, Джамй, Х‘аджа ‘Убайдаллах, и др.; рук. СПФИВРАН, лл. 93а–95а; рук. ФВРАНРТ, лл. 8а–15а). Объем изложения XVI в., века ал-Балухй, соответствует, приблизительно, объему страниц, которые он посвятил Пророку и четырем праведным халифам. Основное его внимание, однако, обращено на некоторые завоевания и смену власти в Трансоксании, Хорасане (особенно Балхе) и Иране. Из жизни ‘Абдаллах Хана II, которому он посвятил свое произведение, он упоминает лишь два события (рук. СПФИВРАН, л. 95а; рук. ФВРАНРТ, л. 15а). Тем самым завершается глава и все основное произведение.

Здесь Му‘йн начинает свой текст «Об очередности узбекских правителей». Он некоторым образом приспособляется к стилю *Маджма’ ал-гарб’иб* при описании шайбанидов и аштарханидов, пытаясь ограничиться тем, чтобы указывать в качестве дат, в основном, годы, т. е., даты восхождения на престол, даты некоторых выдающихся событий, даты продолжительности периода правления и даты смерти отдельных правителей; лишь родословные дополнены им новыми элементами<sup>173</sup>. В отличие от остальных хронистов своего времени Му‘йн не характеризует шайбанидов и аштарханидов в понятийном плане как династию и не отделяет их друг от друга. Лишь Мухаммад Рахйм Хан обозначается титулом основателя

<sup>173</sup> Некоторые даты смерти заключены в хронограммы и снабжены шаблонными выражениями скорби, в связи с чем они занимают больше места, чем в гл. 18 *Маджма’ ал-гарб’иб*.

династии и «первым правителем мангитов» (*аввал-и салафйн-и Мангит*, рук. ИВАНРУз, л. 149а–б; рук. ФВРАНРТ, л. 286). Му‘йн описывает его политические действия немного подробнее, чем его предшественники; родословную мангитов он между тем обогащает пояснениями об их происхождении, их расселении и их подъеме в Трансоксании. Если Му‘йн до этого места писал в стиле ал-Балухй, то в течение последующих описаний он весьма отдалается от своего исходного произведения, в особенности, в своих высказываниях об Амйр Хайдаре. Хотя он сохраняет свое пристрастие к датам, все больше и больше места занимают, однако, отдельные военные события и характерные черты; в итоге он отходит от сухого стиля и начинает использовать мотив *сақй* или *муғаннй*. Впервые он использует это стилистическое средство по случаю мятежа братьев Амйр Хайдара (рук. ИВАНРУз, л. 154б; рук. ФВРАНРТ, л. 346). Возможно, первый мотив *муғаннй* может быть истолкован как начало пережитого им самим времени, когда он больше не нуждался в других очевидцах. Кто были эти очевидцы, нам Му‘йн, правда, не сообщает; подчас он ссылается в общем на то, что до нас дошло (*аварда-анд*) или что говорят некоторые (*ба’дй зййанд*) (рук. ИВАНРУз, л. 148а–б; рук. ФВРАНРТ, л. 27а–б). Единственное авторитетное лицо, которое он называет по имени, это – Хаджжй Мйр Гушад (?) Мунишй, автор цитированной им хронограммы по случаю смерти Надр Мухаммад Хана (ум. в 1651 г.). Видимо, также трудно выяснить, что он использовал в качестве источников для описания шайбанидов и аштарханидов, поскольку эти периоды освещены крайне скудно. В отношении выбора сообщаемых отдельно событий произведение представляется также весьма самостоятельным и не обнаруживает заметных совпадений с остальными произведениями, более подробно исследованными в настоящей работе. Исключение составляет представленное в следующем разделе произведение Мухаммад Йа’куба *Рисала*.

Произведение Му‘йна *Зикр-и та’дд-и надишайхан-и Узбак* является чисто политической историей. Восстания и их поражения доминируют, однако перспектива постоянно является перспективой властелина, который должен заботиться о порядке. При этом Му‘йн не боится ясных суждений о способностях отдельных правителей; но в ходе остальных сообщений он воздерживается от какой-либо оценки: он не клеймит армию кизилбашей Надир Шаха негативными определениями (рук. ИВАНРУз, лл. 1456–1466; рук. ФВРАНРТ, лл. 246–256), но и не восхваляет Шах Мурада. Примечательно то, что он вообще не берет суфиев в виде действующих лиц и очень мало ссылается на религию. Как рассказ произведение Му‘йна целостно гораздо в меньшей степени, чем произведения, представленные в предыдущих разделах. Даты являются однозначно важнейшим структурирующим

элементом; их поток прерывается лишь в случае смерти правителя, когда делается заключение об его характере и стиле правления. В соответствии с этим, восхождение на трон Насраллаха, которым завершается хроника, не составляет настоящего завершения, а является событием, которое могло бы быть дополнено другими.

## 7. Мухаммад Йа'куб б. Амйр Данийал: *Гулиан ал-мулук* и *Рисала*

### Автор

Мухаммад Йа'куб Бухарй был двенадцатым сыном второго правителя мангитов Мухаммад Данийал Бий Аталйка<sup>174</sup>. Больше о нем ничего не известно<sup>175</sup>. Это удивляет тем более, что многие его братья достигли высокой степени известности, а также потому, что они были высокочтимы, как Шах Мурад, или вошли в хроники упрямыми мятежниками и интриганями, как Умар Бий и Фадил Бий. Благодаря Мйр 'Абд ал-Карйму Бухарй, который в своем сообщении постоянно старался назвать всех сыновей правителя, мы знаем имена и остальных менее знаменитых братьев<sup>176</sup>. Однако Мухаммад Йа'куба в его списке нет; может быть, он был еще совсем молод, когда Мйр 'Абд ал-Карйм Бухарй покинул Бухару. Мухаммад Йа'куб не встречается также в других хрониках о мангитах, а также в известных биографических собраниях трудов второй половины XIX в. и первой половины XX в.; таким образом, он, видимо, не имел высокого духовного, гражданского или военного ранга. В одном месте своей *Рисала* Мухаммад Йа'куб между тем указывает его положение. Он объясняет, что Насраллах, когда он в 1242/1827 г. вел борьбу за трон со своим братом Амйр 'Умаром, собрал все имевшиеся войска, среди которых также было войско кавалеристов (*илгар*-

<sup>174</sup> Мухаммад Йа'куб называет этот *насаб* в первой редакции *Гулиан ал-мулук*, с которой мне, к сожалению, не удалось ознакомиться; Е. Каль (*Персидская...*, стр. 3) цитирует происхождение дословно. В других рукописях, а также в *Рисала* Мухаммад Йа'куб не называет своего происхождения; там он лишь отмечает, что у Мухаммад Данийал Бий Аталйка было двенадцать сыновей (л. 6а). Поскольку Г. Курбанов и Ф. Шварц (Курбанов/Шварц. Каталог, стр. 101, № 7) в отношении хранящегося в Бухаре экземпляра *Гулиан ал-мулук* указывают имя и отчество (Мухаммад Йа'куб б. Амйр-и кабир Мухаммад Данийал Аталйк), можно полагать, что здесь речь идет о первой редакции этого произведения.

<sup>175</sup> Миклухо-Маклай. *Описание*, III, стр. 313; Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1160.

<sup>176</sup> Schefer' Abdalkarim. *Histoire*, текст стр. 53, 63, 67, перевод стр. 120, 144, 152 и другие.

ибй-маурид), в него входил и сам автор<sup>177</sup>. Из этого следует, что Мухаммад Йа'куб был солдатом и входил в состав элитного конного войска, потому что *илгар* как правило, использовалось для охраны крепостей и для быстрых и трудных нападений<sup>178</sup>. Но Мухаммад Йа'куб ни в коем случае себя не выделяет, т. е. он, видимо, занимал скромный ранг, и упоминает себя лишь в связи с военными действиями будущего нового эмира. Таким образом, действия описываются порой не под авторским углом зрения, а под углом зрения правителя. В *Гулиан ал-мулук* он не привносит эту интересную для нас деталь в свое повествование и тем самым полностью исключает личностное присутствие.

### Произведение

Историческое произведение Мухаммад Йа'куба относится к тем произведениям, которые служили для исследователей поставщиком фактов, потому что оно считается особенно деловым и объективным<sup>179</sup>. Хотя я указала в заглавии два названия – *Гулиан ал-мулук* и *Рисала* – но говорю только об одном произведении, потому что в настоящее время уже считается фактом, что речь идет лишь о трех вариантах с разным объемом и несколько разной структурой. Особенно подробной является первая редакция *Гулиан ал-мулук* («Сад царских роз»), которую Мухаммад Йа'куб, как он упоминает в предисловии, начал писать в 1240/1824–25 г., т. е. еще в период правления Амйр Хайдара, и которую он продолжил вплоть до 1246/1830–31 г.<sup>180</sup> Согласно данным Е. Калы, она содержит, до того как автор останавливается на мангитах, обзор о династиях и родословных тюрков и монголов, причем в географическом отношении он делает упор на Иран, Хорасан и

<sup>177</sup> *Рисала*, рук. СПФИБРАН, инв. № С 1934, л. 206.

<sup>178</sup> *илгар* может означать элитное конное войско, а также внезапное нападение или быструю атаку (Redhouse, *A Turkish and English lexicon*, стр. 305; de Courteille, *Dictionnaire*, стр. 131 и след.). В мангитских историях это слово используется в обоих значениях. Doerfer фиксирует только второе значение (*Türkische u mongolische Elemente*, I, стр. 193 и след.).

<sup>179</sup> Многие русские и советские исследователи, упомянутые во введении данной работы, ссылаются на его произведение, в особенности, потому, что автор сделал ряд примечаний относительно экономического положения эмирата. Иванов сопоставил кокандские и хивинские события, изложенные Мухаммад Йа'кубом, с кокандскими и хивинскими источниками и пришел к выводу о том, что Мухаммад Йа'куб предельно точен и довольно объективен (*Восстание*, стр. 46).

<sup>180</sup> Каль, *Персидская*, стр. 3. Не исключено, что оригинал рукописи этой первой редакции находится в бухарской Библиотеке имени Ибн Синья (Курбанов/Шварц [Schwarz], Каталог, стр. 101–102, № 7, инв. № 297).

Трансоксанию. За исключением чингизидов, тимуридов, шайбанидов и аштарханидов он посвящает отдельным династиям лишь по одному или два листа. Во второй редакции *Гулиан ал-мулук* автор сократил домангитскую часть, оставив лишь описание монгольских правителей, в частности, шайбанидов и аштарханидов; однако описание мангитов, согласно Миклухо-Маклаю, имеет тот же объем и по содержанию совпадает с первой редакцией, за исключением некоторых деталей<sup>181</sup>. Эта вторая редакция описывает события вплоть до 1247/1831–32 г. Третьей версии своего произведения Мухаммад Йа'куб дал простое название *Рисала* («Трактат»)<sup>182</sup>. Она посвящена лишь истории племени мангитов и подъема одного из его кланов, клана Тук-Мангит, правителей над Трансоксанией до начала правления Амйр Насраллаха, и по структуре и языку слегка отличается от первых двух редакций<sup>183</sup>. Автор указывает, что начал писать ее в 1244/1828–29 г.<sup>184</sup>; видимо, он закончил ее в 1246/1830–31 г., так как это самая поздняя дата, которая встречается в произведении<sup>185</sup>. Из всех трех редакций я выбрала *Рисала* (30 листов) в качестве основы текста, потому что в ней довольно подробно описывается происхождение мангитов. Кроме того, я взяла рукопись второй редакции *Гулиан ал-мулук* (77 листов) для изучения пассажей, которые не встречаются в *Рисала*<sup>186</sup>. В отличие от *Гулиан ал-мулук*<sup>187</sup>, *Рисала* дошла до нас лишь в единственной рукописи, которая хранится в Санкт-Петербурге<sup>188</sup>.

<sup>181</sup> Миклухо-Маклай, *Описание*, стр. 313–315; также «ташкентские» и «петербургские» копии обнаруживают различия (Иванов, *Восстание*, стр. 44–45). Вороновский в своей диссертационной работе сверил, перевел и прокомментировал различные копии первых двух редакций произведения *Гулиан ал-мулук*; однако его работа, как и большинство советских диссертаций, к сожалению, ни разу не была опубликована; существует лишь его автореферат. В 1952 г. речь еще шла о том, что персидский текст первой редакции (рук. ИВАНРУз, инв. № 1507/III) и русский перевод готовятся к изданию (СВР, I, стр. 83).

<sup>182</sup> *Рисала*, л. 1а; Миклухо-Маклай, *Описание*, стр. 318; Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1162.

<sup>183</sup> Миклухо-Маклай, *Описание*, стр. 313; Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1160–1162; Иванов, *Восстание*, 45.

<sup>184</sup> *Рисала*, л. 1а.

<sup>185</sup> Этот год относится к последнему из названных событий, военный поход Кокандского правителя Мухаммад 'Али Хан Куқани на Кашгар (*Рисала*, л. 236).

<sup>186</sup> *Гулиан ал-мулук*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 1141.

<sup>187</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1160–62; *СВР-История*, стр. 194–195, рег. № 538–541; Курбанов/Шварц [Schwarz], Каталог, стр. 101–102, № 7, инв. № 297).

<sup>188</sup> *Рисала*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 1934.

Мухаммад Йа'куб излагает в *Рисала* и *Гулиан ал-мулук* задачу историка и говорит о пользе историографии. Историк (*му'аррих*) обязан, пишет он, сообщать факты (*нафс ал-амр*); при этом он не должен предпочитать живых мертвым, ему также надлежит показывать хорошие и плохие деяния и качества ушедших в иной мир<sup>189</sup>. Он характеризует историографию (*тадрих*) как благородную науку, которая стоит на высокой ступени. Рассказы и сообщения (*кисаф ва-ахбар*) предков, которых Бог послал Пророку [т. е. в Коране], должны напоминать нам о совершенстве посланников и о том, что нужно смириться с судьбой, данной Богом и иметь веру в Бога; кроме того, польза историографии для правящих лиц состоит в том, что они имеют перед собой деяния и качества прошлых правителей и тем самым имеют возможность брать пример со справедливых и держаться подальше от деспотического образа действий<sup>190</sup>. В имеющейся у меня копии *Гулиан ал-мулук* Мухаммад Йа'куб заканчивает свое произведение, очевидно, для подкрепления этой воспитательной цели, длинным отрывком из княжеского зеркала (*Дастур ал-мулук*), которое Х'аджа Самандар Тирмизий посвятил своему аштарханидскому правителю Субханкули Хану (правил в 1681–1702 гг.) (ср. гл. IV/1а)<sup>191</sup>. Элемент нравственности, о котором Мухаммад Йа'куб говорит в своих пояснениях, в его описаниях отдельных событий практически больше не учитывается, поскольку, так же как и Му'йн, он отказывается от оценки «хорошее – плохое, доброе – злое». Однако это не мешает ему в своих характеристиках четырех мангитских правителей и правителя Уратипы и Шахр-и Сабза декларировать свои воспитательные цели и без боязни разоблачать определенные слабости правителей.

*Рисала* начинается – после двустрочного восхваления Бога – с перечисления разных подплемен (*джамд'а*) и кланов мангитов и соответствующего числа их семей (*фирка*), а также родословной мангитских правителей, принадлежащих к клану тук (*ханавар*), включающей описание политического развития в Трансоксании и ее роли до восхождения на престол Мухаммад Рахым Хана (лл. 1а–4а). Так, например, он пишет, что целью его произведения является описание истоков (*асл*) и происхождения (*насаб*) мангитских правителей (*салтан-и Мангит*) (л. 1а). Автор довольно коротко останавливается на Мухаммад Рахым Хане (л. 4а–б). Подробнее он описывает Мухаммад Данийал Бийа (лл. 4б–6а), которого он характеризует намного благосклоннее, чем многих своих современников; возможно, это проявление его уважения по

<sup>189</sup> *Рисала*, л. 266.

<sup>190</sup> *Гулиан ал-мулук*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 1141, л. 123а–б.

<sup>191</sup> Там же, лл. 193а–198б.

отношению к отцу. Подробнее всего автор описывает, однако, правление Шāх Мурāда (лл. 6а–10а) и Амīр Хайдара (лл. 106–19а). Он дает короткую характеристику двум их преемникам, Хусайну и 'Умару, которые правили в течение всего лишь нескольких месяцев, и описывает борьбу за власть против Амīр Насраллāха, в которой он, в конце концов, одержал победу (лл. 19а–22а). Во второй год правления Амīр Насраллāха, когда страну охватила холера (*vabā*), автор заканчивает свое хронологическое сообщение (лл. 226–23а). Вслед за этим он описывает своевольное двадцатилетнее господство наместника Атāлиқ Бйка над Ура-Типа и Джизауом (Джизак, к северо-востоку от Самарканда) (лл. 23а–24б), а с другой стороны, господство канигасов в Шахр-и Сабзе, которые правили со времени смерти Мухаммад Рахīm Хāна по своему усмотрению (лл. 24б–25б). Тот факт, что Мухаммад Йа'қуб отделяет исподчинение этих наместников или предводителей племен от самого потока событий своего повествования, указывает на глубокое осознание им того, что этот регион – часть царства мангитов, а их предводители своим исподчинением государственной власти совершили тяжкий грех. Вслед за этим Мухаммад Йа'қуб дает характеристику четырем правителям мангитов (лл. 26б–29а), которая намного подробнее, и прежде всего, критичнее, чем его короткие замечания, которыми он заканчивает описание каждого из них в предшествующей хронологической части своего труда. Он заканчивает *Рисāла* родословной монголов, начиная с Ноя или Йафета, которую он, правда, ведет только до 733/1332–33 г., до Казан Хāна (лл. 29а–30б). Прерванная родословная монголов указывает на то, что произведение или копия являются не завершенными.

Основные отличия от имеющейся у меня второй версии *Гулиан ал-мулук* можно подытожить следующим образом. В этом произведении автор вначале хвалит Амīр Насраллāха и ставит себе целью описать истоки (*асл*) и родословную (*насаб*) этого правителя и, кроме того, выяснить, что, все же, следует написать (л. 122б). Восхваление правителя того времени во введении могло бы быть указанием на написание по заказу Насраллāха; однако на протяжении всего произведения автор говорит о нем совсем мало и без восславлений. Мухаммад Йа'қуб, следуя своей цели, после перечисления некоторых пророков и описания древних монголов излагает историю шайбанидов и аштарханидов. Политический подъем мангитов он описывает в некоторых местах в несколько другой последовательности и иногда немного подробнее. Господство же мангитов в *Рисāла* в целом представлено шире.

Мухаммад Йа'қуб в *Рисāла* не указывает ни одного письменного источника, а также не называет никаких устных источников<sup>192</sup> за исключением одного, а ссылается лишь на то, о чем «сообщалось» (лл. 16, 30б) или что написано в исторических произведениях (*таварих*) (лл. 29а–30б). В *Гулиан ал-мулук* он называет по имени еще одного джуйбарского шейха<sup>193</sup>. Маленькая деталь в его описании родословной монголов является все же ясным доказательством того, что он не опирался на произведение Рашīд ад-Дйна *Джāми' ат-таварих*: у него монголы происходят от Мугула, брата-близнеца Татара или, в конечном итоге, от Турка, сына Йафета (лл. 29а–30б), в то время как у Йафета, согласно Рашīд ад-Дину, не было сына по имени Турк<sup>194</sup>. Это происхождение упоминается во многих более поздних исторических произведениях, как, например, в особо популярном в Средней Азии *Раудат ас-сафа*<sup>195</sup>.

Источником для периода мангитов было, видимо, приложение Му'йна к произведению *Маджма' ал-гарā'иб*, которое охватывало период до 1827 г. Об этом свидетельствуют признаки как стилистического, так и содержательного характера. Описание Мухаммад Йа'қуба отличается такой же конкретностью. Его стиль – сухой и ненавязчивый, в произведении встречается очень мало штиат из Корана и поэзии, за исключением своих собственных стихотворений, прежде всего, хронограмм. Его язык прост, а построение предложений и, местами, словоупотребление несут на себе отпечаток таджикского разговорного языка<sup>196</sup>. В отличие от Му'йна Мухаммад Йа'қуб не использует мотив «обращений к виночерпиям и музыкантам». Так же, как и у него, у Мухаммад Йа'қуба в качестве дат указываются годы и отсутствуют заглавия, имеется ряд обращаящих на себя внимание совпадений содержательного характера. Так, например, описание происхождения мангитов и начало их правления в Трансоксанин в некоторых разделах совпадают дословно,<sup>197</sup> причем оба автора ссылаются в отношении родословной и предыстории мангитских правителей на источник и, вполне возможно, что им было одно и то же авторитетное лицо. Почти идентичными являются также описания крайней нужды, царившей в Бухаре и Самарканде на протяжении семи лет в

<sup>192</sup> Характеризуя Шāх Мурāда, он называет конкретного человека, на сообщения которого он опирается, а именно, Ахунд Кāдй Турсуна Бақй (*Рисāла*, л. 27а), см. гл. V/3 г.

<sup>193</sup> *Гулиан ал-мулук*, рук. СПФИБРАН, итв. № С 1141, л. 123б.

<sup>194</sup> Рашīд ад-Дин, *Джāми' ат-таварих*, I, стр. 47 и след.

<sup>195</sup> Мирз'анд, *Раудат ас-сафа*, Teil 5, стр. 2 и след.

<sup>196</sup> Иванов, *Восстание*, стр. 46.

<sup>197</sup> *Рисāла*, лл. 16–26.

двадцатые годы XVIII в.<sup>198</sup>, высказывания о двадцатисемидневной осаде Йанги Қўрғана Амӣр Хайдаром и его последующих военных походах<sup>199</sup>, а также многое другое.

Множество сходств позволяет сделать вывод, что Мухаммад Йа'қуб использовал в качестве источника приложение к *Маджма' ал-зарб'иб*, если только авторы не обладали одним источником. Теоретически можно даже предположить, что Мухаммад Йа'қуб писал не только от своего имени, но и под псевдонимом Му'йин, так как об этих двух личностях почти ничего не известно. Но этот тезис представляется малоубедительным, если учесть значительный информационный пробел, оставленный нам Мухаммад Йа'қубом и явно положительную характеристику, данную им Мухаммад Данийал Бийу, а также большие расхождения в изложении шайбанидской и аштарханидской историй в этих двух произведениях.

## 8. Хумӯлӣ: [Тарӣх-и Хумӯлӣ]

Автор

В начале своего произведения на персидском языке Хумӯлӣ указывает свое имя следующим образом: ал-Хумӯлӣ б. ас-Сўфӣ Мухаммад Нугай ат-Туркӣ ас-Самарқандӣ аш-Шаударӣ ал-Ургутӣ *миладан ва маниша'ан* («родившийся и выросший в Ургуте») <sup>200</sup> ал-Қадӣ (л. 135а). Позже он добавляет, что его прозвищем (*лакаб*) является Абу-л-Фудуль, а его псевдонимом (*тахааллуф*) – Хумӯлӣ (л. 239б). Мулла Джум'ақуль Турк является формой, с помощью которой Хумӯлӣ в одном месте дает говорить о себе от третьего лица (л. 310а). Имеющиеся в нашем распоряжении источники в основном умалчивают о Хумӯлӣ <sup>201</sup>; но, к счастью, он сам в своем историческом произведении подробно описал свое воспитание и образование (л. 140б–172б) <sup>202</sup>. Здесь стоит более подробно остановиться на этом.

Хумӯлӣ родился в 1190/1776–77 г. (л. 136б) в семье пастухов тюркского происхождения (*аз каба'ил-и атрāk*) (л. 133б), которые вели кочевнический

<sup>198</sup> *Risāla*, л. 2б; Му'йин, 37, л. 145а–б.

<sup>199</sup> *Risāla*, лл. 166–17а; Му'йин, 37, лл. 163б–164а.

<sup>200</sup> Город Ургут (Ургут) входит в состав Самаркандской области и находится к югу от Самарканда, среди гор реки Зарафшан (Мир Мухаммед Амин-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 36, прим. 1).

<sup>201</sup> *СВР*, II, стр. 345, рег. № 1661; *КВР*, I, стр. 188, рег. № 177; Hofman, *Turkish literature*, Section III, Part I, стр. 247–249.

<sup>202</sup> Б. Бабаджанов уже обобщил некоторые даты жизни из «Тарӣх-и Хумӯлӣ» («On the history», стр. 387 и след.).

образ жизни в Самаркандском *вилайате* (л. 133б), к которому относился и его родной город Ургут, а также в Шахр-и Сабзе (лл. 146б, 157а). Свое детство и молодость он описывает под гордым заглавием «Дары (*ни'матхā*), которые мне даровал Бог» <sup>203</sup> (лл. 140а–170а). Свое рождение в пятницу, являющуюся «господином всех дней», из-за чего ему было дано имя Джум'ақуль, он также относит к этим дарам, как и невероятно быструю сообразительность, ярко выраженную любовь к [религиозной] науке, которую (любовь) он вначале, однако, не мог понять. Поскольку трое старших из его шести братьев и сестер уже научились читать и писать, его родители хотели, чтобы он стал пастухом, и требовали от него, начиная с пятилетнего возраста, выполнение всевозможных других работ, к которым у него не было никакого дара. Лишь в 1202 г. (1787–88 г.) родители уступили его настойчивым мольбам и послали его в *мактаб* («школу обучения Корану»), расположенную совсем недалеко от их дома. Хумӯлӣ провел в *мактабе* в общей сложности шесть месяцев и, как он утверждает, сам стал *ахунд* уже по прошествии половины срока обучения. В школу он поступил в соответствии с обычаем тюрков (*расм-и атрāk*) в месяце весов, поскольку этот месяц был началом сезона, когда дети не работали (*маусим-и бикāри-и атрāk*). Обучение же он закончил согласно обычаю кочевого народа (*ка'ида-и илāt*) в месяце овна, поскольку, начиная с этого времени, необходимо было пасти овец (л. 144а). До пятнадцати лет он пас скот и благодаря своему отцу мог продолжать читать книги. Между тем пастушья жизнь его не удовлетворяла, он стремился получить больше знаний; после бурных споров ему, наконец, удалось добиться исполнения своего желания обучиться в медресе. В 1205 г. он поступил в медресе, финансируемое тогдашним наместником Китаба, Хал Бай Ишйк Ақасй Канйгас, так как его отец находился на службе у наместника (лл. 148а–150б). Учитель медресе Мулла Йриазар Намангāнй оценил жажду к знаниям и силу разума Хумӯлӣ и вскоре избрал его своим любимым учеником. По всей видимости, он держался на расстоянии от своих одноклассников, потому что они были для него «испорченными» и «бесстыжьими». Приблизительно через год он по поручению своего учителя уже сам захотел преподавать *Кāфийа*, знаменитое произведение по синтаксису арабского языка автора Ибн ал-Хаджиба (ум. в 1249 г.) <sup>204</sup> (л. 155б). Позже, после того как Йриазар Намангāнй долгое время жил в Кабуле и других провинциях и стал шейхом Нақшбандийа-Муджаддййа, Хумӯлӣ стал также его послушником (л. 158а). После смерти Намангāнй (прибл. в 1212/1797–98 г.) Хумӯлӣ с разрешения своих родителей стал искать себе второго учителя медресе. Его выбор пал на

<sup>203</sup> Здесь он намекает на Коран 93/11; см. также гл. III/10.

<sup>204</sup> Fleisch, «Ibn al-Nādjīb», стр. 781.

Мухаммад Лутфаллаха по прозвищу Баба Х'аджа, который был потомком 'Али б. Абй Талиба и в то время преподавал в Китабе (л. 1596, 168а, 169а). Поначалу он получил от Шах Мурада высокие чины, позже впал в его немилость и бежал в Шахр-и Сабз; там он пользовался высоким уважением у наместника Нийаз 'Али Диванбийги Канйгас (л. 169а-б)<sup>205</sup>. У Баба Х'аджа Хумули подробно изучил *Кафийа* и приблизительно через три-четыре года достиг того же уровня знаний, что и его учитель. Хумули – вероятно, в качестве оплаты – выполнял разную работу для своего учителя Баба Х'аджа, как, например, уборку по дому и курьерские поручения. Однажды, когда шла война между Нийазом 'Али, наместником Шахр-и Сабза, и Шах Мурадом, Баба Х'аджа послал его в Самарканд, чтобы узнать, может ли он вновь рассчитывать на благорасположение своих противников там, в особенности, самого Шах Мурада (л. 1676-170а). На этом месте Хумули прекращает последовательное автобиографическое повествование и рассказывает о своих учителях, а также других своих современниках – людях религии и правителях. Но поскольку он придавал большое значение правдоподобности своего изложения, он сам выступает в роли свидетеля, освещая таким образом ряд других моментов своей биографии, а также случаи и события, оказавшие на него неизгладимое впечатление. Так, например, об обучении Хумули в медресе нам становится еще известным, что позже он учился также в Самарканде в медресе Тила-Карй (л. 254а), однако в возрасте двадцати лет он пережил там кризис обучения, когда ему пришлось штудировать у «учителей» *Хайшйа-и Курбийя*<sup>206</sup>; преподавание одного лишь толкования текста ему казалось нудным и его тянуло больше к суфиям (*мунсававифа*) (л. 3026).

<sup>205</sup> Спустя несколько лет он получает эти чины обратно; примечательно то, что некоторые из его родственников были посвящены в суфийское братство 'Ишкйя, который отвергался Шах Мурадом (фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 298-299, 295-296). Относительно 'Ишкйя см. Schwarz, «Unser Weg», стр. 97-101, 157-158, 207-208. О Шахр-и Сабзе как месте ссылки см. выше гл. II, прим. 137.

<sup>206</sup> Вероятно, речь идет о кратком комментарии к произведению *Хирз ал-аманй ва-ваджх ат-тахатй*, написанному аш-Шафийа (реципатор Корана, умер в 1194 г.), которое, в свою очередь, представляет собой стихотворную форму *Тайсир фй-л-кир'ат ас-саб'*, созданного Ибн Са'ид ад-Данй ал-Куртубй (умер в 1053 г.) (GAL, GI, стр. 407 и след.). К комментарию к *Хирз ал-аманй ва-ваджх ат-тахатй* согласно Стори/Брегелю (*Персидская литература*, I, стр. 209), в свою очередь, имеется комментарий под названием *Кутбийя-ли шахр-и Шафийа*, составленный в 1079/1668-69 г. в Пешаваре неизвестным автором. Возможно, произведение, которое упоминается у Хумули, имеет отношение к этому комментарию *Кутбийя*. Хашыков не включил это произведение в свой список книг, по которым, как он пишет, шло преподавание во всех медресе (*Bokhara*, стр. 281-292).

Поэтому он ушел из медресе и посещал могилы святых в Самарканде, Дахбиде и в окрестностях. После этого он стал мюридом учителя-суфия Халифа Сиддйка (ум. в 1795 г.)<sup>207</sup>, но очень скоро он понял, что его сердце, как он говорит сам, еще недостаточно укрепилось в *шарй'а* и поэтому было открытым для шайтана, и он отправился обратно в медресе (л. 3026-3036). Хумули не сообщает, когда он закончил учебу в медресе; о его работе мы также узнаем лишь мимоходом, что он какое-то время был судьей (*кадий*) *Ургута* (л. 175а). Но вместе с тем он дает некоторые сведения о суфийских учителях, к которым примыкал, а также о своем собственном мистическом опыте (л. 3086-3096, 3326-3396)<sup>208</sup>. Подробнее, чем о встречах со своими суфийскими шейхами, Хумули рассказывает о собственных наблюдениях и о событиях из своей жизни, напрямую связанных с правителями того времени. Так, например, он подробно и с гордостью описывает, как он сам стал свидетелем терпения и милости Шах Мурада (л. 254а-258а; см. гл. V/3г), и что в 1216/1801-02 г. вместе с другими учениками и учителями участвовал в походе Амйр Хайдара против повстанцев в крепости Каратипа, и видел собственными глазами, как победа была одержана благодаря посланному Богом всаднику (*савап-и гайбй*) (л. 2746-2786).

Однако о своей личной жизни Хумули не сообщает почти ничего; тем самым он следует традиции исламской биографии и автобиографии, в которой на первом месте стоят учителя и знание, в то время как обстоятельства повседневной жизни не имеют никакого значения и лишь дети, а порой и жены, удостоиваются упоминания. Хумули в конце своей книги также сообщает вкратце о своем многочисленном потомстве, но поименно упоминает лишь четырех сыновей, которые умерли молодыми.

Хумули знакомит нас не только со своим духовным жизненным путем, но и со своим самопониманием и оценкой своего окружения. Он с полным презрением дает характеристику собственному тюркскому племени как народу, который «подобен скоту» (л. 1456), так как он прозябает во мраке невежества, считая простую способность читать и писать наивысшей степенью знания (л. 1336, 145а-6). Для него же самого наивысшим, чего может достичь человек и чем он может выделиться, являются, по всей видимости, глубокие религиозные познания. Хумули притязает на то, что он сам достиг этой ступени человеческого бытия, утверждая, что является единственным среди тысяч тюрков<sup>209</sup>, кому удалось познать «страну

<sup>207</sup> Здесь, вероятно, имеется в виду преемник суфийского шейха Мус'а Хана Дахбидй (Babadžanov, «On the history», стр. 395 и след.).

<sup>208</sup> См. также B. Babadžanov, «On the history», стр. 387-388, 395-398.

<sup>209</sup> Кармышева отмечает, что среди узбеков была группа полукочевых племен, которая называлась *тюрк* (*Очерки*, стр. 72-77).

[небесных] тайн» (л. 278а) и благодаря своим добродетелям и своим знаниям сумевшему из чудовища стать человеком. Поэтому не удивляет и то, что Хумули придает происхождению намного меньше значения, чем нравственной безупречности и религиозному знанию, и с уверенностью пишет о себе самом: «я не сайид, не хашимий и не курайш; моей гордостью является то, что имя мое есть “Его [= Бога] раб”» (л. 140б, с намеком на Джум’акули). Оценка человека исключительно по его знаниям и поступкам проявляется также в характеристике, которую Хумули дает своим учителям и мангитским правителям. Она играет большую роль в его мнении о легитимности правителя.

#### Произведение

Хумули не дал своему произведению никакого названия, но характеризует его как историческое, поскольку он представляется в самом начале в качестве историка (*му’аррих*) (л. 135б). Помимо его собственной автобиографии и нескольких биографий ученых эмирата и шейхов школы Нахшбандийа-Муджаддидийа в Дахбиде (под Самаркандом) (лл. 281б, 314а, 326б–340а) произведение содержит подробную историю первых четырех мангитских правителей (лл. 183б, 280а, 312б, 326а). По этой причине Семенов дал произведению название *Тарих-и Хумули*<sup>210</sup>.

В моем распоряжении имеется рукопись из собрания Института востоковедения им. Бируни<sup>211</sup>. Это – копия, датируемая 1278/1861–62 г., объемом в 212 листов. Рукопись была составлена в период с 1252/1836–37 г. и прил. до 1264–65/1847–49 г. (л. 138б). В Душанбе находится рукопись под названием *Тарджума-и хал-и Кадй Джум’акул (!) Хумули*, известная как автобиография *Джум’акули* и классифицируется как оригинал рукописи. Содержание рукописи, к сожалению, не конкретизируется в каталоге, а также не указывается объем произведения. Датой составления называется 1252/1836–37 г. (на л. 6а, т. е. в начале рукописи) и порой точно совпадает с датой, указанной в начале «ташкентской» копии. Две первые строчки, которыми Хумули начинает свое произведение, также идентичны<sup>212</sup>. Поэтому весьма вероятно, что в обоих случаях речь идет об одном и том же произведении.

Мне не удалось найти дальнейших ссылок на это историческое произведение Хумули в исследовательской литературе. Часть произведения, а именно описание шейхов из Дахбиде, которое Хумули обозначает как

<sup>210</sup> СВР, III, стр. 405, рег. № 2785.

<sup>211</sup> Рук. ИВАНРУЗ, инв. № 37/VI (СВР, III, стр. 405, рег. № 2785).

<sup>212</sup> КВР, I, стр. 188, рег. № 177. Две первые строчки в нем написаны на персидском языке.

«украшение листов этой *Рисала*» и озаглавливает *Зикр-и машайих-и кирам*, вошла в поздний бухарский сборник о суфиях региона (рук. ИВАНРУЗ, инв. № 79) и составителем сборника была снабжена заглавием *Манакиб-и Мусай Хай Дахбидий*<sup>213</sup>.

Наряду с этим произведением, Хумули оставил ряд других рукописей. Две из них, *Манзумат-и тарихийа* и *Шах ва-гада*, посвящены политическим событиям, относящимся еще к периоду правления Насраллаха<sup>214</sup>. Помимо этого сохранились объемные собрания его стихотворений, которые, однако, еще не сверялись<sup>215</sup>. Это стихотворения о любви, пятистишья, *маснави*, *касида*, оды скорби и хронограммы на персидском и трансоксанском тюрки. Исследования требует вопрос о том, встречаются ли среди них хронограммы, которые содержатся также в «*Тарих-и Хумули*».

Для того, чтобы охарактеризовать весь спектр литературного творчества Хумули, следует также, по-моему, упомянуть, что он написал пятистраничный религиозный трактат на персидском языке, который согласно каталоговому описанию имеет простое название *Рисала* и описывает «мироздание»<sup>216</sup>.

На основании имеющегося у меня материала нельзя определить, какой степенью известности пользовался в свое время Хумули. Однако некоторые из его стихотворений вошли в поэтический сборник под названием *Аи’ар*, дата создания которого, к сожалению, не известна<sup>217</sup>.

#### «Тарих-и Хумули»

В начале произведения (л. 135б) Хумули сообщает, что его произведение (*нухса*) является результатом четырех матерей [= четырех элементов] и семи

<sup>213</sup> Рук. ИВАНРУЗ, инв. № 79/XIV [не XIII] (СВР, III, стр. 370, рег. № 2706). Бабаджанов уже обращал внимание на идентичность этих двух рукописей, но он полагал, что в случае с *Манакиб* речь идет о более поздней редакции («On the history», стр. 388).

<sup>214</sup> *Манзумат-и тарихийа* написана отчасти на персидском, отчасти на трансоксанском тюрки и посвящена событиям, происходившим около 1256/1840 г. (СВР, II, рег. № 1663, инв. № 37/II); *Шах ва-гада* является персидским или тюркоязычным *маснави* о походе Насраллаха против кокандского правителя Мухаммад ‘Аля в 1257/1841 г. (КВР, IV, стр. 131, инв. № 1055/L, рег. № 1382; СВР, II, стр. 345, инв. № 37/L, рег. № 1662). Сравн. Hofman, *Turkish literature*, Section III, Part I, vol. III, стр. 247 и след.).

<sup>215</sup> СВР, II, стр. 345, инв. № 37/III, рег. № 1661; КФНР, т. I, стр. 128, инв. № 3388, рег. № 501; КВР, IV, стр. 130 и след., инв. № 1055/II, рег. № 1381; Hofman, *Turkish literature*, Section III, Part I, vol. III, стр. 248 и след.

<sup>216</sup> СВР, II, стр. 346, инв. № 37/IV, рег. № 1664.

<sup>217</sup> КВР, IV, стр. 207, инв. № 3300, рег. № 1499, № 53.

отцов [= семи планет]<sup>218</sup> и состоит из трех частей, а именно, введения, основной части (*мақала*) и заключения (*хатима*). Хумули, видимо, в дальнейшем больше не придерживается этого деления, так как он обозначает лишь начало введения; и напротив, ни один раздел не обозначен *мақала* и *хатима* в качестве заглавия. Вероятно, это связано с тем, что Хумули, по всей видимости, приходилось неоднократно прерывать написание текста. Листы 138а–280а, в которых он описывает свое образование и правление мангитов, были написаны, очевидно, в 1252/1836–37 г. и 1253/1837–38 г. Между тем последние пятьдесят шесть листов (280а–345а) были написаны позже. Кроме того, два более длинных раздела, которые не обнаруживают взаимосвязи, были присоединены к предшествующему тексту и произведению в целом; при этом речь идет о восславлении Пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, написаном в 1255/1839–40 г. (лл. 208а–281б), а также некоторых письмах суфийского содержания, которые расположены в конце его произведения (лл. 340а–344а). Хвалебные стихотворения в адрес основателя религии и его спутников выпадают из рамок не только в содержательном, но и в языковом отношении. Они написаны на трансоксанском тюркчи и, очевидно, по заказу, так как Хумули указывает, что «полюс времени» Йшан Шакир Хаджа обратился к нему по этому поводу и получил за это двенадцать динаров в качестве вознаграждения (лл. 280а–281б). Свое произведение Хумули завершил, вероятно, в период с 1264/1847–48 г. по 1265/1848–49 г., на семьдесят пятом году жизни, поскольку его заключительные слова гласят, что он в 1263/1846–47 г. тяжело болел и через год и восемь месяцев опять немного отдохнул (л. 344а). Хотя Хумули писал еще в период правления Амір Насраллаха (правил 1827–1860 гг.), он упоминает его, тем не менее, лишь один раз, в конце своего собственного хвалебного стихотворения в адрес «города суфиев» Дахбид, в котором он характеризует его как доброго и победоносного правителя и желает ему долгих лет правления (л. 284б).

Однако, по крайней мере, всю первую часть, до восхвалений в адрес Пророка, Хумули, видимо, задумал как единое целое, потому что в качестве примера в одном месте он обещает, что скоро вернется к подробному описанию правления Шах Мурада и Амір Хайдара (л. 171б) и выполняет этот замысел.

Хумули не называет основную цель, которую хочет достичь своим произведением, но в некоторых местах объясняет, почему рассматривает именно эту тему. Например, подробное описание семьи своего учителя Баба

Хаджа он объясняет своей благодарностью за многие хорошие деяния, которые способствовали его развитию (л. 183а). Желание описать добствия и поступки Шах Мурада, достойные похвалы, Хумули называет поводом для своего повествования об этом правителе (л. 214б); он подчеркивает, что не может, правда, передать его чудодейственной силы (*хавариқ-и аодатӣ*), так как это требует написания особой книги (л. 254а). В качестве причины для создания главы, которую он посвящает более молодым шейхам из Дахбид, он называет желание начать описание событий при Амір Хайдаре с «жемчужин рассказов великих друзей Бога» (л. 281б).

Там, где начинается описание мангитских правителей (л. 183б), Хумули обозначает некоторые разделы заглавиями. Следовательно, можно исходить из того, что он задумал историческую часть как *мақала* и что его автобиография и описание его учителя относятся к введению. В главе о шейхах из Дахбид заглавие играет лишь второстепенную роль, деление текста происходит здесь, как это было уже в случае с семьей ученого в предполагаемом введении, посредством нумерации наместников (*халифа*) или сыновей.

Внутри отдельных разделов его произведения Хумули сообщает, в основном, в хронологической последовательности, причем отдельные события могут быть отдалены друг от друга многими годами и даже десятилетиями. Данная хронология прерывается тематическими отступлениями, когда автор описывает прошлые или будущие события<sup>219</sup>. В целом Хумули охватывает с точки зрения событийности истории период от вступления войск Надир Шаха в Трансоксию в 1740 г. до первых лет правления Амір Хайдара.

Неоднородные в содержательном и повествовательном отношении разделы, как правило, выстраиваются в один ряд за счет автобиографических элементов, а также сравнения с настоящим положением дел. Так, например, Хумули подчеркивает, что сам был свидетелем переселения жителей Мерва в Бухару при Шах Мураде (л. 237б) и констатирует, что мир, заключенный между правителем и афганцами, длится до сих пор, т. е. до 1253 (1837–38) г. (л. 245а).

Описания правителей и мистиков весьма схожи друг с другом в структурном отношении и частично переплетаются друг с другом. Они сконцентрированы на способностях и добродетелях отдельных лиц, их

<sup>218</sup> Лилемари Шиммель я благодарна, что она обратила мое внимание на то, что четыре матери, как правило, обозначают четыре элемента, а семь отцов – семь планет.

<sup>219</sup> Так он поступает, описывая племя Йуз (лл. 209а–210а) и плачевное положение, в котором Самарканд находился до восстановительных работ Шах Мурада (лл. 251б–252б). Его сообщение о племени Йуз существенно отличается от того сообщения, которое содержится в приложении к произведению Му'йна *Тарих-и авд'ил* (см. гл. II/6).

устремлениях к внешней безопасности народа или на силе веры их приверженцев, а также на конфликтах с современниками. В некоторых местах произведения истории о правителях и суфиях пересекаются. Так, Хумули в политическую часть книги вводит длинное хвалебное стихотворение в адрес Нақшбандийа (лл. 221а–222а), в то время как он в агнографической части подробно описывает ход поражения Амйр Хайдара под Уратипой, чтобы тем самым продемонстрировать власть суфийского шейха Мухаммад Амйна, на которого Амйр Хайдар был разгневан (лл. 319а–321б). Эта тесная взаимосвязь происходит сама собой, с одной стороны, из-за стремления Шах Мурада и Амйр Хайдара к достижению мистического воспитания духа, а с другой стороны, из-за стремления многих суфийских шейхов иметь большое количество приверженцев и общественное влияние, что, в свою очередь, могло идти вразрез с интересами правителей.

Хумули пишет, как правило, на хорошем персидском языке с использованием множества арабизмов, ясность его высказываний от этого не страдает, так как он почти не использует метафор и избегает чрезмерно длинных предложений. Не так понятны лишь переведенные на персидский язык цитаты из Корана и дошедшие до нас тексты о Пророке<sup>220</sup>, цитаты из персидской поэзии<sup>221</sup>, а также его многочисленные собственные стихотворения на персидском языке и иногда также на трансоксанском тюрки<sup>222</sup>. Обращают на себя внимание частые орфографические ошибки, особенно в арабском языке, что свидетельствует о недостаточном изучении письменного арабского языка.

На протяжении всего своего произведения Хумули указывает на ряд устных и письменных источников, однако они являются лишь малой частью того, о чем он сообщает читателю. В основном это относится к биографической части, которая основывается, вероятно, на устных сообщениях. О характерах правителей его времени, их политической деятельности ему могли сообщить авторитетные лица, но точно также в качестве источника ему могла послужить хроника одного из современников.

Относительно исторических событий он цитирует хронограмму Мйрза Садиқа Мушшй<sup>223</sup> и ссылается также один раз на «*Китаб-и Тухфат-и хайи*» (л.

<sup>220</sup> Напр., лл. 134б, 140а, 146а, 150а, 157а, в разных местах.

<sup>221</sup> Он называет по имени лишь Маулавй (Румй) (л. 309а), Джамй (лл. 178б–179а) и Байдил (л. 198б).

<sup>222</sup> В начале событийной истории на следующих листах содержатся его собственные стихотворения: 197а–б, 206а, 210а, 211б, 215а–б, 216а, 217а, 218б.

<sup>223</sup> Хумули цитирует хронограмму Мйрза Садиқ Мушшй, посвященную победе Шах Мурада над Байрамом 'Али из Мерва (л. 231а–б; сравн. Мйрза Садиқ Мушшй, *ТМ*, л. 232б). Хумули приводит также рассказ о смерти суфийского шейха Кулабй (л.

184б) Қадй Вафй. Иногда он выходит на передний план, выступая в роли очевидца<sup>224</sup>, однако в отношении большей части его описания современной истории остается неясным, откуда он черпал информацию. Источники для описания более глубокого прошлого он документирует лучше; делая краткий экскурс в период шайбанидов и аштарханидов, он указывает, что опирается на «*Китаб-и Тухфат-и хайи*» (л. 209а), подразумевая под этим, вероятно, не специальную книгу, а соответствующие произведения о династии этих правителей. В отношении истории бирюзового трона Самарканда он ссылается на *Tārīḫ-i vaḥāyī'-i Shāhrūḫ Sulṭān* Маулавй 'Абд ал-Джаббар Харавй<sup>225</sup> (л. 272б); и вновь, в совершенно другом контексте, а в качестве доказательства того, что только мужчины, а не женщины были пророками, он обращается к знаменитой «универсальной истории» ат-Табарй (ум. в 923 г.) и к произведению Мйрзу'анда *Rūdat aḥ-ṣaḥāb'* (л. 165а). Это свидетельствует все-таки об определенном знании некоторых исторических произведений.

Если Хумули подкрепляет исторические сведения лишь немногими авторитетами, то религиозные догмы или дискуссии он в целом подтверждает именами (также лл. 164б–165а).

## 9. Мйрза Шамс Бухārй: *Байан-и ба'д-и хавāдисāt-и Бухārй ва Хуканд ва Кайсар*

Автор

Мйрза Шамс Бухārй, родившийся в 1804 г., потомок внука Пророка Хусайн б. 'Али, рос при дворе Амйр Хайдара. Еще ребенком он был посыльным дочери Абу-л-Файд Хана, жены Мухаммад Рахйм Хана, а позднее – Шах Мурада, пажом у сына Амйр Хайдара, Мйр Хусайна, и входил в его ближайшее окружение, которое в дальнейшем помогло его восхождению на трон<sup>226</sup>. После смерти Мйр Хусайна (ум. в 1826 г., спустя всего несколько месяцев после прихода к власти) он поступил на службу к его брату 'Умар Хану (правил несколько месяцев в 1826–27 гг.). Когда последний стал

339а), который он приписывает Мйрза Садиқу Мушшй; однако в изученных мною произведениях его нет.

<sup>224</sup> Так, в начале описания завоевания Қаратипа он говорит о своем правиле писать только то, что «видел своими глазами, а не [только] слышал и знает по рассказам» (л. 274б).

<sup>225</sup> Ни это историческое произведение, ни имя автора не встречаются в труде Ю. Брегея *Персидская литература*, т. е. в его дополнении к работе С. А. Storey *Persian literature – A bio-bibliographical survey*.

<sup>226</sup> Григорьев/Мйрза Шамс Бухārй, *О некоторых событиях*, стр. 1 и след.

постепенно утрачивать свою власть, он временно перешел на сторону Амӣр Насраллаха, но вскоре после его восхождения на трон бежал в Шахр-и Сабз. Там он провел одиннадцать месяцев, пока вновь не присоединился к 'Умар Хану, который тем временем нашел убежище в Коканде у Мухаммад 'Алӣ Хана. Там он принял активное участие в долгом кровопролитном походе, предпринятом Мухаммад Йусуф Х'аджой, потомком известного шейха Нақшбандийа Ахмад Касанӣ Махдум-и А'замом (ум. в 1542 г.), в Кашгар и Йарканд (восточный Туркестан), чтобы, как сообщается, отвоевать страну своих предков<sup>227</sup>. Он провел пять или шесть лет в Бухаре и неоднократно путешествовал с караванами в сторону России; в конце концов, он обосновался в Оренбурге, где занялся торговлей и женился. Дважды, в 1849 г. и 1860 г., он совершал паломничество в Мекку<sup>228</sup>. О его дальнейшей жизни больше ничего не известно.

#### Произведение

Его книга называется «Описание некоторых событий в Бухаре, Коканде и Кашгаре» (*Байан-и ба'д-и хавдисиат-и Бухара ва Хуканд ва Кашгар*) появилась благодаря инициативе российского востоковеда В. В. Григорьева (с ним Мӣрза Шамс был знаком лично), который в связи с недостаточными знаниями о Средней Азии попросил последнего изложить все воспоминания письменно. В 1861 г. Григорьев опубликовал в Казани последнюю часть этого произведения, которое посвящено Амӣр Хайдару, Мӣр Хусайну, Мӣр 'Умару и правителям Кашгара, снабдив его переводом на русский язык, а также превосходными подробными примечаниями. К сожалению, Григорьев не опубликовал первую часть, которая характерным образом вновь начинается с военного похода Надир Шаха в Трансоксианию и в которой описываются политические события при последующих правителях Бухары. Он считает ее очень неточной, поскольку она основывалась не на наблюдениях самого автора, а на рассказах дяди и отца, которые в бухарской администрации занимали должность бухгалтера (*дафтардәр*) при Данийал Атәлике и, соответственно, должность

<sup>227</sup> Там же, текст стр. 17 и след., 23, 27, 34, 38, перевод стр. 20 и след., 26, 29 и след., 36, 39 и след.

<sup>228</sup> Там же, стр. 1–2. Других сведений о Мӣрза Шамс Бухарӣ найти не удалось; Ю. Брегель также основывается только на сообщениях Григорьева и самого Мӣрза Шамс Бухарӣ (Стори/Брегель. *Персидская литература II*, стр. 1166–1167).

секретаря при Амӣр Хайдаре<sup>229</sup>. Однако некоторые пассажи из неопубликованной части Григорьев приводит в своих примечаниях.

Григорьев был разочарован описаниями Мӣрза Шамс Бухарӣ, которые, по его мнению, слишком далеко уходят в глубокое прошлое и в целом скудны и часто неточны, однако не отрицает того, что в них сообщаются «новые, Интересные и совершенно достоверные подробности»<sup>230</sup>. Кажется неизбежным, что его произведение может разочаровать читателя, заинтересованного в более точном описании географических, политических, экономических и культурных реалий; но тем увереннее мы можем быть в том, что Мӣрза Шамс при написании следовал полностью своим собственным представлениям о том, что достойно воспоминания из истории своей родины, и не старался удовлетворить ожидания «чужестранцев». В конце своей книги Мӣрза Шамс отмечает, что он зафиксировал только виденное собственными глазами<sup>231</sup>. Очевидно, при этом он имел ввиду лишь последние главы, в которых сам играл активную роль.

Существующее издание текста Григорьев начинает, по указанным причинам, только с восхождения на престол Амӣр Хайдара. Оно состоит лишь из тридцати восьми страниц, из которых тридцать страниц, в свою очередь, посвящены событиям в Бухарском эмирате.

Мӣрза Шамс описывает восхождение на престол Амӣр Хайдара, свидетелем которого сам он не был, с большой тщательностью и пристрастием к деталям<sup>232</sup>; между тем его взор обращен на совсем другие детали, чем в произведении *Тадж ат-таварих* придворного хрониста Мухаммад Шарифа (см. гл. IV/2г). Он также много внимания уделяет конфликту между Амӣр Хайдаром и его братьями в Самарканде и Мерве, а также многочисленным нападениям мятежников внутри страны и внешних врагов – на центральную власть<sup>233</sup>; его описания действительно менее точны, чем, например, описания Му'ина и Мухаммад Йа'куба, и не позволяют

<sup>229</sup> Григорьев/Мӣрза Шамс Бухарӣ. *О некоторых событиях*, стр. V. Кроме того, он считал, что можно было не публиковать эту часть, так как В.В. Вельяминов-Зернов, по его словам, тогда был занят переводом некой рукописи о периоде правления Мухаммад Рахим Хана, Данийал Бийа и Шах Мурада и подготовкой комментария для печати. К сожалению, несмотря на усиленные поиски, мне не удалось установить, о какой рукописи шла речь. Ясно лишь то, что Вельяминов-Зернов никогда не издавал такой рукописи, а также не публиковал какого-либо перевода.

<sup>230</sup> Григорьев/Мӣрза Шамс Бухарӣ. *О некоторых событиях*, стр. V.

<sup>231</sup> Там же, текст стр. 38, перевод стр. 40.

<sup>232</sup> Там же, текст стр. 3–5, перевод стр. 1–3.

<sup>233</sup> Там же, текст стр. 6–15, перевод стр. 4–18.

заглянуть более глубоко ни в исторические события и военное дело при Амӣр Хайдаре, ни в придворную жизнь. Некоторые восстания и интриги вообще не упоминаются<sup>234</sup>, а характер и образ жизни Амӣр Хайдара у него рассматриваются сравнительно мало. Между тем о двух своих хозяевах, Мӣр Хусайне и Умар Хәне, он сообщает, по понятным причинам, более подробно<sup>235</sup>. Описания политических событий в Трансоксании он заканчивает переходом власти к Насраллаху и его жестоким избиванием всех, кто служил при его братьях и Амӣр Хайдаре<sup>236</sup>. Тем самым автор следует своему стремлению записать действительно лишь то, очевидцем чего он был сам.

Свое собственное пребывание в Шахр-и Сабзе он вообще не описывает, а обстоятельства своей жизни в Коканде он коротко упоминает лишь тогда, когда они пересекаются с жизненными обстоятельствами ссыльного бухарского правителя Умар Хәне. Именно этому бывшему властелину Трансоксании посвящена большая часть изложения, в котором описывается его путь вплоть до захоронения<sup>237</sup>. Зато Мӣрзә Шамс Бухарӣ проявляет мало интереса к правителю соседней страны; о кокандском правителе Алим Хәне он сообщает лишь то, что тот проявил себя очень благодетельным по отношению к беженцам<sup>238</sup>. В последнем разделе своей истории Мӣрзә Шамс описывает вышеупомянутый военный поход из Коканда в Кашгар и Йарканд, в котором он сам активно участвовал. Основной предмет этой главы не столько военные действия, сколько правившие некогда правители этого региона, права которых были востребованы их потомком Мухаммад Йусуф Хаджа, совершившим этот поход<sup>239</sup>. Трудно определить, почему Мӣрзә Шамс посвящает целую главу истории правителям Кашгара и Йарканда. Этому могло быть несколько причин. Мухаммад Йусуф Хаджа, как это подчеркивает Мӣрзә Шамс Бухарӣ, был потомком Махдум-и Азама и одним из ближайших доверенных Мӣр Хусайна, первого повелителя Мӣрзә Шамса. Нельзя недооценивать также и личное участие автора в этой войне, которая после первоначальных успехов, потерпела фиаско. Следует отметить: Мӣрзә Шамс привел эту главу в полное соответствие с принципом построения своего произведения.

<sup>234</sup> Так, например, он не упоминает о том, что Амӣр Хайдар вскоре после восхождения на трон приказал убить двух братьев Шах Мурада, которые соперничали с ним за власть.

<sup>235</sup> Григорьев/Мӣрзә Шамс Бухарӣ. *О некоторых событиях*, текст стр. 16–29, перевод стр. 19–32.

<sup>236</sup> Там же, текст стр. 25–27, 30, перевод стр. 28–29, 32.

<sup>237</sup> Там же, текст стр. 21–29, перевод стр. 18–32.

<sup>238</sup> Там же, текст стр. 27–29, перевод стр. 30–31.

<sup>239</sup> Там же, текст стр. 30–38, перевод стр. 32–40.

Определяющим признаком общей структуры произведения является смена правителей, судя по фрагментам той формы, которыми мы располагаем. Об этом свидетельствуют даже сами названия всех пяти глав, в которых полностью преобладают правители. Детальная структура также определяется ролью отдельных повелителей, но Мӣрзә Шамс иногда прерывает хронологию, например, для того, чтобы довести до конца историю Умар Хәне после восхождения на трон Насраллаха<sup>240</sup>.

Благодаря своей «проправительской» точке зрения произведение Мӣрзә Шамса Бухарӣ по тематике занимает место в ряду хроник, посвященных династиям и правителям, но в нем практически не встречаются элементы стиля придворной историографии. Например, язык автора – это простой таджикский вариант персидского языка, изобилующий бухарскими выражениями<sup>241</sup>. Автор не приводит цитат ни из Корана и сунны, ни из поэтических произведений, а также не использует своих собственных стихотворений. Причина этого – не столько недостаточная образованность, сколько адресат, к которому он обращается. У Мӣрзә Шамса не было свойственного историографам душевного порыва поучать своего читателя; он хочет просто информировать своего русского заказчика. Именно по этой причине его видение периода правления Амӣр Хайдара хорошо подходит для проведения сравнения. А то, что произведение Мӣрзә Шамса Бухарӣ было написано лишь в начале второй половины XIX в., не играет столь большой роли.

### Заключительный обзор

Предыдущее описание отдельных исторических произведений раннего периода мангитов и их авторов смогло дать ответ на некоторые вопросы, однако многие из них еще остаются открытыми. Данный заключительный обзор преследует цель кратко обобщить результаты, а также поставить вопрос о статусе историографии в период правления первых четырех мангитских правителей и притязании хронистов на достоверность.

Вопросом первых мангитских правителей занимаются в целом тринадцать авторов, которые жили во времена господства, по меньшей мере, одного из этих правителей. Это удивительно большое количество для такого

<sup>240</sup> Там же, текст стр. 29 и след., перевод стр. 31 и след.

<sup>241</sup> В. В. Григорьев описывает его особенности на ряде примеров, прилагая, кроме того, глоссарий к лексике и смещению значения арабских и тюркоязычных слов в бухарском диалекте (*О некоторых событиях*, стр. 111–125).

маленького царства. Рассмотренные здесь девять хроник обнаруживают на разных уровнях порой большие различия. При рассмотрении причины создания произведений выясняется, что только три автора взяли за перо по приказу соответствующего правителя: Қадї Вафа, Мухаммад Шарїф и Мірза Садиқ Мунші. Четыре автора написали свои исторические произведения по собственному желанию: Мірї, Му'їн, Мухаммад Йа'қуб и Хумулі. При написании работ двумя другими авторами, Мір 'Абд ал-Карїма и Мірза Шамса Бузарї, инициатива исходила от чужестранцев. Социальное происхождение и поле профессиональной деятельности отдельных авторов были совершенно разными. Из семи авторов, состоявших на службе у мангитов, трое, очевидно, получили образование секретарей и работали какое-то время придворными писарями. Двое происходили из мангитской династии и состояли, в основном, на военной службе. Один из них рос при дворе и служил там пажом, пока не стал купцом. О трех остальных известно лишь, что один был дипломатом, а второй начал с пастуха и дошел до судьи провинциального города. Различия в происхождении и образовании отражаются также в языке и стиле историографов, – от простого разговорного языка до канцелярского стиля.

Произведения могут рассматриваться в широком смысле как истории правителей или династий, независимо от того по заказу или по собственному желанию авторов они были созданы, хотя двое из них охватывают больший круг тем, чем политическая история. При этом авторы по-разному охватывают глубину прошлого: в то время как Қадї Вафа, Мірза Садиқ Мунші, 'Абд ал-Карїм и Хумулі обращают свой взор на пять поколений назад, Мухаммад Шарїф, Мірї, Му'їн, Мухаммад Йа'қуб и Мірза Шамс Бузарї переступают этот временной горизонт и обращаются в своих произведениях к более давнему прошлому (см. гл. III/2а–б). Но ретроспективный взор имеет явный элемент современности: его географический интерес сосредоточен, в основном, на Средней Азии, территории правления властителей, современных хронистам, а генеалогический – направлен на физических и духовных суфийских предков современных правителей; правда, географическое происхождение, главным образом, духовных предков не тематизируется. Даже там, где повествование начинается с исламской «истории мира», упорядоченной по династиям, все сводится к современности. Исламская хронистика мира, региональная история и агиография вливаются в поток утверждающегося господства мангитских правителей и используются как инструменты легитимации. Все девять авторов легитимируют новую династию и защищают ее от противников внутри страны и за ее пределами; даже 'Абд ал-Карїм, который пишет по заказу стамбульского церемониймейстера, явно выступает на

стороне мангитов. Сосредоточение внимания хронистов на современности и легитимация или нелегитимация их правителей отнюдь не представляют собой нечто новое, она присуща всем историям династий и правителей<sup>242</sup>. Однако примечательно: два хрониста, Хумулі и Мірї, настолько широко раскрывают тематический горизонт своих произведений, что связывают между собой политические истории о событиях, святых, а также личные истории, а Мірї, кроме того, включает в свое произведение учение правоведов об обязанностях и нравственные заповеди Нақшбандїя. Поскольку оба автора обращают свое основное внимание на период правления Шах Мурада, они находятся под сильным влиянием его «религиозно-обновительского» порыва, а Мірї, будучи сыном этого правителя, стремится способствовать своим произведением религиозному образованию широких слоев населения, идея которого поддерживалась его отцом. Одновременно можно предположить, что они за счет сочетания этих разных литературных жанров, которые я хотела бы обозначить как «смешанный жанр», продолжают определенную традицию<sup>243</sup>. Намеренно личный, автобиографический тон произведений этих двух авторов начала XIX в. не является особенностью того времени, а встречается еще на много столетий раньше во многих исторических произведениях персоязычного пространства<sup>244</sup>. Принципиальное сочетание историографического и автобиографического в произведении явно соответствует этой традиции; однако пространное сообщение Хумулі о своем воспитании и образовании ученого, получение которое он начинает с «даров (*ни'матх*), которые мне дал Бог», напоминает некую форму исламской автобиографии ученого. Ее, например, использовал египетский ученый Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. в 1505 г.) в своей религиозной автобиографии *ат-тахаддус би-ни'матилла* («Разговор о божьей милости») <sup>245</sup>. Следующая характеристика данных смешанных жанров, сочетание местной истории и агиографии, встречается в

<sup>242</sup> По каролингской историографии это очень наглядно описал А. Ebenbauer («Historiographie», стр. 85).

<sup>243</sup> В литературоведении типы литературных текстов, «сочетающих в себе признаки различных жанров», обозначаются как «гибридные жанры» (Ernst, «Hybride Genres»).

<sup>244</sup> Fragner, «Die 'Persophonie'», стр. 53, 56–57.

<sup>245</sup> Jalal al-din al-Suyuti, vol. 2 *Al-Tahadduth bini'mat allah*, ed. by Elisabeth M. Sertain, Cambridge 1975. Во введении он перечисляет шесть предшественников, которые описывают свою жизнь в избранном им порядке.

Средней Азии не позже XVI в.<sup>246</sup>; до этого, видимо, жизнеописания святых и хроника затрагиваются соответственно лишь там, где суфии были причастны к политической сфере<sup>247</sup>. Но не является редкостью и то, что в произведении сочетаются другие литературные жанры или, по меньшей мере, некоторые из их основных составных частей. Так, например, Хасан Нисарй, родом из очень знатной бухарской семьи, в своей поэтической антологии *Музакир ал-ахбāб*, законченной 1566 г., сочетает описания поэтов и стихотворений с элементами из «придворной хронистики, истории города и агиографии»<sup>248</sup>. Ученый-энциклопедист Хунджй (ум. в 1521 г. [?]) в своей книге *Мухмāн-нама-и Бухārā* («Книга гостя из Бухары»), написанной в 1509 г. и посвященной деятельности Мухаммад Шайбанй Хана, сочетает политические очерки с подробными обсуждениями, в частности, теологических, религиозно-правовых и суфийских вопросов, описаниями ландшафта и строений<sup>249</sup>. Такой же многосторонней является созданная примерно в то же время так называемая автобиография Бабура (ум. в 1530 г.), основателя могульского господства в Индии<sup>250</sup>, происходившего родом из Трансоксании. Если мы обратимся к литературе Нақшбандийа, то там тоже можно обнаружить тенденции смешения жанров: первый ранний теоретик этого суфийского направления Мухаммад Парса (ум. в 1420 г.) в ряде своих произведений сочетал суфийские предметы с теологическими и религиозно-правовыми, и тем самым дал толчок образованию жанров в Средней Азии, Индии и Османской империи<sup>251</sup>. В свете коротко рассмотренных здесь смешанных жанров произведения Хумулай и Мйрй представляются менее исключительными, чем можно было бы предположить вначале. Тем не менее, своими произведениями они, видимо, сыграли роль «аутсайдеров» (см. ниже).

<sup>246</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 225–226. В Приволжском регионе местная история и история святых, начиная с XVIII в., зачастую образуют единое целое (Frank, *Islamic historiography*).

<sup>247</sup> Gross, *Multiple roles*.

<sup>248</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 226.

<sup>249</sup> U. Ott дает обобщение разнообразных тем этого произведения (Transoxanien, стр. 28–39).

<sup>250</sup> [Бабура], *Bāburnāme*. В. Fragner причисляет произведение Бабура, как мне кажется, по праву, к названным им «соответствующим персидским традициям» («Die 'Persophonie'», стр. 58). Отталкиваясь от этой классификации, можно подвергнуть сомнению также характеристику этого произведения S. F. Dale'ом, который сравнивает его некоторые пассажи с автобиографией европейского XVIII в. («Steppe humanism», стр. 44).

<sup>251</sup> Новейший очерк его произведений дает Paul. «Muhammad Pārsā», стр. 10–17; сочетание агиографии и права отмечает, напр., B. Rizvi, *Sixteenth century*, стр. 157.

Из соответствия исторических произведений или исторических частей смешанных жанров династиям и правителям следует более или менее хронологически выдержанное описание событий. При этом отрезки времени между отдельными сообщенными событиями могут охватывать период от нескольких часов до нескольких десятилетий. Деление произведений по годам, следующим друг за другом, т. е. строгая анналистика, написанная зачастую очень деловым языком<sup>252</sup>, чужда мангитским хроникам; но она служила, например, на протяжении недолгого времени в качестве схемы упорядочивания историографии в соседней Хиве<sup>253</sup>. Многие мангитские хронисты располагают свое описание с помощью тематических заглавий; иногда они вкрапляют историческую ретроспективу и забегают вперед, давая обзор событий, происходивших позже. Как правило, они излагают множество отдельных историй, которые, кажется, имеют начало, середину и конец и тем самым обнаруживают, словами Х. Уайта, основные части «драмы»<sup>254</sup>. Так, например, Кадй Вафā сообщает под заглавием «Борьба победоносного войска (*сипāх-и нусрат-асар*)»<sup>255</sup> против племени йўз в провинции Насаф», как племя йўз подстрекается к восстанию, Мухаммад Рахйм Хан после этого направляет различные группы воинов в Насаф, которые повергают мятежников в бегство и, победив, преследуют беглецов<sup>256</sup>. Автор сохраняет при этом как до сообщения, так и во время и после него временную последовательность, однако, события отдельных завершённых историй соединяются в одну драматическую структуру, дают другое, более сильное качество ощущения, которое было бы не возможно в рамках строгой анналистики. Основа отдельных сообщений, видимо, не обязательно была создана самим хронистом, а, возможно, в основу были положены в этой или слегка измененной форме, бывшие в свое время в обиходе устные рассказы; однако в языковом отношении повествования однозначно оформлены самим автором.

<sup>252</sup> Rosenthal, *A history*, стр. 81.

<sup>253</sup> *Firdaws al-ахбāл* историографов Мунис и Агахй, писавших на трансоксанском турки, начиная с периода правления хивинского правителя Мухаммад Рахйм Хана (правил в 1806–1825 гг.) упорядочено по годам правления (Мунис/Агахй, *Firdaws*, стр. 521–1172).

<sup>254</sup> White, *Metahistory*, стр. 19–21. Н. White говорит также о «преобразовании хроники в фабулу». Однако я не придерживаюсь этой терминологии, так как все исторические произведения, которые, как правило, соблюдают хронологическую очередность событий, я обозначаю как «хроника», а понятие «фабула» для меня означает нравоучительный рассказ, в котором животные ведут себя как люди.

<sup>255</sup> Кадй Вафā варьирует это выражение и говорит, напр., в другом месте о *лашгар-и файрўзй-асар* (*ТХā*, лл. 826, 88а, в разных местах).

<sup>256</sup> Кадй Вафā, *ТХā*, лл. 1036–106а.

По-другому оформлены произведения Му'ина и Мухаммад Йа'куба. За счет сухого стиля и отказа от заглавий, а также, в основном, от драматичного изображения событий, они ближе всего соответствуют структурированию формы анналистики, даже если они полностью пересказывают через отдельные годы, которые, видимо, были «не событийными», а Му'ин в конце своего произведения в виде мотива «певца» и «музыканта» вводит орнаментальный элемент структуры. Синхронные повествовательные формы, где одновременно происходящие события описываются параллельно, в исследованном мной временном промежутке пока еще не встречаются, но они встречаются во второй половине XIX в.<sup>257</sup>

Ввиду разнородности конкретного изложения отдельных исторических произведений встает вопрос, какой статус имела историография при первых четырех мангитских правителях, и к кому обращались прежде всего те историки, которые писали по собственному желанию.

Хотя историография в исламском каноне образования зачастую обозначается как наука об истории ('илм ат-та'рих/ат-тава'рих), тем не менее она реже причисляется к 'улум (религиозные и светские, рациональные науки), чем к адаб, понимаемому здесь как сфера образования, предлагающая обучающимся необходимые для них знания в развлекательной форме<sup>258</sup>. По всей видимости, в медресе историография не преподавалась, она относилась к основному образованию принцев, полководцев, визирей, секретарей и доверенных лиц, сотрапезников царя. Профессиональных историографов почти не было, историографы в большинстве случаев имели государственные чины и еще при жизни становились знаменитыми не своими историческими, а другими научными произведениями<sup>259</sup>. Трудно выявить статус историографии в Трансоксании при мангитах, хотя авторы сами были о ней очень высокого мнения, мы, тем не менее, не располагаем классификацией наук и учебниками жанра адаб того времени. Мухаммад Шариф причисляет историографию однозначно к 'улум, и он — как и многие мусульманские историографы — считает, что наука об истории ('илм-и тава'рих и фанн-и ахбар) начинается с Корана, придавая ей тем самым религиозную основу. Одновременно он

<sup>257</sup> В стиле синхронного повествования выдержано *Tārīḫ-i Amīr Ḥaydar* (см. гл. VI/1г, № 1).

<sup>258</sup> Rosenthal, *A history*, стр. 30–53; Radtke, *Weltgeschichte*, стр. 151–153; Meisami, *Persian historiography*, стр. 6–8; Gardet/Anawati, *Introduction*, стр. 106–124; Khalidi, *Arabic historical thought*, стр. 91. О понятии адаб и диапазоне знаний, которые оно может включать в себя, см. Heribert Horst («Die Entstehung») и указание им литературу, а также сборник материалов Daly Metcalf'a (*Moral conduct*; особ. Lapidus, «Knowledge, virtue, and action»).

<sup>259</sup> Rosenthal, *A history*, стр. 45–65; Meisami, *Persian historiography*, стр. 5–6.

подчеркивает, что ее, как и любую другую науку, следует уважать и изучать. Именно это слово «следует» свидетельствует о том, что история, по сравнению с другими науками, пользовалась меньшим авторитетом и, возможно, относилась только к сфере адаб, преподаваемому при дворе.

Европейские путешественники дают нам в этом отношении противоречивые высказывания. Александр Леманн, который был в 1841–1842 гг. в составе русского посольства в Бухаре, встретил многих религиозных ученых, которые занимались «отечественной историей», однако, он хотел узнать из достоверных источников, «что эти побочные предметы [как медицина, начальные основы математики, отечественная история] не имелись в учебных планах [медресе], а также к ним не было интереса и поддержки со стороны правительства»<sup>260</sup>. Николай Ханьков, который входил в состав того же посольства, сообщает, напротив, что 'илм ат-тава'рих входит в учебный план медресе и представлен такими предметами как «история Александра» (*Tārīḫ-i Iskandar*)<sup>261</sup>, «история Ибн Халликан» (*Tārīḫ-i Ibn Ḥallikān*)<sup>262</sup> и «история завоевания мира» (*Tārīḫ-i Džaxānšūyāy* [Надири?])<sup>263</sup>. Ханьков называет авторитетное лицо, но его высказывания представляются весьма сомнительными. Так, этот информатор утверждает, что кроме арабского языкознания, права и теологии преподавалась также «светская мудрость» («*ḫikmīyā*»), о которой мы, однако, из других источников ничего не знаем. Авторитетное лицо относит историографию, удивительным образом, к арабскому языкознанию ('*arabīyā*)<sup>264</sup>, хотя из названных исторических произведений, по меньшей мере, «история завоевания мира» написана на персидском языке. Несмотря на эти неточности, вне сомнения то, что бухарские ученые-религиоведы были знакомы с некоторыми историческими произведениями. Не только Александр Леманн, но и Петр Демезон (Desmaisons), который в 1834 г. под псевдонимом Мулла Джа'фар принимал участие в занятиях в бухарском медресе, рассказывает, что некоторые мудлы знали два, три исторических произведения, и называет в этой связи обе «истории мира» *Ḥabīb as-siyar*<sup>265</sup> и *Raydat as-ṣaḫā'*<sup>266</sup>. Правда, он не говорит о

<sup>260</sup> Lehmann, *Reise*, стр. 193 и след.

<sup>261</sup> Вероятнее всего, здесь имеется в виду *Tārīḫ-i Iskandar-i Zū-l-Karnayn* (Стори/Брегель, *Персидская литература*, III, стр. 530, 535).

<sup>262</sup> Наверное, здесь идет речь о знаменитой биографической энциклопедии Ибн Халликан (Fück, «Ibn Ḥallikān», стр. 832 и след.).

<sup>263</sup> Целый ряд исторических произведений носит название «История покорения мира» (Стори/Брегель, *Персидская литература*, III, стр. 127), однако произведение, посвященное завоеваниям Надира Шива, является единственным из тех, которые упоминается в изученных мною мангитских хрониках.

<sup>264</sup> Khanikoff, *Bokhara*, стр. 281, 287, 290.

<sup>265</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, I, стр. 383–393.

том, где эти произведения читались<sup>267</sup>. То же самое сообщает барон фон Мейендорфф (Baron von Meyendorff), который в 1820 г. был в составе русского посольства в Бухаре, о мулле, который читал вслух бухарскому правителю историю Александра Великого<sup>268</sup>.

Эти немногие свидетельства говорят все же о том, что историография не была неизвестна в кругах бухарских религиозных ученых и при дворе. Тот факт, что не только секретари и придворные, обучавшиеся риторике, но и воины, а также суфий, происходивший из простой семьи, увековечивали добровольно деяния и добродетели своих правителей, свидетельствует даже о существовании большого уважения к истории в обществе того времени. То же самое можно наблюдать в другие эпохи и в других регионах исламского мира, однако, в целом о точном статусе историографии и, потенциальной публике до сих пор можно говорить лишь неопределенно<sup>269</sup>. Даже там, где бухарские историографы в сжатой форме поясняют, какие цели они преследуют своим произведением, мы получаем совсем мало разъяснений о слушателях и читателях. Кадї Вафа хочет сохранить деяния своего правителя для потомков, а Мухаммад Шарїф указывает, что хочет своими историческими повествованиями наставлять своих читателей или слушателей и призывать их к послушанию правящему властелину. Для Мухаммад Йа'куба самым важным являются истоки и происхождение мангитов в общем, и мангитских правителей в частности. Хумулай и Мїрї пытаются увековечить достойные похвалы качествам и деяниям мангитских правителей и их собственных учителей и суфийских наставников, причем Мїрї дает, кроме того, обзор основных элементов религиозного учения об обязанностях и, таким образом, соответствует воспитательным требованиям Шах Мурада. Мїрза Садиқ Муншї и Му'їн вообще никак не высказываются о цели своих произведений.

Общей целью многих мангитских хронистов как, впрочем, и большинства мусульманских историографов, является стремление с помощью описания хороших и плохих деяний правителя привести примеры, заслуживающие подражания или порицания; однако, кого они хотят тем самым воспитывать? Язык трех придворных секретарей Кадї Вафа, Мухаммад Шарїфа и Мїрза Садиқа Муншї настолько сложен, что понять его могли лишь образованные люди. Кади и суфий Хумулай, а также

<sup>266</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, I, стр. 361–378. На это произведение ссылаются многие мангитские историографы.

<sup>267</sup> Демезон (Desmaisons), *Записки*, стр. 45.

<sup>268</sup> De Meyendorff, *Voyage*, стр. 298.

<sup>269</sup> Manz, «Mongol history», стр. 130 и след.; Rosenthal, *A history*, стр. 55 и след.

губернатор и суфий Мїрї ибн Шах Мурад выражались проще, с точки зрения построения предложений, но один из них использовал много арабизмов, а другой – много метафор; чтобы их понять, необходима была также определенная степень образованности. В противовес этому солдат Мухаммад Йа'куб б. Амїр Данийал Бий, а также Му'їн невнятно писали на трансоксанском персидском языке, который, видимо, был понятен всем, кто владел таджикским языком. В соответствии с логикой понимания, произведения последних четырех авторов должны были быть наиболее распространенными. Число дошедших до нас рукописей этих произведений подтверждает предположение лишь частично: до нас дошло десять экземпляров одних лишь разных вариантов хроник сына правителя, Мухаммад Йа'куба. От исторического произведения Мїрї сохранились лишь две копии, а от произведения Хумулай – одна или две копии; о произведении Му'їна, которое имеется у нас в трех экземплярах, можно сказать немного, так как есть вероятность причисления его к анонимным авторам<sup>270</sup>. Вопреки предположениям, самые сложные произведения в языковом и стилистическом отношении пользовались большей популярностью, прежде всего *Тухфа-и ханї* Кадї Вафа, которое, имея двадцать одну копию, занимает самое высокое место, за ним следует *Тадж ат-таварїх* Мухаммад Шарїфа с шестью копиями и также собрание хронограмм Мїрза Садиқа Муншї, по меньшей мере, с шестью копиями. Их произведения были заказными и поэтому определенно предназначены для двора, однако, вполне допустимо, что к ним проявляли интерес также и ученые за его пределами. Вместе с тем, определенную роль играли, видимо, также и содержательные аспекты, иначе почему *Тухфа-и ханї* переписывалось, по меньшей мере, в два раза чаще, чем остальные придворные истории, и почему *Гулиан ал-мудїк* Мухаммад Йа'куба, которое он представил даже в нескольких вариантах, имело тоже большую популярность, в то время как *Махазин ат-тақва* Мїрї и *Тарїх Хумулай*, в которых оба автора охватывают более широкий спектр тем, привлекли к себе относительно мало внимания? В качестве важной причины большего резонанса определенных произведений я предполагаю их объединение по официальному способу описания событий, который соответствовал традиции придворной хронистики. Это касается также исторического

<sup>270</sup> Количество еще существующих копий, разумеется, может быть лишь некой отправной точкой для высказываний о распространенности и восприятия произведений. С одной стороны, необходимо учитывать то, что многие копии, возможно, утеряны, а с другой стороны, что изученные собрания рукописей были сохранены, исходя из совершенно определенных интересов, и не представляют собой репрезентативный срез литературной культуры какой-либо эпохи.

произведения Мухаммад Йа'куба; поэтому его читателей следует, наверное, также искать среди придворных людей, тем более, что он сам был сыном правителя. Благодаря своему простому языку и весьма обширным познаниям о мангитских племенах и происхождении правящего клана, произведение Мухаммад Йа'куба нашло, очевидно, отклик и у мангитов, которые не состояли на службе при дворе. Необычный успех *Тухфа-и ханӣ* мог быть связан с тем, что в нем впервые был создан памятник мангитам как правителям Трансоксании.

Резонанс произведений Мӣрӣ и Хумӯлӣ, который, по всей видимости, был незначительным, может иметь самые разные причины. Можно предположить, что оба автора, как и многие другие мусульманские историографы-любители, не нашли большого отклика, поскольку у них не было меценатов, а копирование рукописей стоило очень дорого<sup>271</sup>. Правда, и Мухаммад Йа'куб никоим образом не был профессиональным историографом... В этой связи более вероятным мне представляется то, что произведения Мӣрӣ и Хумӯлӣ для среднего вкуса образованных людей того времени были составлены весьма оригинально. Кого из них мог заинтересовать жизненный путь сына пастуха родом из бедной семьи из Ёргута или биография сводного брата, находившегося в подчинении мощного Амӣр Хайдара? Кроме того, тот, кто хотел получить сведения об исламских обязанностях, наверное, спросил бы ученого или обратился бы к обычным учебникам, а суфий взял бы мистический трактат или произведение, обозначенное как *манқиб* шейха («Агиография»). Кто был заинтересован в событийной истории своего времени, читал одну из обычных книг по истории. Хотя мы до этого установили, что смешанные жанры в среднеазиатской литературе никоим образом не представляют нечто новое, и ряд исторических произведений, имевших персидско-исламскую традицию, были составлены весьма индивидуально и в своем оформлении не придерживались строгой схемы. Очевидно, так можно было писать. Но многие из весьма индивидуально составленных исторических книг и смешанных произведений, имеющих преимущественно историографическую направленность, копировались намного реже, чем хроники, составленные в обычном стиле истории событийной<sup>272</sup>. В

<sup>271</sup> Rosenthal. *A history*, стр. 55–58. Копия объемного ханафитского произведения *Джадми' ар-румӯз* стоила, например, 30 золотых монет (*ашрафӣ*), т. е. столько же, сколько стоили 15 дорогих почетных одежд или приблизительно 40 фунтов шелка-сырца (см. von Kugelgen, «Sufimeister», стр. 265, 245–46).

<sup>272</sup> Так, например, от произведения Хунджӣ *Мухамман-нама-и Бухара* до нас дошли только две копии (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1121–1122. № 981; Ott, *Transoxanien*, стр. 27–28).

культурно-историческом отношении внимание заслуживает то, что эти книги, в которых ощутима индивидуальность автора (а он, соответственно, создавал своего рода очерк важных для него этапов жизни и знаний), для нас сегодня намного интереснее, чем более или менее стереотипные повествования.

Следующий вопрос относя к источникам и достоверности рассказанного. В то время как многие мангитские хронисты называют часто свои авторитеты в истории отдельного прошлого<sup>273</sup>, они не считают нужным называть авторитетные лица в непосредственном прошлом, а также очень редко сообщают точку зрения очевидца. Они, видимо, черпают многое из устных преданий. Придворный историограф Мухаммад Шариф выражает это довольно четко: великие люди прошлого являются предметом изучения не только историографии, но это и традиция племен – сохранить в памяти и описать для потомков добродетели предков каждого племени (*кабйла*)<sup>274</sup>. Поскольку во многих мангитских хрониках речь идет о современных историях, которые знали еще, по меньшей мере, старшие поколения, их можно было перепроверить, по крайней мере, в «пределах досягаемости» памяти публики; мангитский хронист только лишь по этой причине не мог позволить себе писать явную неправду, не говоря уже о том, что отдельные хроники можно было сравнить друг с другом. Вопрос о том, насколько и каким образом бытовавшие устные рассказы подвергались литературной обработке, требует специального исследования. Однако подлинно то, что за исключением хронограммиста Мӣрзә Қадӣқа Муншӣ, все рассмотренные здесь историографы повествуют одну и ту же общую историю о смене отдельных мангитских правителей, при этом ряд деталей отдельных историй совпадает. Помимо этого обнаруживается маленький репертуар повторяющихся ситуаций и действий, в которых чередуются лишь лица, место действия и, иногда, очередность событий. Нередко стереотипно описываются, главным образом, восстания и их подавления. Видимо, это было общепринятым признаком не только письменных повествований, но могло быть присуще и устным рассказам. Между тем лишь немногие письма и указы, а также устные речи и беседы, которые передают некоторые мангитские хронисты, следует, по

<sup>273</sup> Все исторические произведения, на которые авторы однозначно ссылаются, были названы в ходе описания отдельных авторов и произведений. Поиск дальнейших источников представляется мне нецелесообразным с учетом моей постановки вопроса и, говоря словами J. S. Meisami, безрезультатным «source hunting» (*Persian historiography*, стр. 4).

<sup>274</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 159а–160а.

всей вероятности, рассматривать как специфично историографические. Насколько они передают историческую правду, в общем, нельзя определенно ответить и необходимо изучать каждый отдельный случай. При сопоставлении с другими исламскими историческими произведениями выявилось, что, например, цитаты из речей правителей часто вымышлены и являются носителями собственных идей автора<sup>275</sup>. Это утверждение касается даже якобы дословно переданных писем и указов<sup>276</sup>.

Достоверность событий более далекого прошлого, знание которых не было общепопулярным, многие мангитские хронисты пытаются подкрепить ссылками на письменные источники. Некоторые из них при этом вполне осознают, что должны привести доказательства, которые звучат неправдоподобно. Таким примером является «зачатие от луча света» Аланкувā (Алāнкувā, Āлāнкувā, Алāнкүвā), которую монголы считают своей праматерью. В более поздних дошедших до нас источниках говорится о том, как она после смерти мужа забеременела от луча света, который проник в нее через рот<sup>277</sup>. Многие арабские историографы, как, например, житель Дамаска ал-'Умарй (ум. в 1349 г.) отвергали это чудесное зачатие как «подлую ложь и неправдоподобную болтовню»<sup>278</sup>. Мухаммад Йа'күб, наоборот, сравнивает его с зачатием Марии (*Мисл-и хадрат-и Мирйам бинт-и Имрāн*)<sup>279</sup>, а Мухаммад Шарйф старается даже представить его правдоподобным, освещая со многих точек зрения: с одной стороны, он указывает на то, что ни у Иисуса, ни у Адама не было человеческого отца, а с другой стороны, он цитирует из неопределенных «исторических книг» (*таварйх*), что в странах Востока есть остров, на котором живут только женщины, которые беременеют от воды этого острова<sup>280</sup>.

<sup>275</sup> Хороший пример этому приводит Hardy (*The oratio recta*); см. также Haarmann, *Auflösung*, стр. 57. Вместе с тем существуют вполне достоверные воспроизведения устных речей (Meisami, *Persian historiography*, стр. 292).

<sup>276</sup> Однако, бывали и обратные случаи, когда, напр., письма в канцелярии составлялись только с целью переубеждения и поэтому излагались заведомо ложные факты (Meisami, *Persian historiography*, стр. 290–91). Radtke предполагает даже, что некоторые книги, которые, вероятно, служили для авторов источниками, являются вымышленными (Radtke, *Weltbeschreibung*, стр. 179–183).

<sup>277</sup> Lech, *Weltreich*, стр. 178 и след. прим. 196. См. также выше введение.

<sup>278</sup> Lech, *Weltreich*, стр. 92.

<sup>279</sup> Мухаммад Йа'күб, *ГМ*, рук. СПФИБРАН, инв. № С 1141, л. 125а.

<sup>280</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 556–57а.

Следовательно, пробным камнем истины здесь, с одной стороны, являются предания из исторического опыта других стран, а с другой стороны, аналогичные выводы, вытекающие из Корана: то, что произошло с Адамом и Иисусом, Бог может сотворить вновь в любое время. Хотя размышления Мухаммад Шарйфа в то время не были оригинальными<sup>281</sup>, для него в качестве основы аргументации, наряду с историческими преданиями, служит *шарй'а*, чтобы в этом случае объяснить и даже защитить все еще влиятельную доисламскую традицию чингизидов.

За исключением светового зачатия, раннемангитские хронисты, однако, практически не привносят в свои произведения того, что «достойно удивления» ('*аджā'иб*); чудотворство суфиев (*карāmāt/хавāрик-и 'āдатī*), о котором сообщают, прежде всего, Мйрй и Хумўйлй, относится скорее к более высокой категории, чем к категории просто того, что «достойно удивления», потому что оно является знаком милости, которую Бог дает тому, кто к нему приблизился<sup>282</sup>. Чудесные события встречаются, прежде всего, в так называемых универсальных историях, в которых описываются далекие страны и космологическое; однако, этот жанр отсутствует в спектре исторических произведений раннего периода мангитов<sup>283</sup>. Кроме того, чудеса, являющиеся элементом *падаб*, служат получению публикой духовного наслаждения и изгнанию скуки, и из-за этого не считаются неправдоподобными<sup>284</sup>. Получение духовного наслаждения в этом смысле было, видимо, чуждо мангитским

<sup>281</sup> Как примеры об Адаме и Иисусе, так и предание о женщинах, оплодотворенных водой, встречаются еще у Мйрхўанда в *Раудат ас-сафа'* (г. 5, стр. 9), и ангарханидский историограф Мухаммад Йусуф Мушйй приводит их для правдоподобности зачатия Аланкувā от луча света (*Мухим-ханская история*, стр. 37 и след.).

<sup>282</sup> Gramlich, *Die Wunder*, стр. 16–18, 38–40.

<sup>283</sup> О *mirabilia* в исламской историографии см. Radtke, *Weltbeschreibung*, стр. 185; Haarmann, *Auflösung*, стр. 56–60; Radtke, «Zur 'Literarisierten Volkshronik'». Bernd Radtke в своем скрупулезном исследовании «сообщений в качестве очевидца» историка и универсального ученого ал-Мас'удй (умер в 956 г.) обнаружил, что тот не мог быть очевидцем одной пятой части событий, которые он якобы видел в дальних странах своими глазами (*Weltbeschreibung*, стр. 171–177). Однако, как мне представляется, следует отметить: он ничего не выдумал сам, а лишь перенял, видимо, из других источников. Таким образом, даже «выдуманное очевидство» может быть еще одним доказательством приверженности исламских авторов авторитетам.

<sup>284</sup> В общих чертах о притязании на правдоподобие и понимании действительности у исламских историографов см. Haarmann, *Auflösung*; Radtke, *Weltbeschreibung*, стр. 171–177; он же, «Das Wirklichkeitsverständnis».

хронистам. Как правило, они стараются, с одной стороны, с предельной точностью зафиксировать политические истории своего времени. Но, с другой стороны, они также стараются дать толкование и оценку этим историям, придавая им тем самым легитимационное и воспитательное значение. Многие из них не создают, таким образом, просто светскую историю. Цитаты из Корана, сунны и религиозной поэзии, описание смерти и, зачастую, религиозные толкования причин мирских событий образуют, как это будет показано в следующей главе, теологические и нравственные рамки, объясняющие историю.

## ЧАСТЬ Б

### Легитимация господства во временной и вневременной перспективе

ГЛАВА III:  
ВКЛЮЧЕНИЕ НАСТОЯЩЕГО В ПРОШЛОЕ  
И В ВЕЧНОСТЬ

1. Изложение и понимание «времени»

Основополагающая схема построения мангитских историй – хронологическая схема, поэтому «время» является не только существенной категорией запоминания, но и категорией изложения судьбы и легитимации правителей и их деяний. До сих пор практически не проводилось исследования исламских хроник в аспекте представлений о времени и способов их изложения<sup>1</sup>; хорошо изучена лишь хронология. Поэтому ввиду отсутствия каких-либо предшествующих работ мой подход следует понимать как первую осторожную попытку приближения к данной теме с нескольких сторон. При этом в центре внимания находятся шесть вопросов: в каком значении мангитские хронисты используют понятие *tārīḫ*, означающее в настоящее время, в основном, «историю»? Используют ли они помимо датирования по хиджре еще какие-нибудь другие системы исчисления времени? Какую роль играет длительность событий для повествования? Наличествует ли в историографиях, наряду с мирским уровнем временной событийности, также и вневременное измерение? Обретают ли мангитские правители свою легитимацию посредством предсказания их божественного назначения? И, наконец, как авторы понимают смену господства, и какой вид изменений они приписывают мангитским повелителям?

<sup>1</sup> Людвиг Амман (Ludwig Ammann) совсем недавно отметил в своем труде «Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt» («Комментированный список литературы по представлениям о времени и историческому мышлению в исламском мире»), что «представления о времени и опыт познания времени у мусульман в средневековье и в современности» еще практически не изучены (стр. 29) и приводит вышедшую в свет литературу по этой тематике на европейских языках (стр. 30–42). Необходимо дополнить пункт O. Weinfried, «Zeitdeutungen» («Толкования времени») и по пунктам 1.2.3./4. Bregel, Munis/Agahi, стр. XXXIX–XLV; Gronke, *Derwische*, стр. 140–143.

а) Понятийная взаимосвязь между историей (*tārīḫ*)  
и временем

*Tārīḫ* в своем первоначальном значении – «дата (в особенности, дата какого-нибудь знаменательного события), датирование и эра». Но во многих исламских языках (напр., в арабском, персидском и тюркском) это слово помимо названного означает также «историю» в смысле значимого и достойного запоминания прошлого, а также, наряду с этим, «историографию» и, иногда, «историческую книгу»<sup>2</sup>.

Мангитские хронисты понимают и употребляют слово *tārīḫ* во всех этих значениях. Но чаще всего – в значении даты, обозначая им год события. Так, например, Қадй Вафа пишет: «Датой рождения Мухаммад Рахїм Хана является год лошади» (*tārīḫ-и вилāдат-и Мухаммад Рахїм Хан дар асб пїлї*)<sup>3</sup>, а Мухаммад Йа'қуб, например, пишет: «Это событие произошло по дате [= в году] 1134» (*їн вақи'а ба-тārīḫ-и хазār [y] йак-сад [y] сї [y] чār бӯд*)<sup>4</sup>. Такое употребление слова *tārīḫ* во всех изученных здесь хрониках встречается в большом количестве. Цифра года во многих случаях (а у Мйрза Садиқ Муншї почти исключительно) выражается не в виде числа, а словами, имеющими отношение к событию, в виде хронограммы; это означает, что отдельные буквы, каждая из которых имеет определенное числовое значение, зачастую, с соблюдением определенных искусных правил, суммируются и образуют цифру года. Сами хронограммы озаглавлены словами *tārīḫ* (мн.ч. *таварїḫ*)<sup>5</sup>, *қиң'а-и тārīḫ*<sup>6</sup>, а иногда и *таварїḫ-и иншā*<sup>7</sup>.

Составление хронограмм в Трансоксании пользовалось большой популярностью. Особенно впечатляющим свидетельством этому является составленная более чем в 50 рукописях и изданная в 1913–1914 гг. *Tārīḫ-и Мйр Сайїид*

<sup>2</sup> Rosenthal, *A history*, стр. 8–17; Шякир, *am-Tārīḫ*, ал-джуз' ал-аввал, стр. 49–51. Об этимологии слова *ta'rīḫ/tārīḫ*, которое восходит, предположительно, к семитскому слову, означающему «луна (месяц)», см. Rosenthal (*A history*, стр. 12–13). Разница между *ta'rīḫ* = датирование и *tārīḫ* = история/историография, существующая в арабском языке, в персидском языке отсутствует, поскольку хамза – за совершенно редкими исключениями, когда, например, что-либо цитируется из арабского языка – не пишется.

<sup>3</sup> Қадй Вафа, *ТХ*, л. 17а. В этой главе я всегда привожу один или два источника, так как здесь речь идет не о полноте охвата, а о примерах.

<sup>4</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Русāна*, л. 26.

<sup>5</sup> Так во многих случаях у Мйрза Садиқ Муншї, а также часто и у других (Мухаммад Йа'қуб, *Русāна*, л. 1а; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, л. 361а).

<sup>6</sup> Мйрза Садиқ Муншї, *ТМ*, л. 232б.

<sup>7</sup> Хумулї, *ТХ*, л. 261б.

Шариф Рахим, в которой запечатлены хронограммы о событиях со времен Абу Ханифы (VIII в.) вплоть до второй половины XVII в., сопровождаемые историческими рассказами<sup>8</sup>. Составление хронограмм историографами первых четырех мангитских правителей было, видимо, гимнастикой для ума и поэтического умения. Очевидно, считалось делом чести всегда указывать имя автора. Между тем искусство составления хронограммы и их разгадывания оставалось, по видимому, привилегией элиты; об этом свидетельствует произведение Хумули, которому в силу того, что он писал не для двора, очевидно, приходилось расшифровывать отдельные хронограммы шаг за шагом, чтобы объяснить их читателю<sup>9</sup>. Более сложные формы и сегодня еще с трудом поддаются пониманию<sup>10</sup>. Хорошим примером этому является хронограмма, которую составил Мйрза Садиқ Мунши по случаю победы Шах Мурада над мервским наместником Байрам 'Али. Хронограмма гласит:

«Мечом ислама сей сражающийся за веру царь [Шах Мурад] отделил голову раба и бросил ее к подножию виселицы» (*Ба-ханджар-и Ислам ан Шах-и Газӣ сар-и гула̄м бурӣд у ба-на̄й-и дәр андәхт*)<sup>11</sup>.

Хумули цитирует эти строки в своей собственной хронике и замечает по этому поводу: «От людей искусства языка (*ахл-и баләғат*) не будет сокрыто то, что “меч ислама” в первой половине стиха (*мақра'*) означает, с одной стороны, само обозначаемое (*'айн-и мусамма'*), с другой стороны, в метафорическом значении (*услӯб-и таибиҳ*) – букву алиф; “подножье виселицы” во второй половине стиха (*мақра'*) означает букву ра', и все вместе равно 1201»<sup>12</sup>; толкование значения *сар-и гула̄м* автор не дает.

<sup>8</sup> Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1140–1143. Семенов предполагает, что это произведение, авторство которого не выяснено, является сокращенной версией рукописи Мулла Шараф ад-Дйна Самарканди («К вопросу, кто...», 50–56).

<sup>9</sup> Хумули, *ТХу*, лл. 231а, 261б–262а.

<sup>10</sup> По этой причине их, как правило, причисляют к логограммам (ед. ч. *му'амма'*). Rückert перевел множество труднорасшифровываемых хронограмм с соответствующими пояснениями (*Grammatik*, стр. 225–268). Он дает также обзор разных форм хронограмм (*там же*, стр. 223 и след.). Некоторые примеры разных видов хронограмм объясняют также Anwari-Alhosseyni, Shams, *Logaz*, стр. 194–196 и Сихаб, «[Тахқиқат-и адаби–] Мадда-йи тарйх-саъй».

<sup>11</sup> Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, л. 232б.

<sup>12</sup> Хумули, *ТХу*, л. 231а–б. Однако в тексте Мйрза Садиқа Мунши под хронограммой в виде крохотной цифры написано решение «1200» (*ТМ*, л. 232б), и Каримов также переводит хронограмму как цифру «1200» (*Мирзо*, стр. 11). По всей видимости, они толковали «меч» не как «алиф». Это подтверждает лишь сложность этой формы датирования или явное отсутствие четких правил. В расшифровании мне помог Gerhard Endress, за что я ему благодарна.

Очевидно, «мечом ислама» отделяется голова *гула̄м*, что означат первую букву «гайн», имеющую числовое значение 1000. Сюда следует прибавить «алиф», как метафору для обозначения меча, т. е. 1. Под «подножием виселицы» имеется в виду последняя буква в *дәр*, т. е. «ра'», числовое значение которой равно 200. Отделенная мечом голова (=1001) бросается к подножию виселицы (=200); все вместе равно цифре 1201.

Чем объясняется большое предпочтение датирования с помощью хронограмм? По данному вопросу до сих пор проводилось весьма мало исследований. Большой специалист персидской литературы Ян Рупка (Jan Rypka) относит хронограммы вместе с шарадами (ед. ч. *Лурэ*) и логограммами (ед. ч. *му'амма'*), если они практикуются «в большом объеме», к форме проявления упадка<sup>13</sup>. Другие авторы, наоборот, восхваляют хронограммы, поскольку они запоминаются легче цифр, и еще потому, что они являются задачами на смекалку и в то же время выражением утонченного стиля<sup>14</sup>. То, что хронограммы легче запоминаются и развивают умственные способности, понятно, однако на вопрос о том, является ли это утонченным стилем или симптомом культурного упадка, можно ответить лишь на основе глубокого историографического сравнения. Сами мангитские хронисты не высказывали своего мнения о преимуществах данной формы датирования, так как относительно ее пользы и ценности, видимо, царил единодушие.

*Тарйх* в значении «история, длительный, прошедший отрезок времени и происшедшие в его течение события» в мангитских хрониках встречается только там, где автор занимается вопросом значения исторической науки, что происходит, как мы уже видели, редко<sup>15</sup>. Когда, например, необходимо зафиксировать какое-либо событие в сочетании с периодом правления какого-нибудь правителя, это происходит не с помощью слова *тарйх*, а, как правило, с помощью выражения «во время [кого-то]...» (*дар замән-и...*) или «в дни [кого-то]...» (*дар аййām-и*)<sup>16</sup>. Единичные события или небольшое количество событий, касающихся в основном политических вопросов, обозначаются, главным образом, выражениями *вақи'а* (мн. ч. *вақә'и'*)<sup>17</sup>, а иногда и *хабар* (мн. ч.

<sup>13</sup> Рупка, *Iranische Literaturgeschichte*, стр. 99.

<sup>14</sup> Сихаб, «Мадда-йи тарйх-саъй», стр. 19; сравн. Anwari-Alhosseyni, *Logaz*, стр. 196.

<sup>15</sup> Мухаммад Шариф говорит об истории (*тарйх*) завоевания мира правителями, родившимися при удачном расположении созвездий, и призывает своих читателей к изучению следов (*асъар*) истории (*ТТ*, л. 23а–б).

<sup>16</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 256–26а в разных местах; Хумули, *ТХу*, лл. 189б, 233б, 273б в разных местах.

<sup>17</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 132б, 142б, 257б, 296б в разных местах; Хумули, *ТХу*, л. 202б.

хабархә/ахбәр)<sup>18</sup> или сәних(а) (мн. ч. савәних)<sup>19</sup>. А слово хикайя (мн. ч. хикайят) является вводным в исторических повествованиях, которые не относятся непосредственно к ходу политической истории, а описывают, например, чудеса<sup>20</sup>; другое слово со значением «рассказ, повесть», қисса (мн. ч. қисса) употребляется почти исключительно в связи с преданиями Корана о наказаниях<sup>21</sup>.

Третье значение слова *tārīḫ* – «историография», причем в основном в конкретизированной форме «историческая книга», – часто встречается в мангитских хрониках, т. е. ссылки чаще даются на «*tawārīḫ* (мн. ч. от *tārīḫ*)», чем на «*кутуб* [книги] истории»<sup>22</sup>. Хотя наши историографы редко говорят о *tārīḫ* в значении «прошлые деяния», тот факт, что они обозначают историческую книгу и дату одним и тем же словом, показывает, что фиксирование момента времени события является для них ключевым элементом историографии.

### б) Многообразие систем исчисления времени

Нетрудно предположить, что мангитские хронисты, будучи мусульманами, исчисляют события от года хиджры (*хиджра*), т. е. переселения Пророка Мухаммада из Мекки в Медину. Предпочтение ими хронограмм, всегда указывающих год хиджры, видимо, подтверждает это предположение. Однако это относится к более ранним историографам Мйрзә Садику Мунши, Мйрй, Хумулий и 'Абд ал-Карйму. Более поздние хронисты Қадй Вафә, Мухаммад Шарйф и Мухаммад Йа'қуб, придерживающиеся все еще чингизидской традиции, напротив, исчисляют время кроме этого по древнему тюркскому дуоденарному календарю, следуя тем самым своим монгольским предшественникам<sup>23</sup>.

Этот так называемый «китайско-уйгурский» животный цикл, состоящий из двенадцати частей, (мышь/*сичкән*, бык/*укүз*, тигр/*бәрс* и т. д.) в основном

<sup>18</sup> Хумулий, *Тху*, л. 282а. Одна из наиболее ранних форм исламской историографии обозначается как историография *хабар*, так как она называет отдельные завершённые сообщения друг на друга (Rosenthal, *A history*, стр. 66–71). Мухаммад Шарйф в другом месте использует *'илм-и хабар* для обозначения исторической науки (*ТТ*, л. 23а).

<sup>19</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 273б.

<sup>20</sup> Хумулий, *Тху*, лл. 175а, 281б.

<sup>21</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 22а. Относительно *қисса* в религиозном контексте см. Pellat, «*Qissa*», стр. 185–187.

<sup>22</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Рисала*, лл. 29а–30б; Хумулий, *Тху*, л. 209а.

<sup>23</sup> Это было принято также и в соседнем Китае (Bregel, Munis/Agahi, *Фирдаус ал-икбәл*, стр. XXXIXXIV).

происходит из Китая и был введен в течение XIII в. в странах, в которых правила чингизиды<sup>24</sup>. То, с какого момента в истории это летосчисление берет свое начало, не смогли установить даже великие естествоеды ал-Бйруни (ум. около 1050 г.) и Улуг Бег (ум. в 1449 г.)<sup>25</sup>. Между тем существует целый ряд астрономических пособий (ед. ч. *зйдж*) с таблицами и правилами для преобразования животного цикла в другие календарные системы, в том числе и в датирование по хиджре; наиболее значительным является *Зйдж-и Плхәни* шиитского ученого-астронома Нафйр ад-Дйна ат-Тусй (ум. в 1274 г.)<sup>26</sup>. Начало дуоденарного цикла устанавливается по-разному, однако в Трансоксании и в Иране (начиная с XV в.) началом цикла считается день весеннего равноденствия, т. е. 21 марта или 1 хамал (овен) Зодиака<sup>27</sup>.

Мангитские историографы не занимаются такими расчетами, а просто указывают – после обозначения года хиджры – соответствующий год по животному календарю, как правило, на трансоксанском тюркй, но иногда и на персидском языке<sup>28</sup>. В редких случаях, очевидно, в отношении особо знаменательных событий, Қадй Вафә указывает соответствующий год на обоих языках: «Датой (*tārīḫ*) рождения Мухаммад Рахйм Хәна является год лошади (*әт ййли*; Туркй)», т. е. он был рожден в год лошади (*сәл-и асб*; перс. яз.), в 1227 году хиджры [цифрами и словами на персидском языке] в четверг вечером, в пятнадцатый день месяца (*шахр*) раджаб или месяца (*мәх*) ша'бан, об этом существуют два [разных] сообщения»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Melville, «The Chinese-Uighur animal calendar», стр. 83–84; van Dalen/Kennedy/Saiyid, «The Chinese-Uighur calendar», стр. 111–113. Названия животных в мангитских историях переданы на центрально-азиатском тюркй. И. В. Захарова в объемной научной статье изложила все существующие, разные предположения о происхождении этого летосчисления и привела множество таблиц с разными именами различных народов. Сама же она приходит к выводу о том, что животный цикл, состоящий из двенадцати частей, возник в Центральной Азии («Двенадцатилетний животный цикл»). Я благодарна Б. Бабаджанову за то, что он обратил мое внимание на эту статью и предоставил мне ее.

<sup>25</sup> Sédillot, *Prolégomènes*, стр. 34.

<sup>26</sup> Van Dalen, Kennedy и Saiyid недавно подробно описали его и сделали применимым для современной публики («The Chinese-Uighur calendar»). Таблицы перевода на христианское и исламское летосчисление, составленные на основе исторических произведений, содержатся в работе Melville, «The Chinese-Uighur animal calendar».

<sup>27</sup> Melville, «The Chinese-Uighur animal calendar», стр. 93; Bregel, Munis/Agahi, *Фирдаус ал-икбәл*, стр. xl. В исламских источниках в солнечном году происходит соединение солнца и луны в середине месяца дала (водолей) как начала года, что соответствует 5 февраля григорианского календаря (*там же*).

<sup>28</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Рисала*, лл. 66–7а.

<sup>29</sup> Қадй Вафә, *Тхә*, л. 17а.

Дуоднарный цикл порой используется также для того, чтобы соотнести друг с другом два важных события. Мухаммад Шариф, например, сопоставляет некоторые данные из жизни Абӯ-л-Файд Хана с датами Чингиз Хана и сводит двух правителей на едином циклическом уровне:

«Абӯ-л-Файд Хан умер в воскресенье, 17 дня джаміда II [джумада II] [1160; год хиджры был уже назван до этого], т. е. в год зайца; и добрым совпадением является то, что год его рождения, восхождения на трон и смерти были также годами зайца; особенность этих совпадений (*иттифакат*) по воле Всевышнего Повелителя [Бога] заключается в том, что у Чингиз Хана то же самое было с годом кабана»<sup>30</sup>.

Годы животного цикла по своей сути очень подходят для деления жизни человека на хорошо разграничиваемые отрезки и их легче сохранить в памяти, чем абстрактные цифры; однако для хронологической историографии они не представляют большой ценности. Поэтому неудивительно, что и Қадй Вафй, Мухаммад Шариф и Мухаммад Йа'қуб использовали годы хиджры как ориентир, который они указывали на персидском и/или арабском языках, а иногда также цифрами.

Лунный год исламского летосчисления имеет один недостаток, который нельзя недооценивать, а именно то, что месяцы этого летосчисления ничего не говорят о времени года. Возможно, именно поэтому многие хронисты – отчасти в дополнение к исламскому датированию, отчасти исключая его – указывают отрезки Зодиака, который был известен в исламском мире еще с незапамятных времен и использовался для иранского солнечного года<sup>31</sup>. Особенно ярким примером сочетания исламского лунного календаря с солнечными месяцами Зодиака служит историография Мухаммад Йа'қуба. Примечательно, однако, то, что дату определенных событий как, например, восхождение на трон и случаи смерти, если он ее вообще указывает, он указывает только исламскими месяцами, даже если он до этого датировал события исключительно по знакам созвездий. Вот один пример:

«В месяце *хўт* [«рыба», 12-й месяц иранского солнечного года] 1239 г. Амйр [Хайдар] отвоевал первую [крепость Қал'а-йи Нардубан] [...]. Спустя два месяца, в 1240 г., поступила весть о смерти Мухаммад Рахїм Хана Х'аразмї: [...]. В месяце *саур* [«бык», 2-й месяц иранского солнечного года] Амйр-и са'їд [Амйр Хайдар] в течение десяти дней опустошал окрестности крепости Қал'а-йи Джилак [...]. В том же году, в месяце *саур* Амйр [Хайдар]

<sup>30</sup> Мухаммад Шариф. *ТТ*. л. 268а.

<sup>31</sup> О поркоязычных обозначениях знаков Зодиака см. Gyannati. «Die Gestirnnamen».

завоевал также Қал'а Усмад [...]. В четверг, 3-го дня месяца Рабї' I 1242 г. [5 октября 1826 г.] он [Амйр Хайдар] скончался»<sup>32</sup>.

Датирование столь важного события, как смерть Амйр Хайдара, исламским месяцем понятно, ведь он был «повелителем верующих», но почему отсутствует указание солнечного месяца? В качестве объяснения этому можно привести такое простое наблюдение: время года имело большое значение для военных походов, в отношении же смерти человека им можно было пренебречь; но здесь вполне могут быть и другие причины, в частности, возможность того, что хронист для описания самых разных видов событий использовал разные источники, в каждом из которых другая система исчисления времени<sup>33</sup>.

Таким образом, мангытские хронисты исчисляли время как по хиджре, так и по древнему тюркскому дуоднарному циклу и Зодиаку. В Оренбурге, среди христианского окружения и для европейского заказчика, Мйрзй Шамс Бузйрї датировал по христианскому календарю<sup>34</sup>, но его следует рассматривать в виде исключения. Вместе с тем в Бухаре на рубеже XVIII–XIX вв. были известны также и другие системы исчисления времени. Об этом нам сообщает Мухаммад Йа'қуб:

«В прошлые времена считать начинали от начала создания мира либо от Ноева потопа, либо от гибели фараона, либо от строительства Ка'бы, либо от Александра<sup>35</sup>; племя Курайшитов за начало брало событие слона<sup>36</sup>; персы [брали за основу] время Йаздагирда<sup>37</sup>, а люди канцелярии (*ахл-и дївйн*) – начало похода Хўлагў (Хюлегю)<sup>38</sup>. Мусульмане (*ахл-и шар'*) [насчитывают] от начала снисхождения (*хубўц*) Адама [на землю] до дней прихода Пророка [Мухаммада] 6000 [лет] или больше. Летосчисление по хиджре связано с

<sup>32</sup> Мухаммад Йа'қуб. *Рисала*, лл. 18а–19а.

<sup>33</sup> Весьма отчетливо это можно увидеть в хивинской историографии того времени (Bregel, Muris/Agahi. *Фирдаус ал-иқбал*, стр. xxxix–xlv).

<sup>34</sup> Григорьев/Мйрзй Шамс Бузйрї. *О некоторых событиях*, текст стр. 14, перевод стр. 17 и след. Это место содержит единственное указание года у Мйрзй Шамс Бузйрї.

<sup>35</sup> Сравн. Radtke. *Weltgeschichte*, стр. 85, 143. Zum *māpīx Iskanar* см. Hartner. «Замйн», стр. 1211.

<sup>36</sup> Мухаммад в соответствии с этим родился в «год слона», так как в том году наместник Йемена в военном походе на Мекку имел в своей армии несколько слонов (Buhl/Welch. «Мухаммад», стр. 361).

<sup>37</sup> Йаздагирд (Йаздаджирд) III был последним сасанидским правителем и взойсел на иранский трон в 632 г. н. э. (Morony. «Sāsānids», стр. 80).

<sup>38</sup> Хюлегю – внук Чингиз Хана, который в 1258 г. разрушил Багдад и стал первым Йлхандом Ирана. Я не нашла никаких сведений о летосчислении, началом которого являлся бы его поход.

луной, то есть в каждом году имеется 354 дня; вместе с тем тюркское летосчисление (*тәһрих-и турки*) основывается на солнце, согласно которому в году 365 дней – оно связано с названиями годов»<sup>39</sup>.

Этот краткий обзор показывает, что мангитские историографы были знакомы с основами разных абсолютных и частичных систем исчисления времени на Востоке<sup>40</sup>.

Помимо уже охарактеризованных систем исчисления времени использовалось также датирование по годам правления. Однако это происходило не в систематической форме по годам как, например, в хивинской хронике *Фирдаус ал-икбāl*, где каждому году после прихода Мухаммад Рахима Харазмий (1806–1825) отводилась новая глава<sup>41</sup>. Мангитские хронисты используют эру какого-либо правителя или какой-либо династии чаще всего только как общую категорию упорядочивания истории («с начала эры [*дауран*] завоевателя мира Мухаммад Шайбани Хана...»<sup>42</sup>, «когда во время 'Убайдаллах Хана, а также при 'Абдаллахе...»<sup>43</sup> и т. д.), иногда даже не указывая дат правления в каком-либо другом месте в их произведениях<sup>44</sup>. Вместе с тем по случаю смерти какого-либо правителя они почти всегда информируют читателя о полном количестве лет его правления и продолжительности его жизни<sup>45</sup>. В некоторых случаях точным ориентиром времени для них служат также отдельные годы какого-либо периода их правления («на седьмой год [своего правления] Амйр [Шах Мурад] отправился...»<sup>46</sup>, «восемьдесят дней спустя после смерти Амйр-и джаннатмакан [Шах Мурада]...»<sup>47</sup>). Если учесть к тому же, что названия глав практически не содержат дат, а называют почти исключительно лишь правителя и его противников, то действительными точками отсчета времени следует считать правителей, а не цифры, обозначающие годы. Своим чередованием они представляют собой смену времени и имеют тем самым наряду с государственным также и временное значение. Таким образом,

<sup>39</sup> Мухаммад Йа'куб, *Гулистан ал-мулук*, рук. СФФИВРАН, инв. № С 1141, л. 123а–б.

<sup>40</sup> О хронологиях, известных в исламском мире, см. Endress «Die wissenschaftliche Literatur», т. III, стр. 96–97 (с многочисленными ссылками на литературу).

<sup>41</sup> Мунис/Агахи, *Фирдаус*, стр. 521–1172.

<sup>42</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, лл. 276–28а.

<sup>43</sup> Му'йн. *ЗТ*, л. 148а.

<sup>44</sup> Так, например, Хумулий пишет: «Город Самарканд со времени Раджаб Хана до начала правления Ма'сум [Шах Мурада] вследствие бунта казахов (*фитна-ди казак*) (...) превратился в руины», не указывая при этом дат правления Раджаб Хана (Хумулий, *ТХу*, л. 251б).

<sup>45</sup> См. гл. I/4.

<sup>46</sup> Мйрй, *МТ*, л. 131а–б.

<sup>47</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисйла*, л. 10б.

правитель, а не какое-то событие в далеком прошлом становится основным ориентиром во времени.

Между тем правитель изображается не просто сам по себе, а как представитель своего рода. Поэтому кроме названных уже способов исчисления времени существует еще один генеалогический способ, который я хотела бы обозначить, пользуясь термином Аарон Й. Гуревича (Aaron J. Gurwitsch), как «родоплеменной период времени»<sup>48</sup>. Конечно, родословные правителей служат доказательством благородного происхождения, а порой легитимацией, и обладают еще одним измерением: они охватывают основные этапы своей собственной истории. Родословные мангитских правителей, будь то в эмпирически объемной или лаконичной форме, в мангитских хрониках являются единственными свидетельствами прошлого. Самым ярким примером является Мухаммад Шариф, который на 191 из 447 листов описывает родословную Амйр Хайдара (*насаб*) по материнской и отцовской линии в виде политической истории. Мйрй и Хумулий включают сюда, помимо кровных и родоплеменных, еще и духовных предков, поколения мистиков. Поэтому можно сказать, что в родословных и в цепочках духовных предков происходит сгущение истории.

Наконец, следует отметить, что мангитские хронисты связывают некоторые события друг с другом и тогда их одновременность или же очередность становится ориентиром для отсчета времени. При этом календарный год может быть назван или отсутствовать, но таким образом возникают, я бы это назвала – «событийные кластеры»:

«Однажды ночью шах ['Убайдаллах] был убит; шах Абу-л-Файд был сделан ханом и посажен на трон Туркестана<sup>49</sup>; в том году родился Хадрат-и Шах Данийал; когда кайгасы прослышали о смерти шаха, они стали сражаться против мангитов, которые, в конце концов, покинули Кйш [Шахр-и Сабз]; в тот момент родился [Мухаммад] Рахйм Хан»<sup>50</sup>.

Такое скопление событий, соотносимых друг с другом без указания какого-либо года в виде даты, встречается только у Мйрй; как правило, друг с другом соотносится не более двух или трех событий.

В целом можно отметить, что мангитские хронисты располагали весьма широким спектром способов летосчисления, какого-то единого изложения времени не было и одновременно существовало несколько временных систем. Однако в течение XIX в. в Трансоксании установилось почти исключительное

<sup>48</sup> Gurjewitsch, *Weltbild*, стр. 103, 112–113.

<sup>49</sup> Это один из очень редких случаев, когда для обозначения Трансоксании используется «Туркистан»; здесь это обусловлено рифмой к слову «хан».

<sup>50</sup> Мйрй, *МТ*, л. 78а–б (в своем переводе я перевела *маснавай* в прозаической форме).

использование датирования по хиджре. Тенденция к этому наблюдается уже в конце XVIII в. у тех историографов, которые выступали за вытеснение чингизидских традиций в период правления Шāх Мурада и полностью присоединились к его курсу, ориентированному на шарī'a. Это – Мīрзā Садик Муншī, Мīрй, Хумулй и 'Абд ал-Карīm.

Имея в своем распоряжении разнообразные системы исчисления времени, большинство хронистов, тем не менее, датировали точно лишь некоторые события. Но все же двое из девяти рассматриваемых историографов, Мухаммад Йа'куб и Му'ин, старались указывать даты всех событий. Вместе с тем два других автора, 'Абд ал-Карīm и Мīрзā Шамс Бухарй, настолько скупаются на даты, что может объясняться лишь нехваткой тем в Стамбуле и, соответственно, в Оренбурге источников и информаторов. Остальные пять историографов ограничиваются указанием года рождения и смерти отдельного правителя, года его восхождения на трон, а также даты основных завоеваний и восстаний. Некоторые датируют также крупные торжества и события личной жизни и даже дважды фиксируется дата окончания рукописи.

#### в) Значение продолжительности событий

В то время как большинство мангитских хронистов указывает точные даты лишь некоторых событий, точная продолжительность действий и событий играет очень большую роль для всех них, за исключением Мīрй. Они почти всегда сообщают, сколько дней, месяцев или лет осаждалась определенная крепость<sup>51</sup>, длились бои<sup>52</sup>, совершались разорения<sup>53</sup>, царил бедствие<sup>54</sup> и мир<sup>55</sup>; они сообщают также о продолжительности времени правления<sup>56</sup> и жизни<sup>57</sup> какой-нибудь важной личности и, если это имело место, – о продолжительности ее нахождения в плену<sup>58</sup>. Точно так же мы узнаем порой о продолжительности пребывания в определенной местности и, как правило, самым точным образом о том, как долго длилась поездка – часто

<sup>51</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 96, 162а; Хумулй, *ТХу*, л. 207б.

<sup>52</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 136, 20а, 255б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 69б, 147б, 284а; Мīрй, *МТ*, лл. 112б, 292а.

<sup>53</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 14б; Мухаммад Йа'куб, *Русāла*, лл. 16б, 18б.

<sup>54</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 14б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 150а–152б.

<sup>55</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 87б.

<sup>56</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 67а; Му'ин, *ЗТ*, лл. 149б, 152а.

<sup>57</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 65б; Му'ин, *ЗТ*, лл. 149б, 152а; Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 67, перевод стр. 151.

<sup>58</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русāла*, л. 6а; Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 13, перевод стр. 26.

считаются даже отдельные дни недели с указанием конкретных отрезков пути<sup>59</sup>. Но точно фиксируется также и длительность событий, не имеющих особого политического значения, как, например, длительность строительства моста через реку Амū-Дарйā (Окс)<sup>60</sup>, посещения правителем суфийских могил<sup>61</sup> или повешение на виселице<sup>62</sup>.

Расхождения, выявляемые при сопоставлении разных хроник, показывают, что дуративные данные в большинстве случаев следует понимать лишь как приблизительные показатели<sup>63</sup>. Для читателя же длительность события может иметь большее значение, чем указание точной календарной даты, при условии, что понятно, при каком правителе происходило рассматриваемое событие, так как читатель может конкретно представить себе дни, недели и месяцы. Таким образом событие обретает наглядность. Целью точного указания продолжительности в повествовательной традиции мангитской историографии является не только воспроизведение истины, но и опосредование чувства сопричастности и сопереживания, что способствует тем самым драматизму повествования. Но и неопределенные данные о времени, подчеркивающие длительность события, могут способствовать чувству сопереживания, когда, например, пишется: «Бухара оправилась от этого разрушения лишь после нескольких долгих лет и месяцев»<sup>64</sup>.

Таким образом, преимуществом указания длительности времени по сравнению с указанием календарной даты является точность и наглядность и, видимо, поэтому предпочтение во многих случаях отдавалось указанию длительности. Следует учитывать и то, что, по всей вероятности, сами письменные источники или устные информанты раннемангитских хронистов сообщали, скорее, продолжительность какого-либо события, нежели его точную дату. Драматизм исторического повествования, усиливаемый за счет указания длительности происходящего, мог быть, таким образом, просто побочным эффектом, хотя и, определенно, желанным.

<sup>59</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 48а; Мīрй, *МТ*, л. 114а.

<sup>60</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 46, перевод стр. 100.

<sup>61</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 163б.

<sup>62</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 232а.

<sup>63</sup> До сих пор не удалось установить какое-то особое предпочтение определенных выражений, указывающих на длительный характер событий (напр., трехдневные путешествия и сражения, семилетние фазы и т. д.); по данному вопросу сравн. Соград, «Abraha»; «Seven».

<sup>64</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 15а.

г) Потустороннее измерение времени

Изложение времени мангитскими хронистами, в особенности акцентирование ими внимания на продолжительности отдельных событий, создает впечатление, что их произведения представляют светскую историю. Такое впечатление возникло, поскольку до сих пор учитывался лишь хронометраж событийной истории. Но рассмотрев все понятия, используемые для обозначения времени в общем, а также длительных или коротких промежутков времени, можно выделить три группы слов (названные ниже слова, переведенные с одинаковым значением, употребляются авторами как синонимы)<sup>65</sup>:

Первая группа слов относится к сфере земного мира и бренности бытия; сюда относятся такие слова как *вакт* (время)<sup>66</sup>, *заман* (время)<sup>67</sup>, *дахр* (эпоха)<sup>68</sup>, *'аър* (эпоха; послеобеденное время), *'ахд* (эпоха; период правления); *'умр* (период жизни), *синйн* (годы), *шахр* (месяц), *йаум* (день), *са'а* (час) и *чайит* (раннее утро).

Вторая группа слов касается вечности; она выражается словами *абад* и *азал*<sup>69</sup>. И, наконец, в третью группу входят слова, обозначающие бренность и вечность; например, *рӯзгар* (время, судьба), *даурән* (период, эра, судьба)<sup>70</sup>, *йаум ал-кыйама* (День Воскресения) и *аджал* (срок смерти)<sup>71</sup>. К этой

последней категории можно, с одной стороны, причислить такие понятия, как «вечная воля [божья]» (*када*), «судьба» (*кадар*), «веление судьбы» (*тақдир*) и «предначертание» (*сар-нивишит*), не являющиеся обозначениями времени, но означающие предопределенное Богом окончание земного срока и «того, что будет после».

Во всех мангитских хрониках преобладают те слова, которые касаются восприятия и деления времени, принятые в светской истории. Четыре автора – Му'ин, Мухаммад Йа'куб, 'Абд ал-Карим и Мирза Шамс Бухари – не ссылаются на Бога и избегают лексики бренности бытия и вечности, даже если они используют нравственную аргументацию<sup>72</sup>. Бог у них, несомненно, остается повелителем истории, но исторический процесс с ним не связывается: светская история кажется здесь эмансипированной. Остальные пять авторов Кадй Вафа, Мухаммад Шариф, Мирй, Мирза Садиқ Мунши и Хумули подчеркивают присутствие Бога в истории и его вмешательство в события. Они указывают на бренность бытия и потусторонний мир, используя места выражения с прямым значением вечности (*абад/азал*)<sup>73</sup>. На мимолетность мира они, помимо этого, указывают, приводя стихи из Корана, *хадисы*, историч и мудрые изречения. Смерть является наиболее частым

<sup>65</sup> Louis Gardet в своей статье «Vues musulmanes sur le temps et l'histoire (essai de typologie culturelle)» свел воедино ряд временных понятий и объясняет их различия (стр. 224–226), не называя, однако, своих источников. Многим из использованных ниже понятий посвящены статьи в *EI*. В примечаниях я ограничиваюсь лишь указанием основных различий в значении, которые для мангитских историков, по-видимому, никакой роли больше не играли.

<sup>66</sup> *Вакт* первоначально означает прежде всего «конкретное мгновение»; в Коране *вакт* имеет также и эсхатологическое измерение (Gardet, «Vues», стр. 224; Hartner, «Zamān», стр. 1209).

<sup>67</sup> *Заман* – наиболее общее выражение для времени и в отличие от *вакт* обозначает длительные отрезки времени (столетия, эпохи, длительность династий и т. п.; Hartner, «Zamān», стр. 1209); в Коране оно не встречается (Gardet, «Vues», стр. 224).

<sup>68</sup> *Дахр* обозначает как «неограниченное время», так и, главным образом, в рафнем исламе, «судьбу» и «удары судьбы» (Gardet, «Vues», стр. 225; Watt, «Dahr», стр. 94 и след.).

<sup>69</sup> *Абад* обозначает вечность в смысле бесконечности, в то время как *азал* подчеркивает отсутствие начала (Van den Bergh, «Abad», стр. 2).

<sup>70</sup> *Даурән* (перс.; араб.: *даур*) в своей этимологии содержит циклический момент; оно является производным от *дәра/йадүру* («сходить по кругу, вращать», араб.).

<sup>71</sup> О понятии *аджал* см. Goldziher/Watt, «Adjal», стр. 204.

<sup>72</sup> У 'Абдалкайма и Мирза Шамса Бухари Бог встречается только в цитатах из речей, писем или мыслей действующих лиц и не приносится самим автором в действие в виде управляющей силы (Schefer/'Abdalka'im, *Histoire*, текст стр. 45–47, 49, 55 и след., перевод стр. 96, 101 и след., 107, 124, 127; Григорьев/Мирза Шамс Бухари, *О некоторых событиях*, текст стр. 15, 17, 18, перевод стр. 18, 20). В *Рисала* Мухаммад Йа'куба Бог упоминается всего два раза: в начальном предложении «Хвала Богу, властелину обитателей миров» и в заключительном слове «Бог лучше знает правду» (лл. 1а, 30б). Му'ин отводит Богу несколько больше места в своем историческом произведении, говоря, например, о том, что Бог даровал Амир Хайдару завоевание и победу (*DT*, л. 134б), а в другой раз, что он благоволил к Насраллаху (*там же*, л. 137а); в остальном у Му'ина Бог не вмешивается активно в действие.

<sup>73</sup> Кадй Вафа упоминает *тақдир* (*ТХ*, лл. 26а, 29б, 30б), *када*, иногда вместе с *кадар* (*там же*, лл. 62а, 230б), *сар-нивишит-и азали* (*там же*, 230б), *даурән* (в смысле судьбы; *там же*, л. 42а) и *аджал* (*там же*, л. 42б). Мухаммад Шариф называет *аджал* (*ТТ*, лл. 65б, 91б), *тақдир* (*там же*, лл. 79б, 114а, 117а), *сар-нивишит* у *тақдир-и азали* (*там же*, л. 207а). Мирй употребляет многие из понятий в своих беседах с Богом (*лунаджат*) (*МТ*, лл. 2а–б, 71а–б, 109а–б, 158б). Мирза Садиқ Мунши в *Тарих-и манзум* использует только *даурән* в значении судьбы (л. 235а), однако тематизирует бренность мира самым подробным образом в *Дахма-йи нахан*, своей вымышленной беседе с аштарханидскими правителями. Хумули говорит о *кадар* у *када* (*ТХ*, лл. 169а, 175а), *тақдир-и азал* (л. 169б), *абад* (л. 284а), *аджал* (л. 200а), *йаум ал-кыйама* (лл. 217а, 255а). Это лишь некоторые примеры из произведений каждого автора.

поводом для пространных размышлений о бренности бытия и никчемности земной жизни<sup>74</sup>. Так, например, неоднократно цитируется изречение из Корана: «Всякая душа вкушает смерть» (*кулли нафс заййикат ал-маут*) (Коран 21:35)<sup>75</sup> и мудрое изречение: «Мир есть поле, засеваемое для потусторонней жизни» (*хаст джахан мазра'-и ахират*)<sup>76</sup>. Для выражения божьего вмешательства в историю хронисты располагали, говоря словами А. Эбенбауэра (A. Ebenbauer), «инвентарем священно-исторических формул»<sup>77</sup>. Так, например, «Бог» «назначил» правителей в Трансоксании<sup>78</sup>, крепости были завоеваны «благодаря воле» или «заботе божьей»<sup>79</sup>, а также разгромлены повстанцы и прочие враги<sup>80</sup>, и правитель «при поддержке божьей» возвращается в полном здравии в Бухару<sup>81</sup>, но иногда «Бог помогает» также и врагам «одержать победу»<sup>82</sup>. Указание на потусторонний мир, на бренность жизни и постоянную вездесущность Бога в мангитских хрониках является одновременно призывом к нравственно благому поведению, ибо двери рая будут открыты только для добропорядочных. Таким образом, человек вовлечен, с одной стороны, в поддающийся эмпирическому охвату процесс становления и ухода и, с другой стороны, в священную историю.

Эта двойная вовлеченность человека, характерная для средневековой христианской истории, была отмечена такими историками как Аарон Й. Гуревич<sup>83</sup> и Дональд Дж. Вилкокс<sup>84</sup>. Вечные моральные устои находят свое отражение в светских событиях, повествуемых в хронологической

<sup>74</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 42а–43б, 235б–236а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 230а–б, 265б–268а; Мйрй, *МТ*, лл. 105б–106а; Хумулий, *ТХу*, лл. 172б, 181а, 200а.

<sup>75</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 42а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 133а, 230б. Оба автора также приводят аят: «И когда придет их предел [они не смогут ни на час не отдалить его и не ускорить]» (во многих местах в Коране, в т. ч. 10:49) (Қадй Вафā, *ТХā*, л. 42б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 231а).

<sup>76</sup> Мйрзā Сāдиқ Муншй, *ТМ*, л. 256а. На арабском языке он звучит следующим образом: *ад-Дунйā мазра'ат ал-ахирā*.

<sup>77</sup> Ebenbauer, «Historiographie», стр. 87–88.

<sup>78</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 6а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 117а, 160а–162а, 234а, 281а, 312а; Мйрй, *МТ*, л. 60б; Мйрзā Сāдиқ Муншй, *ТМ*, лл. 232б, 233б; Хумулий, *ТХу*, лл. 183б, 185б, 189б, 192б.

<sup>79</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 86а–88а, 108а, 116б; Мйрй, *МТ*, л. 282б; Мйрзā Сāдиқ Муншй, *ТМ*, л. 235а; Хумулий, *ТХу*, лл. 226б, 277а–278б.

<sup>80</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 152б, 268а; Мйрй, *МТ*, лл. 132б, 134б; Хумулий, *ТХу*, л. 243а.

<sup>81</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 100а.

<sup>82</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 299а.

<sup>83</sup> Gurjewitsch, *Das Weltbild*, особ. стр. 114–116.

<sup>84</sup> Wilcox, «The sense», особ. стр. 172–184.

последовательности; они проявляются и в религиозных убеждениях, цитатах из Библии, библейских толкованиях. Религиозные ссылки могут играть также и другую роль. А. Эбенбауэр в отношении историографии, служившей легитимации господства каролингов, установил, что «священно-исторические формулы» в сочетании с каролингской божьей милостью были средством для сакрализации светской истории и замещения всемирной хроники, служившей в виде сакральных рамок<sup>85</sup>, – наблюдение, которое, по всей видимости, касается также части мангитских историй.

#### д) Предсказания божественного назначения мангитских правителей (божественная легитимация)

Предсказания божественного назначения мы обозначили во введении как одну из основных форм божественной легитимации, отличая ее от малозначительного утверждения, что кто-то был назначен по божьей воле, что могло относиться, например, к какому-либо губернатору<sup>86</sup>. В отношении истории Средней Азии в качестве примеров были названы три правителя, Чингиз Хан, Тимур и Мухаммад Шайбани Хан, которым их богоизбранность была предсказана неким святым. Мангитские хронисты утверждают существование подобных пророчеств также в отношении некоторых мангитов и толкуют, кроме этого, суры Корана и процесс исторического развития как предсказание их будущего господства.

Три историографа, Қадй Вафā, Мухаммад Шарйф и Хумулий повествуют о том, что Джавуш Байу, пятому предку мангитских правителей, якобы были предсказаны восхождение и будущее господство мангитского рода<sup>87</sup>, причем Хумулий относит это высказывание в первую очередь к Шах Мураду, а Қадй Вафā и Мухаммад Шарйф – к Мухаммад Рахым Хану. Человек, передавший эту благую весть (*баййрат, муждеган*) Джавуш Байу, причисляется к «людям

<sup>85</sup> Ebenbauer, «Historiographie», стр. 87–88.

<sup>86</sup> Простое божественное назначение мангитских правителей выражается стереотипными фразами наподобие «благодаря доброте божьей» (Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 184б, 236а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 312а; Мйрй, *МТ*, л. 60б; Мйрзā Сāдиқ Муншй, *ТМ*, л. 232б). Шайбанидских и ашгарханидских властителей описывает, прежде всего, Мухаммад Шарйф как назначенных Богом, что, вероятно, восходит к его источникам (*ТТ*, лл. 68а, 117а). Мйрй оценивает назначение своего тринадцатилетнего дяди Насир ад-Дйна паместником Мерва как проявление божьей милости (*МТ*, л. 230а).

<sup>87</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 6б–7б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 162б–164а (он называет Қадй Вафā своим информантом); Хумулий, *ТХу*, л. 184б (он также ссылается на *Китāб-и Тухфа-и хāй* и отмечает, что эта встреча упоминается также и в других книгах).

скрытого мира» (*ридждял ал-гайб*)<sup>88</sup> и определяется конкретно как Хидр (ал-Хадир), бессмертный святой или пророк, появляющийся в самых разных обликах и приносящий счастье тем, кто проявляет к нему великодушие и оказывает помощь<sup>89</sup>. Хидр приходит в образе простого странника к Джавуш Байу, но тот сразу же распознает в нем знаки добра и чистоты и оказывает ему щедрое гостеприимство. В конце встречи Хидр пророчит Джавуш Байу постепенное восхождение его потомков на трон и подкрепляет пророчество молитвой-просьбой (*ду'а*)<sup>90</sup>.

В то время как все мангитские правители получили божественную легитимацию благодаря Хидру, некоторые хронисты сообщают, что богоизбранность отдельных правителей, например, Мухаммад Данийал Бийа и Шах Мурада, предсказывалась, кроме того, и другими пророчествами. Сын Шах Мурада, Мийри, бывший ревностным учеником школы Нақшбандийа-Муджаддийа, сообщает о том, что Мухаммад Данийал Бий в начале своей работы на посту *аталлика* изъявил желание совершить паломничество в Мекку, но после того как (нақшбандийские) шейхи, обратившись сначала с вопросом к Богу, т. е. после совершения (*истиҳара*)<sup>91</sup>, предсказали ему, что он однажды получит корону и трон, решил отступить от своего намерения<sup>92</sup>. Удивительно, но Мийри не называет ни одного имени, хотя лишь в самых редких случаях отказывается от упоминания имен. Это позволяет предположить, что подобное пророчество представляет собой ретроспективную проекцию, которая, видимо, была не очень распространена, поскольку лишь конкретный человек (или, по нашему представлению – легендарный человек), по всей видимости, придавал действительный вес пророчеству. Тем не менее, Мийри использовал его для усиления легитимации своего деда.

<sup>88</sup> Мухаммад Шариф, 77, лл. 1636–164а.

<sup>89</sup> Существует огромное количество легенд, в которых Хидр (досл. «зеленый человек»), зачастую отождествляемый с пророком Илийсом, дарит счастье людям самого разного происхождения; с недавних пор существует великолепное исследование по данному вопросу, в котором эти легенды собраны, типологизированы и истолкованы с позиций религиоведения, учитывая при этом также разногласия, существующие в отношении теологического измерения веры в Хидр (Patrick Franke, *Begegnung mit Khidr – Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut 2000). О первоначальных мифах о «зеленом человеке» и их переработке в исламской традиции уже имеется ряд исследований (Wensinck, «al-Khadir»).

<sup>90</sup> Хумули говорит лишь о молитве-просьбе, считая это, однако, доказательством и истиным предсказанием (ТХу, л. 1846).

<sup>91</sup> Об *истиҳара* см. ниже гл. V/3а, прим. 118.

<sup>92</sup> Мийри, *МТ*, лл. 1116–112а.

Шах Мурад получает легитимацию, с одной стороны, благодаря пророчеству Хидра. Хумули понимает ее даже как предсказание того, что этот правитель является «обновителем» (*муджаддид*) XIII столетия<sup>93</sup>, то есть одним из тех избранных, которые, согласно дошедшему до нас высказыванию Пророка, в начале каждого столетия восстанавливают исламское учение (см. гл. V/3в). На основании такого толкования пророчества концепцию о *муджаддиде* здесь можно отнести в первую очередь к божественной легитимации, а не к легитимации посредством сохранения норм.

С другой стороны, господство Шах Мурада, согласно Хумули, было предсказано Кораном и историей. В целях доказательства он использует типологический метод толкования религиозных текстов, истолковывая лица и события светской истории как «прототипы» или «смутные прообразы» более поздних личностей<sup>94</sup>. Например, суру «Тем, [кто кается и творит добрые дела,] Бог [в Судный День] заменит их злые деяния добрыми» он трактует как радостное знамение (*башарат*) о том, что Бог даст миру этого «Султан-и Дарвишан» (Шах Мурада)<sup>95</sup>. Упоминание данной строфы относительно этого правителя впервые лишь по поводу его смерти, поскольку в цифровом выражении она дает 1215/1800, «беспокоит» Хумули только в том плане, что эта строфа в качестве хронограммы была выбрана Мийан Фадл Ахмадом, суфийским наставником Шах Мурада. Таким образом, Хумули, не выражая этого явно, приписывает суфийскому шейху прозорливое толкование Корана и этим придает больший вес своему собственному толкованию. Помимо этого, Хумули делает еще одно, на этот раз историко-типологическое толкование:

«Хвала Могущественному (*кадир*), избранному на пост (*манраб*) властелина мира (*джахан-бани*) из семейства Йафета (Ал Йафт) племя узбеков, а из узбекских кланов (*кабила-йи Узбак*) – клан мангитов (*шу'ба-йи Мангит*), точно так же, как он для откровения избрал пророка из рода семитов (Сам), а из арабов – Курайш, а из Курайш – Бану Хашим. Это – преимущество (*фафл*), которое Бог дарует тому, кого он избрал для этого»<sup>96</sup>.

Хумули ставит Йафета и его потомков на одну ступень с его братом Самом и его родом. Эта равнозначность таит в себе то, что отпрыск мангитов, Шах Мурад, и сын Бану Хашима, Мухаммад, оба – избранные Богом, стоят на одной ступени. Хотя он и отводит Пророку религиозную задачу, а Шах

<sup>93</sup> Хумули, ТХу, л. 1846.

<sup>94</sup> Выражения, выделенные кавычками, взяты мною из энциклопедической статьи Mathys'a «Typologie» («Типология»), стр. 997–1000.

<sup>95</sup> Хумули, ТХу, л. 2616. Этот стих взят из Корана, сура 25, стих 70. Первое слово, а именно «фа» было опущено, с тем, чтобы в результате суммирования цифровых значений букв получилась дата смерти.

<sup>96</sup> Хумули, ТХу, л. 1836.

Мураду – светскую, однако и Пророк в свое время был государственным деятелем, и Хумулай в своем описании мангитского правителя не позволяет сомневаться в том, что он высоко уважает Шах Мурада, в частности, из-за его религиозного авторитета. Такое приближение Шах Мурада к Пророку, а мангитов – к Бану Хашиму встречается только у суфия Хумулай.

Потребность в легитимации правителей с помощью пророчеств об их божественном назначении была, видимо, ярко выраженной у всех тех хронистов, которые не писали чисто светских историй<sup>97</sup>. Вместе с тем такую потребность они видели лишь в отношении первых трех правителей, поскольку восхождение на трон Амір Хайдара объясняется божьим вмешательством лишь с помощью одного из «стереотипных священно-исторических выражений»<sup>98</sup>. Этот факт является однозначным свидетельством того, что этот вид божественной легитимации использовался в первую очередь для правителей, не располагавших традиционной легитимацией. В Средней Азии родословная, очевидно, имела преимущество, но мангиты могли предъявить ее лишь начиная со своего третьего правителя, Амір Хайдара.

### е) Смена правителей и исторические перемены

Выше мы видели, что мангитские хронисты считали своих правителей богоизбранными и пользующимися поддержкой Бога. В этой связи вопрос об изложении «времени» и представлении о нем приобретает еще и следующие, до сих пор не учитывавшиеся измерения: «Какое место в историческом процессе историографы отводят приходу мангитов к власти?» и «Какие изменения осуществляют мангиты?».

Историографы мангитов понимают смену правителей как некий циклический процесс и поэтому устанавливают взаимосвязь между ним и движением созвездий. Это – классическая концепция мусульманской историографии. Однако мангитские хронисты не утруждают себя описанием точного расположения звезд, а довольствуются лишь метафорами, касающимися созвездий, для описания восхода и заката (прихода и ухода) правителей или династий<sup>99</sup>. Так, например, Қадй Вафй описывает приход к

<sup>97</sup> Исключением, разумеется, является «хронограммист» Мирзй Садиқ Мунши.

<sup>98</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 3826–3836; Хумулай, *ТХу*, л. 265а.

<sup>99</sup> Meisami по праву критикует понятие «повторяющиеся циклы политического господства» («recurrent cycles of political power»), которое ввел Rosenthal, поскольку, по исламскому представлению, история имеет начало и конец. Вместо него она предлагает говорить о «чередующихся циклах господства» («successive cycles of power») (*Persian historiography*, стр. 10–11, 284–285).

власти Абу-л-Файд Хана, предшественника и противника его правителя Мухаммад Рахйм Хана, следующими словами:

«Полумесяц счастья Абу-л-Файд Хана становится полным, и с помощью Бога он поднимается на ступень хана, в то время как по небесному предначертанию солнце великолетия 'Убайдаллах Хана нисходит с зенита власти и всемирного господства»<sup>100</sup>.

Как и в этом случае, уход правителя или династии и связанная с этим смена власти на уровне первопричины, в конечном итоге, всегда сводится к предначертанному Богом ходу времени, хотя божья воля в большинстве случаев остается необъяснимой: распад и угасание основ власти и счастья (*инхидām у индирās-и асās-и салтанат у иқбāl*) Надир Шаха были одним из странных желаний судьбы и решений всезнающего царя [Бога]<sup>101</sup>. Мангитские хронисты не задумываются о причинах распада персидской империи. И, наоборот, они ищут причины гибели одной из трансоксанских династий в загробном мире. Хотя Бог всегда является наивысшей первопричиной, человеческие ошибки характеризуются им в качестве отчетливо вырисовывающейся причины: «Прекрасные качества Саййид 'Убайдаллах Хана разрушаются многочисленными средствами славы и роскоши, а смещение [телесных соков] хана выходит из равновесия [...], государству грозит гибель [...]. То было божьей волей и небесным предначертанием, чтобы солнце счастья 'Убайдаллах Хана закатилось»<sup>102</sup>. Такое же объяснение было дано – как это будет видно из следующей речи Мухаммад Рахйм Хана – и гибели Абу-л-Файд Хана. Этот часто встречающийся образец объяснения означает, что Бог посылал погибель правителю, так как тот поступал безнравственно, что подрывало основы царства; Бог назначал нового правителя, который должен был обеспечить законность и порядок. Между тем этот принцип является менее схематичным в отношении конкретных мер, принятых правителем, и вызванных ими изменений, чем это может показаться на первый взгляд. С учетом вопроса легитимации интерес представляет, прежде всего, то, какие изменения были предприняты мангитскими правителями и насколько мангитские хронисты считают эти поступки легитимными.

<sup>100</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 117а. В «*Тарйх-и Абу-л-Файд Хан*» это витиеватое заглавие не встречается (Абдуррахман-и Тали', *История Абулфейз-хана*, стр. 17).

<sup>101</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 756. Хронисты говорят также о перевороте (*инкилāб*) (Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 112б; Хумулай, *ТХу*, л. 190а), упадке (*инкирāд*) (Хумулай, *ТХу*, л. 184б) и гибели (*завāl*; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 676, 114а) правителя или династии.

<sup>102</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 1126–114а.

Қадй Вафй, доверенное лицо Мухаммад Рахйм Хана, по случаю собрания всех государственных чиновников «дает слово» своему новому правителю:

«Со времени появления династии (*даулат*) Мухаммад Хана Шайбанй и восхода его звезды счастья, предшествовавшие [нам] правители и великие ханы (*хавйкйн*) продвигали достойную похвалы традицию (*суннат-и рафййа*) и направляли на нее свои благородные устремления; они мудрой рукой упорядочили [государственные] дела и укрепили границы [...]. Когда же воля Единого и Всемогущего была направлена на погибель (*интикйль*) государства этих ханов и на разрушение (*харйбй*) Мавараннахра, тогда он даровал жребий (*кур'а*) пятничной проповеди имени Абу-л-Файд Хана [=Бог сделал Абу-л-Файд Хана правителем Трансоксании]. В его век во всех частях страны совершались нечестивые поступки. Дошло до того, что в большинстве городов и регионов этой области ни осталось более ни одного жителя. Однако согласно суре Корана [6:45] «И усечен был последний из тех людей, которые были неправедны», все предводители и повстанцы одиннадцать лет тому назад [=1159/60 г.] были уничтожены одним ударом, который нанес своим мечом завоеватель мира [Мухаммад Рахйм Хан] и излечил больную страну. [...]. Теперь, о вы, представители царства (*вукаля-и даулат*), будет уместным назначить нового уважаемого человека на царский трон, дабы вместе с блеском его счастья воссиял и свод новой династии (*даулат-и джадййд*)»<sup>103</sup>.

Мухаммад Рахйм Хан, по словам своего историографа, внушает читателю мысль о государственном устройстве, просуществовавшем беспрерывно с момента основания шайбанидского царства Мухаммад Шайбанй Ханом в 1500 г. до перехода власти к Абу-л-Файд Хану в 1711 г. Переход от шайбанидов к аштарханидам он не упоминает, а также не тематизирует нечестивые поступки его предшественника 'Убайдаллах Хана (правил в 1702–1722 гг.), как это делают некоторые мангитские хронисты. Началом упадка государства Мухаммад Рахйм Хана (его хронист, соответственно) считает период правления своего собственного предшественника, Абу-л-Файд Хана, и благодаря этому может представить себя спасителем государственного устройства, которое впервые на протяжении двух с половиной веков находится на грани гибели.

В речи Мухаммад Рахйм Хан обозначает свой *даулат* (династия, также: царство, государство; правительство; власть; счастливый поворот судьбы)<sup>104</sup>,

<sup>103</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, л. 186а.

<sup>104</sup> Вероятно, Мухаммад Рахйм Хан или Қадй Вафй словом «*даула*» здесь обозначают династию, так как это значение закрепилось в рамках династического господства после того, как «*даула*» в политической области стало означать поначалу просто смену власти. Однако, как уже отмечалось, это понятие имеет множество коннотаций и поэтому, по сути, не может переводиться только одним словом

как нечто «новое» (*джадййд*). Возникает вопрос, в чем состоит это новое, и нарушаются ли определенные традиции, и если да, то какие. Қадй Вафй и остальные мангитские историографы понимают «смену династий (*инкйлаб-и даулат*)», т. е. переход власти от чингизидских ханов к мангитскому роду (*дудмйн*)», как это написано у Хумуль<sup>105</sup>, как переход власти от одного рода к другому; при этом не все из них одобряют этот переход. Так, например, Мухаммад Шарйф порицает нового повелителя Мухаммад Рахйм Хана, потому что он свернул с пути предков, позволив короновать себя, не будучи чингизидом<sup>106</sup> (см. гл. IV/2а). Однако хронисты единодушны в том, что эта смена власти не принесла с собой никаких качественных изменений. Как приверженцы, так и противники монгольских традиций подчеркивают, что Мухаммад Рахйм Хан придерживается их: его вознесли на трон по чингизидскому обычаю, т. е. на белом войлоке<sup>107</sup>, он распределил государственные чины «в соответствии с исконными правилами правителей Турана»<sup>108</sup> и раздал все чины и титулы «согласно *ййса* и *ййсун*»<sup>109</sup> (см. гл. IV/1в). Конечно, обычай восхождения на трон и распределения чинов являются лишь незначительной частью государственного устройства и можно допустить, что Мухаммад Рахйм Хан нарушал эти традиции в других вопросах. Но об этом хронисты нам ничего не сообщают.

Лишь переход власти к Шах Мураду описывается как качественное изменение. Шах Мурад велел провести церемонию восхождения на трон не по чингизидским обычаям, и в остальном он больше не соблюдал правил и обычаев этой степной культуры. Теперь чингизидские нормы неожиданно считаются дурными, подлежащими упразднению, как показывает Хумуль: «Когда в 1199 г. [1785 г.] Амйр Даниййал скончался, сие безошибочно Превосходительство (Джанйб-и ма'сум [=Шах Мурад]) независимым путем взойшло на трон правителя (*сарйр-и хухуман*). Как уже упоминалось, он разом устранил остатки чингизидских нечестивых новшеств (*бид'атхй-ий чингйзй*), ставших обычаем в *силййате*»<sup>110</sup>.

Хумуль не характеризует эти новшества более подробно, однако из его последующих описаний становится понятным, что он обобщенно обозначает

(Rosenthal, «Dawla», стр. 177 и след.; Lewis, *Die politische Sprache*, стр. 66 и след.; Mottahedeh, *Loyalty*, стр. 185–187). По этой причине в своей работе я перевожу «*даула*» по-разному в зависимости от контекста.

<sup>105</sup> Хумуль, *ТХу*, л. 190а.

<sup>106</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 3136–3166.

<sup>107</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, лл. 1876–188а.

<sup>108</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, л. 190б.

<sup>109</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 317а; Хумуль, *ТХу*, лл. 199а–200а.

<sup>110</sup> Хумуль, *ТХу*, л. 225б. См. гл. IV/1с.

этим выражением все, что не закреплено в *шарй'а*, или то, что может означать принижение его значения, будь то самовольный налог, пренебрежение по отношению к общественным благотворительным фондам или упущения в преподавании религии (см. гл. V/36).

Шах Мурад, в чем единодушны все мангитские хронисты, совершил настоящие преобразования, он добился отказа от чингизидских, а также других традиций, противоречащих *шарй'а*. От 'Абд ал-Карима мы узнаем, например, что главный судья Мухаммад Рахым Хана приходил во дворец с чилимом: «обычай курить чилим на персидский манер распространился во всем городе и на базарах»<sup>111</sup>. Этот дурной, якобы персидский обычай, подобно многим другим проявлениям распущенности неопределенного происхождения, как, например, публичные дома и поминание Бога громким голосом, был отменен Шах Мурадом (см. гл. V/36).

Приход к власти Шах Мурада и возрождение им исламских норм, не соблюдавшихся до этого времени, мангитские хронисты обозначают как поворотный момент в истории страны. Некоторые характеризуют его как «обновителя (*муджаддид*) XIII века» не на основании пророчества, как это делает Хумулай, а на основании его политики и образа жизни, ориентированных на *шарй'а*. Концепция муджаддида (*муджаддид*) гласит, что отклонения от исламской религии будут до Судного дня, регулярно, с интервалом в сто лет, исправляться человеком, на которого эта задача возложена Богом; таким образом, это – концепция, противоположная эсхатологическому и линейному представлению о непрекращающемся и неспредотвратимом упадке религии, заканчивающемся Судным днем (см. гл. IV/3в).

Учитывая непосредственное прошлое Трансоксании, политика Шах Мурада означает действительный отказ от традиции и коренное преобразование. Однако норма, которая подлежит обновлению и повторному обретению, является древней нормой. Поэтому преобразования, происшедшие в период правления Шах Мурада, рассматриваются не как изменение в сторону чего-то неизвестного, а как возрождение извечного закона, сохраняющегося на этом свете на протяжении веков, который имеет другое происхождение, отличное от чингизидского кодекса. Изменения нематериальных, равно как и материальных вещей, окруженных аурой святости, получали пейоративную коннотацию и клеймились как «[нечестивое] новшество» (*бид'а*)<sup>112</sup>, так как они ставили под вопрос божье

<sup>111</sup> Schefer/Abdalkarim, текст стр. 54, перевод стр. 121.

<sup>112</sup> Наиболее подробно эта тема освещается Мйри; свое негодование он обрушивает, главным образом, на различные «новые», т. е. не осуществлявшиеся во времени

устройство. Для обозначения новшеств, имеющих положительную или нейтральную коннотацию, как, например, строительство новых зданий и т. п., мангитские хронисты использовали такие слова, как *джадид* (религиозный обновитель, *муджаддид*, является производным от того же корня *дж-д-д*), *мустахдас*<sup>113</sup> или *мухдас*<sup>114</sup>. Подобно тому, как это было в европейском средневековье, в бухарском государстве на рубеже XVIII–XIX вв. и в других досовременных исламских сообществах отсутствовала концепция «развития», а изменения существующих институтов обязательно обосновывались с учетом их истоков<sup>115</sup>. Эту идею возвращения к истокам я бы хотела понимать, говоря словами Жака ле Гоффа (Jacques le Goff), как «циклический прогресс», в котором нынешнюю ситуацию необходимо преодолеть и улучшить на основании исконных принципов<sup>116</sup>. В результате преодоления какого-либо неудовлетворительного состояния посредством возвращения к истоку де-факто происходили, как это уже заложено в понятии «циклический прогресс», чаще всего качественные изменения, но они трактовались именно как возрождение прошлого<sup>117</sup>.

## Заключение

Мангитские хронисты толкуют прошлое как чередование родоплеменных общин и поколений, в которых правители представляют собой основные ориентиры во времени. Календарное исчисление времени кажется, напротив,

Пророка Мухаммада практики суфиев (*MT*, лл. 160а–164а). О понятии *бид'а* см. J. Robson, «Bid'a», стр. 1199.

<sup>113</sup> Кадия Вафа употребляет это понятие в отношении новой бапши (*ТХа*, л. 142а).

<sup>114</sup> Хумулай с помощью этого понятия характеризует старую часть города Самарканда (как бывшее новшество Тимура) (*ТХу*, л. 252а). Понятием *мухдас*, имеющим нейтральное значение, он старается представить также повторение и чтение [религиозных] книг в *шарйка Накибандийа* как приемлемое новшество (*там же*, л. 300б). Понятие *бид'а хасана* («благое новшество») в исторических произведениях, изученных в целях данной работы, не используется.

<sup>115</sup> О Европе см. Gumbrecht, «Menschliches Handeln», стр. 881; относительно исламской историографии (в весьма подчеркнутой и отчасти утрированной формулировке) см. al-Azneh, «Histoire», стр. 425–26; он же [al-'Azama], *al-Kitāba*, особ. стр. 139.

<sup>116</sup> Jacques le Goff понимает борьбу между античным и современным как борьбу между «двумя типами прогресса», между «циркулярным прогрессом», базирующимся на «вечном возвращении», и прогрессом, «вытекающим из прямолинейного развития» (*Geschichte und Gedächtnis*, стр. 54).

<sup>117</sup> Calasso, «Universal history», стр. 214–216.

только вспомогательным средством. Согласно среднеазиатской традиции, время исчисляется как по исламскому лунному календарю, так и по солнечному календарю, т. е. древнему тюркскому животному циклу – в отношении годов, и по Зодиаку – в отношении месяцев. Таким образом, происходит сочетание линейного понимания времени с циклическим, а также с пониманием времени, основанным на годовых периодах и периодах жизни. Во время правления Шах Мурада предпринимается попытка заменить чингизидские традиции исламскими, и, хотя эта «дечингизидация» оказалась непродолжительной, тем не менее, после этого прочно установилось календарное датирование исключительно по исламскому летосчислению. Для большинства историографов точное указание продолжительности событий представляется более важным, чем указание их точной даты; благодаря этому повествования обретают большую наглядность и достоверность и тем самым на первый план выступает событийная история. Четыре автора, Му'ин, Мухаммад Йа'куб, Абд ал-Карим и Мйрза Шамс Бухарй, не позволяют Богу вмешиваться в земные события: они пишут «чисто светские истории». У остальных пяти историографов, Кадй Вафа, Мухаммад Шарифа, Мйрй, Мйрза Садиқа Мунши и Хумулий, наоборот, наряду с эмпирически измеримым уровнем времени, на котором происходят конкретные события, постоянно присутствует также уровень вечности. Он подчеркивается ссылкой на Бога как первопричину, а также на время после смерти. Светская и сакральная истории переплетаются друг с другом – сочетание, которое особенно ярко выражено в божественной легитимации мангитских правителей. Пафос этой легитимации историки дополнительно подкрепляют «стереотипными священно-историческими выражениями», которые представляют деяния своих правителей делом рук божьих. Тем самым они отграничивают своих правителей от их предшественников и скрывают недостаток генеалогической легитимации Мухаммад Рахйма, Шах Мурада и Мухаммад Данийал Бийа. Изменения, которые осуществляли правители, легитимируются историографами с помощью демонстрации их истока в прошлом. Но среди хронистов царит решительное разногласие о том, какие традиции, чингизидские или исламские, следует считать мерилем и образцом для подражания в настоящем. Этот способ ориентации настоящего времени на считающееся авторитетным прошлое обнаруживает четкие параллели с европейской историографией средневековья. Франц-Йозеф Шмале (Franz-Josef Schmale) признает за средневековой христианской историографией такое понимание прошлого, которое поддерживает присутствие прошлого в настоящем: «в прошлом и в его конкретном бытии в принципе уже содержалось и то будущее, каким оно должно было быть»<sup>118</sup>. Аарон Й. Гуревич (Aaron J. Gurewitsch) также считает средневековое христианское «сознание времени» по сути «неисторичным», поскольку прошлое

<sup>118</sup> Schmale, *Funktion*, стр. 62.

изображается в таких же категориях, как и настоящее: «Герои древности думают так же, как современники хрониста»<sup>119</sup>. Из этого, конечно же, нельзя делать вывод о том, что всегда все оставалось без изменений. Наоборот, менялись как реальная ситуация, так и толкования прошлого, так как всякая увязка с прошлым приводила к новым трактовкам настоящего и будущего.

Между тем другой момент, который многие историки, изучающие период Средневековья, обозначают как элементарную характеристику значительной части христианской историографии, а именно ее священно-историческую, эсхатологическую направленность, описываемую, чаще всего, как телеологически-линейную<sup>120</sup>, в мангитских хрониках не обнаруживается. Библейско-теологическое базовое понятие имеет, как правило, оттенок эсхатологического измерения, означающего развитие человечества в четко преназначенных шагах и этапах, в конце которых находится царство божье<sup>121</sup>. Ротрауд Виланд (Rotraud Wielandt) в своем исследовании *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* («Откровение и история в мышлении современных мусульман») отмечает, что содержание откровений, по Корану, в отличие от содержания библейских откровений не предусматривает «цели, постепенно достигаемой Богом в истории религии»<sup>122</sup>, а откровение порой даже не имеет телеологической направленности. Поэтому, учитывая исторический образ Мухаммада, она определяет священную историю как «чередование постоянно обновляющихся способов спасения человечества в истории, причем само содержание спасения остается неизменным»<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> Gurjewitsch, *Das Weltbild*, стр. 157. В этом же смысле высказывается и Gumbrecht, «Menschliches Handeln», стр. 880–881.

<sup>120</sup> Gurjewitsch, *Das Weltbild*, стр. 116. Однако в «новейших исследованиях по историографии и теории истории» высказывается подозрение о том, что понимание средневековой европейской историографии, как священной истории, является современной проекцией (Gumbrecht, «Menschliches Handeln», стр. 878).

<sup>121</sup> Schnackenburg, «Heilsgeschichte», стр. 148–153; Wiederkehr, «Heilsgeschichte», стр. 460–467. Но существуют также и другие, более широкие определения «священной истории». Wolhart Pannenberg, например, считает, что человеческий опыт истории, сводящий все происходящее к Богу и его деяниям во имя спасения людей, или «к вопросу человека о себе самом, о целостности бытия», можно понимать, как священную историю (*Weltgeschichte*, стр. 317). Bernd Radtke, осмысливая это понятие в исламском контексте аналогично, пришел к выводу о том, что исламские историки пишут священную историю, поскольку для них история служит целям божьим и Бог правит в ней посредством людей (Radtke, «Versuch», стр. 268).

<sup>122</sup> Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, стр. 32.

<sup>123</sup> Там же, стр. 37. К весьма аналогичному заключению приходит Abdoldjavad Falaturi («Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam», стр. 87 и след.); сравн. напротив Weintritt, «Zeitdeutungen», стр. 299 и след.

В мангитских историографиях, в том числе в тех, которые описывают историю, начиная от Йафета, сына Ноя, до мангытов, исторические события в этом смысле полностью трактуют не как постепенное развитие божественного спасения, а как чередование правителей и событий, причем глубинный смысл этого чередования остается в тайне от людей»<sup>124</sup>. Гарантом человеческого спасения, прежде всего, в мистически окрашенных исторических произведениях однозначно является следование *шарі'а*, ниспосланному Богом вневременному закону, который, однако, не содержит исторического плана спасения. Не история изменяет этот вечный образец, а, наоборот, она сама вновь и вновь подвергается изменению со стороны этого образца, как это однажды выразил Ньюэл С. Бут (Newell S. Booth)<sup>125</sup>. Судный день, правда, присутствует во многих мангитских хрониках, но, очевидно, может произойти в любой момент; авторы не называют ни его знаменій, ни времени. Ожидание спасения направлено не на махдї конца света, а в лучшем случае – на появляющегося в циклах «обновителя религии». Однако появление *муджаддида*, скорее, еще больше задерживает конец света, нежели предвещает о его приближении. Преобладает такое представление, что Бог посредством назначения праведного правителя вновь восстанавливает расшатанный порядок.

Новая мангитская династия дает повод для оптимизма, поскольку в мангитских историях нет ощущения настроений приближения конца света.

## 2. Закрепление права на господство в истории (генеалогическая легитимация и легитимация посредством ориентации на образец для подражания)

В предыдущем разделе было показано, как историографы переводят мангитское господство в светскую и сакральную категории времени, придавая ему божественную легитимацию посредством пророчеств. В настоящем разделе мы рассмотрим конкретных людей и события прошлого, с помощью которых историографы обосновывают притязание новых правителей на господство.

<sup>124</sup> Gottfried Hagen, анализируя универсальную географию *Gihān-nūmā* османского автора Kātib Celebī (1608–1657 гг.), приходит к аналогичному выводу и не видит у него никакого теологического образа истории, никакой священной истории. «последний смысл» которой – в будущем («Überzeitlichkeit und Geschichte», стр. 153–155); сравн. auch Gardet, «Vues», стр. 236–239.

<sup>125</sup> Booth, «The historical», стр. 122.

В историческом плане мангиты получают легитимацию, с одной стороны, за счет своих родословных и, с другой стороны, за счет образцов для подражания, на которые они, по всей видимости, ориентировались. Для родословной историографы реконструируют, как правило, только отцовскую линию, и при этом в центре их внимания находится также высокий ранг мангитского клана в системе властных взаимоотношений племен Средней Азии; только в отношении Амїр Хайдара они используют также и родословную по материнской линии. В качестве исторических образцов для подражания они обозначают, с одной стороны, образы, которые в исламской историографии, в общем, считаются идеалами, а также и тех людей, которые непосредственно связаны с Трансоксанией и – согласно преданиям – принесли данному краю процветание благодаря тому, что сохраняли порядок в царстве и почитали обычаи предков: авторы считают шайбанидов и Надир Шаха особенно достойными подражания, высоко оценивая их не только за заслуги в деле защиты и распространения суннизма и борьбы со специфичными шиитскими догмами<sup>126</sup>. Мученическая смерть Мухаммада Шайбанї (в 1510 г.) в сражении с персидским правителем Шах Исма'їлом, провозгласившим шиитскую веру государственной доктриной, хранится в памяти как болезненное воспоминание. С другой стороны, они используют также образы врага, ставшие, в общем, стереотипами в исламской историографии, и подчеркивают, в частности, в виде отрицательного противоположного образа методы правления местного правителя, последнего аштарханида Сайїид Абу-л-Файд Хана, от которого они пытаются отграничить новых повелителей.

Раннемангитские хронисты отмечают в истории своей страны, наряду со множеством положительных, также и отрицательные предпосылки для установления новой государственной власти.

### а) Монгольское и узбекское происхождение мангитских предков

Родословные во многих культурах служат не только хронологической единицей измерения и мнемотехникой, но и общепризнанным средством для оправдания и достижения самых разных притязаний<sup>127</sup>. То, что мангитские

<sup>126</sup> Я использую понятие «суннизм», а не «суинна» в противовес к ши'а, поскольку и шииты считают себя последователями *сунны*, обычая Пророка Мухаммада.

<sup>127</sup> Vansina, *Oral tradition*, стр. 101–104, 182; Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, стр. 49–50.

хронисты используют «родоплеменной период» в качестве единицы измерения, было показано в гл. III/16. Здесь же речь будет идти о том, каким способом они пытаются дать генеалогически обоснованную легитимацию притязанию мангитов на господство.

Родословная мангитских правителей по отцовской линии прослеживается раннемангитскими хронистами с разной степенью «погружения» в прошлое. При этом четко проявляются разделительные линии между ориентирами в далеком прошлом, о которых напоминают специфические носители «культурной памяти», и теми воспоминаниями, которые еще живые члены сообщества хранят в «коммуникативной памяти»<sup>128</sup>. В отличие от многих других сообществ и историографов династий, лишь два хрониста, сын Шах Мурада, Мйрй, и историограф Амйр Хайдара, Мухаммад Шарйф, интересуются происхождением мангитов. Мйрй отмечает при этом два ориентира в далеком прошлом: с одной стороны, Ноя (Нух), почитаемого в исламе как пророка, с другой стороны, как это делает и Мухаммад Шарйф, предка, под которым мангиты, по-видимому, подразумевали Чингиз Хана. Происхождение от Ноя Мйрй объясняет преданием, сохранившимся среди прочего в *Раудат ас-сафа*, согласно которому у сына Ноя Йафета (Йафт) был сын по имени Турк<sup>129</sup>. Одного из сыновей Турка, которого звали по имени Мугул Хан, Мйрй считает предком Узбак Хана, которого он объявляет праотцом 92 узбекских племен (*джам'а*)<sup>130</sup>. С помощью этих немногих личностей Мйрй определяет генеалогическую череду, не называя промежуточные звенья, и отводит мангитам место во всемирной истории в качестве одного из 92 узбекских племен. После этого он, прерываясь надписью, сделанной им или переписчиком («об этом у него также говорится...»), переходит к общему предку мангитов и Чингиз Хана. То, что он при этом движется хронологически в обратном порядке – Узбак Хан жил почти на одно столетие позже Чингиз Хана – ему либо все равно, либо неизвестно; Мйрй, очевидно, ориентируется на источники и сообщения, в которых Узбак Хан не обозначен как чингизид.

В качестве общего предка мангитов и Чингиз Хана Мухаммад Шарйф и Мйрй определяют разных людей. Мухаммад Шарйф признает общим предком прадеда Чингиз Хана по имени Джақсу (Чақсу)<sup>131</sup>. В этом он, очевидно, следует Рашид ад-Дину<sup>132</sup>, так как в остальных источниках Мухаммад

<sup>128</sup> Об этих двух «рамках памяти» см. J. Assmann (*Das kulturelle Gedächtnis*, особ. стр. 50–56) и A. и J. Assmann («Schrift, Tradition и Kultur», особ. стр. 29–33).

<sup>129</sup> О Йафете как предке тюркских народов см. Flemming, «Political genealogies», стр. 127–129, в разных местах.

<sup>130</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 716–72а; сравн. Мйр'анд, *Раудат ас-сафа*, Teil 5, стр. 2–4.

<sup>131</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 160а–162Аа.

<sup>132</sup> Рашид ад-Дин, *Джам'и ат-таварих*, т. I, стр. 193. Там говорится, что одним из трех сыновей Чақсу был Мангкүт, причем Чақсу причисляется к седьмому поколению

Шарйфа Джақсу не встречается. Мйрй же считает, что первым мангитом является сводный брат чингизидского праотца Бүзунджара (Бүзунджара)<sup>133</sup>. Мать, Аланкува, родила от своего мужа якобы двух сыновей, а именно Манкита и Кангаса, прежде чем она забеременела от луча света и родила Бүзунджара<sup>134</sup>. Историографы действительно сообщают о том, что у Аланкува и ее мужа было двое сыновей, однако они называли их Балкунут и Бүкунут, или как-то похоже<sup>135</sup>; относительно же «Манкита» и «Кангаса» (последний в качестве «праотца» племени кангасов, которые при жизни Мйрй правили в шахрисабзской провинции и не желали признавать мангитского правительствa) никаких доказательств в персидско-монгольских источниках не имеется. С помощью этого, очевидно, выдуманного происхождения он поставил первого мангита до монгольского правителя мира Чингиз Хана, однако, лишь во временном значении, поскольку и персидские историографы считали сына луча и его потомков более благородными, чем двух перворожденных сыновей<sup>136</sup>. Во всяком случае, предок Чингиз Хана становится братом предка мангитов. Мйрй не комментирует это родство далее, но подчеркивает, что мангиты занимали высокое военное положение при Чингиз Хане и его преемниках (в т. ч. Тимуре)<sup>137</sup>. Мухаммад Шарйф, наоборот, считает, что благодаря общему предку Джақсу мангиты четко отделены Богом от прочих узбекских племен (*жавийф-и узбакийа*) и этим объясняет их постоянный рост<sup>138</sup>. Общий предок с Чингиз Ханом, кстати, был использован также в случае с Тимуром, имевшем слабую генеалогическую легитимацию. В своем знаменитом труде *Зафар-нама* Шараф ад-Дин Йазди (ум. в 1454 г.) прослеживает родословную пра-пра-прадеда Тимура, восходящую к общему с Чингиз Ханом предку, сыну луча Бүзунджару<sup>139</sup>.

Принадлежность мангитов к узбекам излагается всеми мангитскими хронистами за исключением стамбульского путешественника 'Абд ал-Карйма и

после Аланкува. В других исторических произведениях его относят к другим поколениям потомков Аланкува, см. Trepavlov, *The formation*, стр. 4.

<sup>133</sup> Об Аланкува см. гл. II/Заключительный обзор. Написание Бүзунджар значительно варьирует в источниках (Lech, *Das mongolische Weltreich*, стр. 92, 175, прим. 15).

<sup>134</sup> Мйрй, *МТ*, л. 72а–б.

<sup>135</sup> Два других мангитских историка называют обоих сыновей в другом контексте и дают им, соответственно, одно из имен, сохранившихся в источниках. У Мухаммад Шарйфа их зовут Бүджун и Бүсанджй (*ТТ*, л. 53а), а у Мухаммад Йа'куба – Бикидй и Бикидй (*ГМ*, л. 125а). Относительно различных имен этих сыновей Аланкува см. Lech, *Das mongolische Weltreich*, стр. 92, стр. 174, прим. 13.

<sup>136</sup> Так, например, Мйр'анд (*Раудат ас-сафа*, дж. 5, стр. 9 и след.).

<sup>137</sup> Мйрй, *МТ*, л. 72б.

<sup>138</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 160а.

<sup>139</sup> Woods, «The rise», стр. 101–102.

«хронограммиста» Мйрза Садик Мунши. В центре внимания при этом находится мангитский род или клан тук-мангыт, к которому принадлежали правители. Но название этого клана упоминается редко; как правило, речь идет просто о «мангытах». Сообщения об этом клане учащаются, начиная с пятого поколения до Мухаммад Рахым Хана, что, учитывая браки в очень раннем возрасте, соответствует, приблизительно, ста годам, поддающихся охвату «коммуникативной памятью». К этому времени мангиты уже поселились в Трансоксании. Некоторые хронисты стараются найти следы мангытов, ведущие в глубины казахской степи, откуда сообщество узбеков (*Джам'ат-и Узбак / Узбакийа*) потянулось в Мавараннахр<sup>140</sup>. Они «прокручивают» родословную первого мангитского правителя Мухаммад Рахым Хана на двенадцать поколений назад и проявляют интерес к разным мангитским кланам, не имея, видимо, никаких письменных источников, в том числе и распространенную в Средней Азии *Шаджара-и Турк* хивинского хана Абу-л-Газы (правил в 1644/45–1663 гг.), а Мухаммад Шариф даже явно сожалеет о том, что он почти ничего не смог разведать о мангитских предках<sup>141</sup>. Так, например, они не упоминают ни Едигея, возглавившего Золотую Орду к началу XV в. и принадлежавшего к клану ақ-мангытов<sup>142</sup>, ни его потомков, избравших своим ханом Абу-л-Хайра, ни тех, кто поддерживал Мухаммад Шайбани Хана в его борьбе с тимуридами (см. гл. II/2). Мйрзи все же отмечает, что Шайбани Хан пришел к власти при помощи мангытов (мангитийан) и ссылается при этом на Мйр Сайид Ракима; здесь он, вероятно, имеет в виду составленное в XVII в. собрание хронограмм под названием *Тарих-и Рақимий*<sup>143</sup>.

Историографы, в большинстве своем, едины во мнении относительно двенадцати или, соответственно, пяти поколений, предшествовавших основателю мангитской династии, но варьируют, как мы это увидим позднее, даты, установленные с ориентацией исключительно на правителей.

<sup>140</sup> Мухаммад Йа'куб говорит о *джам'ат-и Узбак* (*Рисала*, л. 16). Му'ин – о Узбакийа (*DT*, лл. 148а–149б).

<sup>141</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 162Аа–162Ба. Примечательно, что уже штарханидский историк Мухаммад Йусуф Мунши не использует *Шаджара-и Турк*, автором которой является Абу-л-Газы, для своего произведения *Тарих-и Муқим Хану* (Senkowski, *Supplément*, стр. 92 и след., прим. 26). Возможно, трансоксанцы не ценили центрально-азиатский тюркский Абу-л-Газы Хана.

<sup>142</sup> Согласно Абу-л-Газы (см. гл. I/3) Едигей (Едигю) был правнуком Ақ-Мангыт Кутлук Каба и сыном Тимур Кутлук Хана (Abū l-Gāzī/Desmaisons, *Histoire des Mongols*, текст стр. 162, перевод стр. 171); сравн. источники, исследованные De Weese (*Islamization*, стр. 381–392) и Trepavlov (*The formation*, стр. 9–10), согласно которым отцом Едигея был Кутлук Кайа или Балгычак (*The formation*, стр. 11). Об истоках Мангыт Йурт см. Trepavlov (*The formation*).

<sup>143</sup> Мйрзи, *MT*, л. 73б. Относительно этого произведения см. гл. III/1а.

Родословная Мухаммад Рахым Хана включает в себя, учитывая все данные, следующие личности:

- (12) Нуйан Бий,
- (11) 'Абд Кутлук,
- (10) Муса Бий,
- (9) Джанй Бий,
- (8) Даулат Мйрза,
- (7) Х'аджам Бйрдй Бий,
- (6) Бйк Бйрдй Бий,
- (5) Джавуш Бай<sup>144</sup> / Джаушан Бий<sup>145</sup>,
- (4) Кйлдйяр Бий/ Кйлдйяр Бий<sup>146</sup> Килдирийар Бий<sup>147</sup>,
- (3) Худайкул(й) (Бий/Дйванбеги),
- (2) Худайар (Бий/Аталйк),
- (1) Хакйм (Бий/ Аталйк),  
Мухаммад Рахым Хан<sup>148</sup>.

О трех поколениях Нуйан Бийа, 'Абд Кутлука и Муса Бийа сообщается лишь, что они были родом из Казахской степи из *вилаята* по имени Улуг Таг и были там уважаемыми людьми<sup>149</sup>. Под Улуг Таг (Улутау) подразумеваются, предположительно, горы в Центральном Казахстане, расположенные между Аральским морем и рекой Иртыш; согласно устным преданиям там находится могила Джуджй б. Чингиз Хана<sup>150</sup>. О личности Муса Бийа больше ничего не сообщается. Это имя указывает на сына Ваққас Бийа б. Едигея (ум. в 1502 г.), но он принадлежал к ақ-мангытам и был, собственно, основателем мангыт йурт или Ногайской Орды в Казахской степи. Был правителем огромной части этой степи от Аральского моря до Волги<sup>151</sup>. Удивляло, если бы этот

<sup>144</sup> Кадй Вафа (*ТХа*, л. 6б); Мухаммад Шариф (*ТТ*, л. 162Ба); Мухаммад Йа'куб (*Рисала*, л. 16, у него он обозначен как «Джавуш Бий»).

<sup>145</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 148а.

<sup>146</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 148а (Кйлдйяр Бий); Кадй Вафа, *ТХа*, л. 6б (Кйлдйяр Бий).

<sup>147</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 16.

<sup>148</sup> Всех двенадцать предков называют Му'ин (*DT*, л. 148а) и Мухаммад Йа'куб (*Рисала*, лл. 16–26, Хакйм Бий и Мухаммад Рахым Хан у него называются лишь позже). Мйрзи начинает линию с Х'аджам Бйрдй Бий (*MT*, лл. 73б–75а); Кадй Вафа (*ТХа*, л. 6б), Мухаммад Шариф (*ТТ*, л. 162Ба) и Хумули (*ТХу*, л. 184а) начинают с Джавуш Бай/Джаушан Бийа.

<sup>149</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 148а; у Мухаммад Йа'куба (*Рисала*, л. 16) это можно определить лишь косвенно.

<sup>150</sup> DeWeese, *Islamization*, стр. 153, прим. 78, 193, 198.

<sup>151</sup> Trepavlov, *The formation*, стр. 33–46; DeWeese, *Islamization*, стр. 346; Abū l-Gāzī/Desmaisons, *Histoire des Mongols*, текст стр. 185–194, 206, 277, 294, перевод стр. 198–207, 220, 298, 315.

правитель, правивший порой совершенно независимо даже от чингизидов, не занял почетного места в «культурной памяти» тук-мангитов, к тому же его сыновья также обладали огромной властью. О Джани Бийе, сыне Муса Бийа, названного предком Мухаммад Рахым Хана, мы узнаем, что он, вероятно, уже жил в Самарканде, но более подробные сведения имеются только о личности его внука Давлата Мйрза. Сообщается, что в период правления шайбанида Убайдаллах Хана (правил в 1534–1539 гг.) он переселился со всем своим народом (*йилат/йил у улус*)<sup>152</sup> и группами племени (*йилат*) канйгасов в Самарканд и поселился там в Куррук-и Кан-и Гиле<sup>153</sup>. Оба его сына, Хаджам Бйрдй Бий и не указанный в генеалогическом древе Шайдаллах Бий, присоединились, как об этом пишется, мюридами к Мйрйму Шайху 'Азйвану<sup>154</sup> или Шайху Мйрйму<sup>155</sup>. Мйрй, которому в суфийских вопросах можно доверять намного больше, чем в политических, говорит о Шайхе Мйрйме, как приверженце 'Ишкййа, и сообщает, что оба мангитских брата были посвящены в этот суфийский *тарйика*<sup>156</sup>, суфийское братство, центр которого

<sup>152</sup> «йил», первоначально означавшее «мирный, состоящие мира», в рассматриваемых текстах употребляется в значении «группа племен», «конфедерация племен», «род» и «кочевники» или «полукочевники» (о разных значениях «йил» и отличие от «улус» см. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente*, т. II, стр. 194–201). Переводя «йил у улус» как «весь народ», я следую Teufel (*Quellenstudien*, стр. 269). Вместе с тем, по меньшей мере, в XX в. *йил* (мн. ч. *йилат*) означало также объединение, основанное главным образом по территориальному признаку. Так, например, Сухарева в своих полевых исследованиях отметила, что все население пригородов Карши делилось на два *йил*, которые носили название двух главных пригородов, вокруг которых в свою очередь образовались другие поселения (*К истории*, стр. 122).

<sup>153</sup> Му'йил. ЗТ, л. 148а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 16. Здесь, предположительно, имеется в виду некий укрепленный город (*куррук*) в широкой речной долине под названием Кан-и гил на северо-востоке от Самарканда; Кан-и гил также обозначает речку, которая протекает через эту долину (Бабу, *Erinnerungen*, стр. 174, 178; Хунджй. *Мухаммад Наме-йи Бухарй*, текст л. 129б, текст стр. 156 и след.; Ott, *Transoxanien*, стр. 276 и след.). О понятии *куррук* см. DeWeese, *Islamization*, особ. стр. 181–186. Многие места в Самарканде обозначаются как «защитные зоны», напр., Куррук-и Кййа и Куррук-и Нафауш (Чехович, *Самаркандские документы*, стр. 186, 190, 393, прим. 111, 161, 397).

<sup>154</sup> Му'йил. ЗТ, л. 148б; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 16.

<sup>155</sup> Мйрй. *МТ*, лл. 736–74а.

<sup>156</sup> Мйрй. *МТ*, лл. 736–74а. Кроме того, Мйрй отмечает, что Мйрй сам был в родственных связях с мангитом Джавуш Бием, а его родословная даже восходит ко второму халифу ('Умару) Фарук. Хафиз-и Таныш Бухарй в своем произведении упоминал Шайха Мйрйма, обладавшего достоинством саййида, и ходатайствовал перед 'Абдуллахом Ханом II за правителя *вишайата* Шибарган/Шибурган

находился в Шахр-и Сабзе и деятельность которого в Средней Азии стала изучаться лишь в последнее время<sup>157</sup>. Подтверждение принадлежности Мйрйму Шайхе к Ишкййа дают местные традиции Эски Лангара (села на юге – юго-востоке Самарканда, в провинции Шахр-и Сабз), согласно которым его называют первым шейхом братства 'Ишкййа данной местности<sup>158</sup>. Два хрониста сообщают о том, что оба мангитских брата, Хаджам Бйрдй Бий и Шайдаллах Бий, по желанию Мйрйму 'Азйвана переселились вместе со всем своим народом в Джирарджй (Чиракчй/Чиракчи [к западу от г. Шахр-и Сабз]) на берегу реки Қашқа(-Дарйа)<sup>159</sup>. Мйрй не упоминает этого переселения, но подчеркивает, что молитва-прошение Мйрйма подарить Хаджам Бйрдй Бийу Амйра в качестве потомка, исполнилась, и что оба брата были похоронены рядом с этим шейхом<sup>160</sup>. Более поздние поколения мангитов, как сообщает Мйрй, также обрели свой последний покой рядом со своим суфийским шейхом; так, например, по его сообщениям, Кйлдййар Бий и Худайкул(й) Бий были похоронены рядом с мюридом Амйра Кулале по имени Шайх Шамсадйин, могила которого находится в Шахр-и Сабзе<sup>161</sup>. Других сообщений относительно тесной связи с суфиями историографы не передают.

О сыне Хаджам Бйрдй Бийа, Бик Бйрдй Бие, шестом предке в родословной, Мйрй сообщает лишь следующее: он пишет, что первый аштаруанидский хан Джанй Мухаммад (правил в 1600[?]-1603 гг.) назначил его главнокомандующим (*аталйком*)<sup>162</sup>.

Лишь начиная с пятого поколения, с Джавуш Байа, предания историографов становятся более подробными, очевидно, благодаря передававшимся из уст в уста воспоминаниям членов их сообщества. Некоторые описывают его как зажиточного, т. е. владеющего большим количеством скота и, вероятно, щедрого, пересказывая – без указания источника – некое сообщение, которое указывает на связь Джавуш Байа со знаменитым шайбанидским правителем 'Абдаллах Бахадур Ханом. Во время одной из своих охот

(к западу от Балха), у которого Мйрйму пользовался большим уважением (Хафиз-и Таныш, *Шараф-наме-йи шахи*, дж. II, текст стр. 155б, перевод стр. 90).

<sup>157</sup> Schwarz, *«Unser Weg»*, особ. стр. 97–101, 155–158. Некоторые подробные надписи 'Ишкййа в Средней Азии были изучены Бабаджановым («Эпиграфические памятники»).

<sup>158</sup> Schwarz, *«Unser Weg»*, стр. 98–99.

<sup>159</sup> Му'йил. ЗТ, л. 148а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 16.

<sup>160</sup> Мйрй. *МТ*, лл. 736–756.

<sup>161</sup> Мйрй, *МТ*, л. 74а. Говоря об Амйре Кулале, вероятно, имеется в виду не учитель Баха' ад-Дйин Нақшбанда, поскольку тогда, учитывая большую разницу между ними во времени жизни, о мюридстве не могло быть речи. Мне не удалось найти сведения об Амйре Кулале, о котором здесь говорится, и его ученике Шамсадйине.

<sup>162</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 75а–77а. О чине *аталйка* см. гл. V4д.

‘Абдаллах Хан, попав во владения этого мангита, остановился у него и был встречен наилучшим образом<sup>163</sup>.

Му‘йн же размещает Джавуш Байа на полвека позже, в период правления Субханкули Хана (правил в 1681–1702 гг.). Он пересказывает предание, согласно которому Джавуш Бай в конце своей жизни вместе со своим народом и племенем кайгасов якобы завоевал Шахр-и Сабз и отказался от поста наместника из-за своего возраста<sup>164</sup>. Мухаммад Йа‘куб также сообщает о совместном завоевании города Шахр-и Сабз в период правления Субханкули Хана, не называя, однако, имени тогдашнего предводителя мангитов<sup>165</sup>.

Точные даты жизни людей, названных в мангитской родословной, видимо, не были известны хронистам и не могут быть восстановлены на основании имеющихся в нашем распоряжении источников. Но, тем не менее, все предания совпадают в том, что сам Джавуш Бай не занимал высокого поста. Многие историографы подчеркивают, что ему явился Хидр и предсказал восхождение его потомков (см. гл. III/1д).

Расхождения имеются между мангитскими и аштарханидскими хронистами относительно того, какой мангит стал наместником Шахр-и Сабза. В то время как некоторые мангитские историографы передают предание о том, что ‘Убайдаллах Хан передал пост наместника Шахр-и Сабза Худайкули Бийу, прадеду Мухаммад Рахым Хана<sup>166</sup>, а Мйрй даже причисляет Худайкули Бийа еще к кланам ‘Абдал‘азйза (правил в 1645–1681 гг.) и Субханкули (правил в 1681–1702 гг.) как главнокомандующего войском<sup>167</sup>, в позднеаштарханидской ‘Убайдаллах-нама наместником называется его дед, Худайяр Бий б. Худайкули Бий<sup>168</sup>. По мнению же некоторых хронистов, Худайяр Бий не мог обосноваться в Шахр-и Сабзе, так как его племенные группы (*йлант*) не признавали его наместником; поэтому ему пришлось довольствоваться постом наместника Чиракчи, т. е. предместья, которое мангиты сделали своей родиной после Самарканда. Сообщается, что Шахр-и

<sup>163</sup> Мйрй. *МТ*, лл. 75а–77а; Кадй Вафй. *ТХА*, лл. 66–76; Мухаммад Шарйф. *ТТ*, лл. 162Ба–164а (он ссылается именно на Кадй Вафй).

<sup>164</sup> Му‘йн. *ЗТ*, л. 148а.

<sup>165</sup> Мухаммад Йа‘куб. *Рисала*, л. 16.

<sup>166</sup> Му‘йн. *ЗТ*, лл. 148а–149б; Мухаммад Йа‘куб. *Рисала*, л. 2а.

<sup>167</sup> Мйрй. *МТ*, лл. 75б (однако, это маловероятно по хронологическим причинам). Согласно Мйрй чин *атйр* имел даже еще сын Джавуш Байа, Кылдйяр Бай, в период правления аштарханидского правителя Бақй Хана (правил в 1603–1605 гг.) (там же).

<sup>168</sup> Мир Мухаммед Амин-и Бухари. *Убайдулла-наме*, стр. 44.

Сабз с тех пор стал принадлежать кайгасам<sup>169</sup>. Мангитские хронисты соглашаются с автором *Тарйх-и Абӯ-л-Файд Хан* в том, что Худайяр Бий, дед Мухаммад Рахым Хана, был назначен этим правителем *атйликом*, то есть главным *амйром* (см. гл. I/4д)<sup>170</sup>.

В то время как мангитские историографы лишь коротко останавливаются на Худайяр Бие, упоминая его даже реже, чем позднеаштарханидские авторы, они очень подробно пишут о Мухаммад Хаким Бийе, отце Мухаммад Рахым Хана, которому, однако, удалось фактически лишить власти Абӯ-л-Файд Хана и предотвратить войну с Надир Шахом, повелителем Персии, Хурасана и Индии.

Вследствие нехватки письменных и, очевидно, наличия не очень-то исчерпывающих устных источников хронисты сумели восстановить родословную мангитов лишь схематично. Предки в далекое и близкое прошлое становятся видны хотя бы в общих чертах. И все же между родоначальником мангитов и предками в более близком прошлом зияет огромная «подвижная пропасть» (*floating gap*), которая закрывается не раньше двенадцатого и не позднее пятого предка Мухаммад Рахым Хана<sup>171</sup>. Только два хрониста, сын Шах Мурада, Мйрй, и историограф Амйр Хайдара, Мухаммад Шарйф, стараются утверждением о едином предке Чингиз Хана и мангитов «оформить» своим правителям происхождение, позволяющее им соперничать с чингизидами в генеалогическом отношении. Остальные хронисты довольствуются тем, что выделяют общественный ранг мангитов по отношению к другим узбекским племенам в Трансоксании. Их внимание обращено к постоянному восхождению предков Мухаммад Рахым Хана до уровня *атйлика*, фактически, самому высокому посту *нечингизида* в иерархии того времени. Если у большинства хронистов Мухаммад Хаким Хан добивается его, то у Мйрй мангиты занимали этот пост уже на протяжении нескольких поколений. Но божественную легитимацию, хронисты, видимо, придавали этому возвышению лишь с помощью пророчества божьего человека Хидра (см. гл. III/1д). Воцарение Мухаммад Рахым Хана на троне

<sup>169</sup> Мухаммад Йа‘куб. *Рисала*, л. 2а (он подчеркивает, что Худайяр Бий также умер в Чиракчи); Му‘йн. *ЗТ*, лл. 148а–149б. Это высказывание косвенно подтверждается Мйрй, который размещает только могилы Кылдйяр Бийа и Худайкул(й) Бийа в Шахр-и Сабзе (*МТ*, лл. 73б–74а).

<sup>170</sup> Мухаммад Йа‘куб. *Рисала*, л. 2а; Мйрй. *МТ*, л. 79а–б; Абдуррахман-и Тали‘. *История Абулфейз-хана*, стр. 39 (ошибочно пронумерована как «3»).

<sup>171</sup> Автором выражения *floating gap* является Jan Vansina (Oral tradition, стр. 23–24). Оно было перенято Jan Assman’ом (*Das kulturelle Gedächtnis*, стр. 48–49); вместе с тем сами хронисты, передавшие родословные, не осознают существование этого разрыва (там же).

правителя Трансоксании, некоторым хронистам представляется логичным венцом обладания властью его предками. Однако мнения хронистов расходятся в вопросе о легитимации этого восхождения (см. гл. IV/2а, V/1а). Наряду с генеалогически обоснованным обзором прошлого для некоторых историографов имеет значение также и переселение мангитов из Казахской степи в Трансоксанию, а также их связь с Шахр-и Сабзом и жившими там суфийскими шейхами; не выделяя этого, они все же дают объяснение непрерывным войнам за эту провинцию, которой в XVIII–XIX вв. в основном правили их узбекские противники, канйгасы. Сила соперников, видимо, побудила Мйрй поставить мангитов и канйгасов на одну ступень друг с другом, представив их как двух законнорожденных сыновей монгольской праматери Аланкувы.

б) *Чингиз Хан и Пророк Мухаммад: родословная Амйр Хайдара по материнской линии*

Требовавшуюся в Средней Азии генеалогическую, т. е. чингизидскую легитимацию первым смог предъявить лишь Амйр Хайдар. Но своим царским происхождением, позволяющим ему находиться в чингизидском ряду, он обязан своей матери. На протяжении столетий чингизидская генеалогия по материнской линии не признавалась; самым ярким примером тому является Тимур (Тамерлан). Но этот неписанный закон, по всей видимости, был нарушен, начиная с матери Амйр Хайдара. Именно она связывает его и с Пророком Мухаммадом. Несмотря на ее огромное значение, эта женщина в раннемангитских хрониках остается безымянной и упоминается лишь как дочь Абу-л-Файд Хана, носителя чингизидской и мухаммадинской крови<sup>172</sup>.

<sup>172</sup> Мйрзэ Шамс Бузарй, ее современник, говорит, что не знает ее имени: «У нас ее называли просто “Старая госпожа”. Вообще было неприятно называть женщин по имени; я даже не знаю имени своей сестры, на которой женился Мйр Хусайн» (Григорьев/Мйрзэ Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, стр. 61 прим. 15). В то же время в источниках, появившихся при жизни Амйр Хайдара, его мать упоминается по имени Бану Шамс в одном генеалогическом древе (*Насаб-нама-ти хадрат-и зил-и шайх*, л. 703а), а также в некоторых путевых заметках и в рукописях, появившихся не в Бухарском эмирате (см. по данному вопросу Григорьев/Мйрзэ Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, стр. 61, прим. 15). В позднемангитский период Садр ад-Дин ‘Айшй называет ее именем «Шамсмйхбан» (*Та’рихи амйрони мангитийан Бухоро*, стр. 18). Правило, которое называет Мйрзэ Шамс Бузарй, мне кажется лишь условно верным, так как мать аштарханидского правителя Надр Мухаммада называется по имени как аштарханидскими современниками, так и мангитским историком Мухаммад Шарйфом (см. гл. III/2б). Помимо этого, например, могульский правитель Бабур также называет

*Чингизидское происхождение Амйр Хайдара*

Линия чингизидского происхождения Амйр Хайдара увековечена в его печати<sup>173</sup> и выражена в звании хан или хакан, которым он называется в документах, письмах и посвящениях (см. гл. IV/3а). Большинство историографов упоминают его происхождение от монгольского «завоевателя мира», причем одни уделяют этому происхождению больше внимания, чем другие<sup>174</sup>. Мйрзэ Садиқ Мушшй, ‘Абд ал-Карйм и Мйрзэ Шамс Бузарй характеризуют Амйр Хайдара как потомка Чингиз Хана, но не излагают его родословной<sup>175</sup>. Мухаммад Шарйф, придворный хронист Амйр Хайдара, а также мангитский отпрыск Мухаммад Йа’куб, наоборот, обстоятельно излагают чингизидское происхождение в виде истории политических событий. В отличие от генеалогии мангитов авторы располагают в этом случае богатым письменным материалом, позволяющим им изложить чингизидское происхождение Амйр Хайдара почти без пробелов от самых истоков до недавнего прошлого. Они начинают свое повествование с его предка, пророка Ноя и его сына Йафета, праотца монголов, и прослеживают – на основе различных источников – родословную Чингиз Хана; затем в довольно сжатой форме они представляют его потомков до Мухаммад Шайбанй Хана; более подробное описание они посвящают вновь этому правителю и последовавшим за ним шайбанидам и аштарханидам до Абу-л-Файд Хана и его дочери, от которой у Шах Мурада родился сын Амйр Хайдар<sup>176</sup>. Указание на связь между Амйр Хайдаром и Ноем для данной родословной, видимо, имеет большее значение, чем для мангитской родословной, где она уже встречалась нам. Мухаммад Шарйф и Мухаммад Йа’куб, очевидно, следуют генеалогической традиции аштарханидских,

женщин по имени ([Бабур], Zahiruddin Muhammed Babur Mirza, *Baburnāme*, part one, стр. 191 [л. 95а]).

<sup>173</sup> Schefer/‘Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 67, перевод стр. 152.

<sup>174</sup> Два автора, Му’ян и Хумулай, составляют исключение. Они обозначают Амйр Хайдара не как чингизида, однако следует учитывать то, что Хумулай лишь слегка затрагивает мангитскую родословную, поскольку он, очевидно, считал божественную легитимацию и легитимацию посредством сохранения норм существенно более значимыми, чем происхождение по крови.

<sup>175</sup> Schefer/‘Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 67, перевод стр. 152; Мйрзэ Садиқ Мушшй, *ТМ*, лл. 252а–253а; Григорьев/Мйрзэ Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, текст стр. 5, перевод стр. 3 (по Мйрзэ Шамс, возможно, в части, посвященной предкам Амйр Хайдара, которую Григорьев не публиковал, больше написал о чингизидском происхождении этого мангитского правителя).

<sup>176</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 30а–117а; Мухаммад Йа’куб, *Рисала*, лл. 29а–30б (однако в этой рукописи он заканчивает в 733 г. х. Қазан Ханом); он же, *ГМ*, лл. 123б–156а.

шайбанидских и чингизидских историографов, которые в родословных, служивших доказательством происхождения их правителей от Чингиз Хана или содержащих описание происхождения монголов, называют Ноя самым первым членом в цепи предков<sup>177</sup>. Помимо этих двух авторов брат Амйр Хайдара, Мйрй, также называет Ноя родоначальником. В своем крайне напыщенном стиле, который он оттачивал, видимо, не на историографических произведениях, он причисляет – пожалуй, для оправдания прихода к власти его соперника – Амйр Хайдара к потомкам всех тех, «которые правили со времен Ноя и даже со времен Адама» как, например, Тимур, Бабур, Шайбани Хан и Абӯ-л-Файд Хан, но потом он довольствуется тем, что отсылает читателя, интересующегося этими правителями, к «книгам»<sup>178</sup>.

Сегодняшнему читателю может показаться странным, что ортодоксальные мусульмане, какими они предстают перед нами в лице хронистов и их правителя-покровителя Амйр Хайдара, почитают именно Чингиз Хана, язычника и разорителя исламских стран. Возможно, было немало причин для этого; для раннемангитских историографов, видимо, имело решающее значение то, что генеалогическая легитимация была связана с ним и тем самым с именем самого могущественного завоевателя и величайшего правителя во всемирной истории. В отличие от широко распространенного в Средней Азии исторического произведения о Чингиз Хане, датируемого XVII в., *Дафтар-и Чингиз-нама*, в котором этот правитель изображается благочестивым мусульманином<sup>179</sup>, придворный историограф Амйр Хайдара не умалчивает жестокость и язычество Чингиз Хана. Мухаммад Шарйф также не старается приукрасить его свирепость и скрыть беспощадное убийство даже беременных женщин; ну а читатель, который и после этого не верит в язычество Чингиз Хана, убедится в нем, когда узнает, что Чингиз Хан и его войны ели без разбора мясо любых животных<sup>180</sup>.

Читатель узнает также о сие Чингиз Хана, по толкованию которого, часть его потомков останется в прежней вере, а другая часть примет ислам<sup>181</sup>. Мухаммад Шарйф на этой странице не проводит прямой связи с потомками Джуджй Хана, но позже подробно описывает их исламское правление, подчеркивая, как и многие другие мангитские хронисты, необычайное благочестие некоторых из них. Древняя исламская традиция потомков

<sup>177</sup> Абдурахман-и Тали', *История Абулфейз-хана*, стр. 13; Хафиз-и Танили, Шараф-нама-йи Шахи, т. 1, текст л. 10а, перевод стр. 47; Рашид ад-Дйн. Джамй', т. 1, стр. 41.

<sup>178</sup> Мйрй, *Махазин*, лл. 224б–225а.

<sup>179</sup> Frank, *Islamic historiography*, стр. 15–17.

<sup>180</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, особ. лл. 61а, 63а.

<sup>181</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 60а–б.

Джуджй Хана заслоняет язычество Чингиз Хана, оно меркнет и высветливается только его героичность. Помимо славы завоевателя мира, его огромному почитанию и сохранению генеалогического влияния на протяжении долгого времени способствовал, по всей видимости, еще один элемент: Чингиз Хан олицетворял монгольскую самобытность, и таким образом, в общем все кочевнические качества; тем самым он представлял собой образ кочевника, с которым отождествляли себя кочевые народы в противовес арабской и персидской культурам, характеризовавшим города Трансоксани.

#### *Происхождение Амйр Хайдара от Пророка Мухаммада*

Происхождение Амйр Хайдара от Пророка подчеркивается почти во всех официальных письмах и встречается на монетах в виде эпитета «сайид»<sup>182</sup>. Оно также зафиксировано в отдельном родословном древе (*насаб-нама*), датированным 1229/1814 г.<sup>183</sup> В большинстве же историографических произведений происхождение Амйр Хайдара от Мухаммада не играет вообще никакой роли; оно упоминается только тремя авторами, из которых лишь двое называют его сайидом<sup>184</sup>. Единственным, кто не только упоминает его, но и указывает на его родословную, является Мухаммад Шарйф, который в год восхождения Амйр Хайдара на трон написал хроник по его заказу.

Как уже упоминалось, Амйр Хайдар обязан своим происхождением от Пророка также аштарханидской линии своей матери, дочери Абӯ-л-Файд Хана. Сайидская родословная аштарханидов также восходит к женщине. (Шахр) Банӯ Бйгйм (Бегим)<sup>185</sup>, мать аштарханидского правителя Надр Мухаммад Хана (правил в 1641–1645 гг. в Трансоксани, в 1645–1651 гг. – в

<sup>182</sup> Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 416, 421, 423 и след.; Senkowski, «Description», стр. 310, Pl. I; Чехович, *Самаркандские документы*, № 40, стр. 184; Buhara Padişahi Haydar Şah: Hattı humâyûn № 41191, 1231/1816 г. (Я искренне благодарна господину Kazim Sever [г. Бохум, Германия] за копию этого письма бухарского посла османскому султану, которое хранится в Стамбуле в архиве *Baş bakanlık arşivi*); Фахр ад-Дйн б. Маулана Ибрахйм Афандй, *Минхадж*, стр. 3.

<sup>183</sup> [Маулавй 'Абдаллах Катйб], *Насаб-нама-йи Амйр Хайдар*, л. 703а (интересно то, что в этом произведении чингизидское происхождение Амйр Хайдара остается без внимания).

<sup>184</sup> Schefet' Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 67, перевод стр. 152; Мйрзэ Салйк Муншй, [*Тарйх-и Манзум*], лл. 252а–253а.

<sup>185</sup> Имя варьирует в отдельных рукописях. Аштарханидский источник Одри Бертон (Audrey Burton) пишет «Банӯ Бегйм» (*The Bukharans*, стр. 245, прим. 109), а Аштарханид Мухаммад Йусуф Муншй называет имя «Шахр Банӯ Бйгйм» (*Мукмил-ханская история*, стр. 99). В *насаб-нама* Амйр Хайдара ее зовут «Шахр Банӯ» (л. 703а), а Мухаммад Шарйф называет ее «Банӯ Бйгйм» (*ТТ*, л. 75б).

Балхе), была дочерью Мйрзэ Бадй' аз-Замана<sup>186</sup> или Мйрзэ Саййид Абу Талиба<sup>187</sup>, тогдашнего хранителя (*мутавалли*) гробницы 'Али ар-Ридā (ум. в 818 г.), восьмого шиитского имама шиитского учения о двенадцати имамах и потомках Пророка Мухаммада<sup>188</sup>. Мать Имама ар-Ридā, в свою очередь, как пишет Мухаммад Шарйф, ссылалась на *Фасл ал-хитāб*<sup>189</sup>, была дочерью правителя Эфиопии (Хабаша) и также происходила от Пророка<sup>190</sup>. И, наконец, он, помимо этого, сводит происхождение Мухаммада к Адаму и таким образом отводит Амйр Хайдару место в истории человечества и сотворения мира. Учитывая частое упоминание происхождения Амйр Хайдара от Пророка в официальных письменных документах, удивляет то, что хронисты, по-видимому, не считали его генеалогию даже достойной упоминания. Трудно сказать, чем объясняется это молчание. Возможным объяснением могли бы быть антишиитские кампании Шах Мурада, доходившие до крайностей; но оно кажется неподходящим, ведь Шах Мурад и его современники высоко чтили гробницу Имама ар-Ридā в Тусе (Мешхеде) (см. введение, см. гл. V/3). Малоубедительно также и то, что происхождение от Пророка по материнской линии представлялась хронистам неполноценным, ведь они признавали ее для обоснования чингизидского происхождения. Намного вероятнее, с одной стороны, то, что это происхождение – с точки зрения историографов – имело лишь небольшое значение для легитимации господства. С другой стороны, возможно, играло какую-то роль то, что все хронисты, за исключением историографа Мухаммад Шарйфа, не хотели давать Амйр Хайдару из-за его более благородного происхождения более высокой оценки, чем Шах Мураду.

<sup>186</sup> Мухаммед Юсуф Мунши, *Муким-ханская история*, стр. 99.

<sup>187</sup> [Маулавй 'Абдаллах Катиб]. *Насаб-нама-и Амйр Хайдар*, л. 703а. В использованных McChesney источниках Шахр Бану Бегим была дочерью или сводной сестрой Мйрзэ Абу Талибу (*Waqf*, стр. 253). Буртон не называет имени хранителя гробницы (*The Bukharans*, стр. 138, прим. 13).

<sup>188</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 75а–76б.

<sup>189</sup> Вероятно, имеется в виду энциклопедическое произведение *Фасл ал-хитāб* нақшбандийского автора Мухаммад Х'аджа Парса (умер в 1420 г.) (о различных рукописях, литографическом издании и переводах этого произведения см. Paul, «Мухаммад Парса», стр. 11–12).

<sup>190</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 76а–б. Это издание я не перепроверяла на основе *Фасл ал-хитāб*. Во всяком случае, в соответствующих шиитских преданиях о происхождении матери 'Али ар-Ридā происхождение от эфиопского царя не подтверждено. Там ее происхождение, как правило, остается неопределенным, ясным становится лишь то, что она не была арабской рабыней. Как гласит одно из преданий, она была благородных кровей (ас-Садук, 'Уйун, текст стр. 12), а согласно другому преданию – была куплена в Марокко (*там же*, стр. 14).

Помимо генеалогической увязки с историей, установление связи между действиями мангитских правителей и поступками других признанных личностей прошлого является еще одним важным средством хронистов для закрепления притязания правителей на господство в истории.

### в) Исторические и легендарные образы исламской историографии в качестве образцов для подражания

Приверженцы чингизидской традиции и приверженцы исламского обновления имеют в равной степени свои образцы для подражания. Поэтому не удивляет то, что они обращаются к историческим образам как идеалам или антитипам. Между тем, более удивительно то, что они часто обращаются к одним и тем же личностям, и что даже Шах Мурад сравнивается с доисламскими образами; здесь мангитские хронисты в виде стереотипов попросту перенимают исторические и легендарные образы, используемые часто в исламской историографии в качестве примеров для подражания или презрения. Так, например, завоевания и могущество мангитских правителей сравниваются с завоеваниями и могуществом Александра Македонского<sup>191</sup>, который в исламских преданиях тождественен «Двуроному» (*Зу-л-Карнайн*), названному в Коране, и которого часто представляют как правоверного<sup>192</sup>. Эталоном силы и мужества является древнеиранский герой, богатырь Рустам<sup>193</sup>, которому Фирдаусй (ум. в 1020 г.) своим произведением *Шах-нама* («Царская книга») помог обрести литературное бессмертие<sup>194</sup>; даже такие суфии, как родившийся в Балхе Джалал ад-Дин Румй (1207–1273), сохраняли и передавали предания о мужестве этого богатыря<sup>195</sup>. Справедливость мангитов соизмеряется со справедливостью сасанидского царя Ануширвана (Хусрава I, 531–579), ставшего не в последнюю очередь благодаря Фирдауси олицетворением справедливого правителя<sup>196</sup>. Образцом великодушия считается поэт и воин доисламского периода Хатим (б. ат-Тā'й) (вторая половина XVI в.), щедрость которого, благодаря произведениям жанра *адаб* и

<sup>191</sup> Мйрзэ Садик Мунши, *ТМ*, лл. 235а, 238б; Хумуля, *ТХу*, л. 278а; Қадй Вафй, *ТХд*, л. 41а; Мйрй, *МТ*, лл. 60б, 306б–307а.

<sup>192</sup> Watt, «Al-Iskandar», стр. 127.

<sup>193</sup> Мйрзэ Садик Мунши, *ТМ*, л. 233а; Хумуля, *ТХу*, л. 230а.

<sup>194</sup> De Bruijn, «Rustam», стр. 636 и след.

<sup>195</sup> Джалал ад-Дин Румй, *Маънавий*, VI, стр. 97, 147, 164 в разных местах (см. указатель в т. VII, стр. 96).

<sup>196</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 113б–114а; Мйрзэ Садик Мунши, *ТМ*, л. 233а; Хумуля, *ТХу*, л. 263а. Об устойчивых выражениях о справедливом Ануширване см. Klauth-Nadjmabadi. *Das altiranische Fürstenideal*, стр. 170 и след.

эпическим изложением его жизни, стала нарицательной<sup>197</sup>. При этом мангитский правитель в описаниях порой превосходит даже прообраз, когда, например, сообщается, что перед лицом справедливости Шах Мурада справедливость Ануширвана была забыта<sup>198</sup>.

Репертуар типизации мангитских врагов также состоит в основном из доисламских или неисламских образов, которые упоминаются в Коране. Египетский фараон олицетворяет собой тиранию<sup>199</sup>; Гог и Магог (Йаджудж и Маджудж), каннибалы, жившие за Арменией и Азербайджаном и грозившиеся разрушить весь мир, означают непримиримых повстанцев типа жителей Шахр-и Сабза, которым удавалось сдерживать проникновение мангитских правителей с помощью оборонительного вала, как некогда это было сделано Александром Македонским (*сadd-и Искандар*)<sup>200</sup>. Строптивные мятежники сравнивались с народом 'Ад, не давшим пророку Худу убедить себя и не принявшим монотеизм, после чего этот народ был истреблен Богом с помощью ветра неистовой силы<sup>201</sup>. Коварство и упорное неверие связывается с Абу Джахлом из Мекки, который якобы попытался убить Пророка Мухаммада<sup>202</sup>.

Все исторические и легендарные образы входят в репертуар исламской историографии и используются мангитскими хронистами в виде шаблонов и парадигм. Они не представляют также никаких типов в смысле экзегезы, которые являлись бы «прототипами» или «смутными прообразами» более поздних важных личностей и обнаруживали бы свяшенно-историческое измерение. Этим сопоставлениям не свойственно ничего эсхатологического. Характерным для них является скорее такое понимание истории, в котором основные признаки и образы поведения добрых и злых остаются неизменными во все времена. В то же время их можно понять и как попытку определить место собственного времени во всемирной истории; кроме того, они, конечно, являются также стилистическим средством, с помощью которого авторы демонстрируют свое классическое образование.

<sup>197</sup> Хумули, *ТХу*, л. 263а. Сведения о Хатиме дает van Arendonk («Хатим ат-Та'и», стр. 274 и след.).

<sup>198</sup> Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, л. 233а.

<sup>199</sup> Хумули, *ТХу*, л. 229а.

<sup>200</sup> Хумули, *ТХу*, л. 274б; Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, лл. 89, стр. 197; Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 150б. Относительно преданий о Йаджудж и Маджудж см. Wensinck, «Yadjudj wa-Madjudj», стр. 1142.

<sup>201</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 84б–85а; Wensinck/Pellat, «Hud», стр. 537.

<sup>202</sup> Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, л. 237б. Об Абу Джахл см. Watt, «Abū Jahīl», стр. 115.

## г) Шайбаниды: узбекско-чингизидские завоеватели Трансоксании и суннитский оплот против шиизма

Некоторые элементы и характеристики, которые мангитские хронисты выделяют у шайбанидов и в их правлении, а также явно или завуалированно сопоставляют со своими правителями, были уже названы. Так, мангиты переселились в Трансоксанию, когда в ней уже правили шайбаниды. Шайбаниды, видимо, были признаны большинством мангитов как потомки Чингиз Хана и неписанный закон о том, что только чингизид мог быть назначен правителем в Мавараннахре, был традицией, против которой мангитские правители могли пойти лишь с большим преодолением. Между тем мангитский хронист Му'ин подчеркивает принадлежность шайбанидов к узбекам – он говорит об эре узбекских кланов, которая началась с приходом шайбанидов<sup>203</sup>.

Шайбаниды, так об этом говорит Мухаммад Рахым Хан в хронике (см. гл. III/1с) и точно так же утверждают и некоторые другие хронисты, принесли с собой начало новой эры в правовом и религиозном отношении. Историографы отмечают, с одной стороны, укрепление и распространение ислама многими шайбанидскими правителями, а с другой стороны, подчеркивают, что они соблюдали чингизидские традиции как, например, использование в ритуале восхождения на трон белого войлока<sup>204</sup>. У шайбанидов они описывают точно такую же политику двух направлений, за которую они восхваляют собственных правителей – Мухаммад Рахым Хана и Амйр Хайдара.

Знаком истинно исламской веры шайбанидов, особенно заслуживающим признания, историографы Кадй Вафа и Мухаммад Шариф считают религиозные войны с шиитами Хорасана; с момента провозглашения шиизма государственной религией в Иране и, тем самым, провозглашения «ничтожной веры» (*мазхаб-и ба'зил*) красношапочником-правителем Ирана Шах Исма'илом (ум. в 1524 г.) сунниты, что означает шайбаниды и их потомки, постоянно восвали с «врагами религии»<sup>205</sup>. Мухаммад Шайбани Хан, павший в сражении с иранским правителем, почитается при этом как мученик, за смерть которого мангиты тоже должны отомстить<sup>206</sup>.

<sup>203</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 136б. Два мангитских историка, 'Abdalkarim и Хумули, вообще не пишут о шайбанидах.

<sup>204</sup> Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 27б, 186а; Мухаммад Шариф, *ТТ*, особ. лл. 67б–72а, 76б–77б, 353б–360б; Му'ин, *ЗТ*, лл. 136б–138б.

<sup>205</sup> Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 27а–29а; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 209а–210а.

<sup>206</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 209б–210а.

Среди шайбанидских правителей мангитские хронисты наряду с основателем династии выделяют также хана 'Абдаллаха II (правил в 1583–1598 гг.), так как ему в свое время было оказано гостеприимство их предком Джавуш Баней (см. гл. III/2а). Мухаммад Шариф подчеркивает также, что 'Абдаллах II поощрял джуйбарийских шейхов и считает, что Амйр Хайдар, награждая х'аджаган джуйбарий, ориентировался на шайбанида 'Абдаллаха II<sup>207</sup>.

Преемственность, которую большинство мангитских хронистов отмечает между политикой мангитов и шайбанидов, свидетельствует о наличии исторического сознания, берущего свое начало в Трансоксании. Это является признаком того, что они сопоставляют своего правителя не только с царями и героями, прочно ставшими стереотипами и шаблонами, но и извлекают собственные примеры из местной истории.

#### д) Отрицательный пример: анархия в период правления аштарханида Сайида Абӯ-л-Файд Хана

Среди аштарханидских ханов внимание мангитских хронистов приковывает к себе, практически, лишь последний правитель, Абӯ-л-Файд Хан, который в 1747 г. был убит первым мангитским правителем Мухаммад Рахым Ханом. Придворный историограф Амйр Хайдара, Мухаммад Шариф, – единственный, кто более подробно описывает также и предшествующих аштарханидских правителей. Помимо Сайида Надр Мухаммад Хана, которого он, как мы уже видели, выделяет в качестве первого Потомка пророка среди аштарханидов, он описывает и остальные кланы в основном с точки зрения их качеств в роли правителей. За большинством аштарханидских правителей он признает образцовые качества и хорошие способности правителя и стиль правления. Он характеризует их как глубоко религиозных и следующих учениям Нақшбандийи, в особенности потомком Махдӯм-и А'зама (ум. в 1542 г.)<sup>208</sup>.

Как необузданных в своих низких порывах и склонных к тирании, он характеризует лишь двух аштарханидов, Вали Мухаммад Хана (правил в 1605–1611 гг.)<sup>209</sup> и, прежде всего, 'Убайдаллах Хана (правил в 1702–1711 гг.)

<sup>207</sup> Мухаммад Шариф (ТТ, лл. 706, 3846–385а); он упоминает также бурную строительную деятельность 'Abdallāha II, в результате которой этот правитель прославился к стати еще в начале XX в. (Barthold, «Абд Аллах б. Искандар», стр. 47).

<sup>208</sup> Мухаммад Шариф, ТТ, лл. 80а–98б. Мирза Садиқ Мунши, (некоторые аштарханидские ханы в *Дахма-и шахан* говорят с ним из своих могил), не рисует никакого образа конкретных исторических личностей, но их словами заключает бренность и иллюзорность земной жизни.

<sup>209</sup> Burton, *The Bukharans*, стр. 558.

в его последние годы правления, т. е. непосредственного предшественника Абӯ-л-Файд Хана<sup>210</sup>. Описание Мухаммад Шарифа, которое однозначно опирается на сообщения аштарханидских хронистов, характеризует аштарханидскую политику как продолжение политики шайбанидов. Остальные мангитские историографы завуалированно утверждают наличие преемственности также и в стиле правления до Абӯ-л-Файд Хана, так как именно с него, по их мнению, начался упадок государства; придворный хронист Мухаммад Рахым Хана, Қадй Вафй, даже особо подчеркивает наличие этой преемственности<sup>211</sup>.

Все мангитские историографы сходятся во мнении, что Абӯ-л-Файд Хан был слабым правителем, несмотря на то, что многие из них упрекают Мухаммад Рахым Хана в том, что он избавился от этого правителя убийством<sup>212</sup>. Многие авторы обстоятельно описывают растущие правонарушения и раскол царства из-за восстаний отдельных племен и самовольных действий предводителей племен и государственных чиновников. Не все хронисты отражают одни и те же события, но три события описываются большинством из них, так как они считали их явными симптомами царившей при Абӯ-л-Файд Хане анархии: переход власти в Самарканде к Раджаб Султāну, длившийся семь лет опустошения, учиненные казахами, бежавшими от дзунгаров, а также разрушение 'Ибадаллах Хитайсм и его сторонниками могилы Бахааддина.

Господство чингизида Раджаб Султāна в Самарканде в 1134/1721–22 г. или 1135/1722–23 г.<sup>213</sup> оценивается не только как восстание против бухарского хана, но и как одна из причин упадка Самарканда<sup>214</sup>. Зачинщиком нашествий казахов и каракалпаков, длившихся с 1723 г. до 1730 г., некоторые авторы видят Ибрахым Бий Канйгаса, наместника Шахр-и Сабза и друга

<sup>210</sup> Мухаммад Шариф, ТТ, лл. 836–85а, 986–1166.

<sup>211</sup> Қадй Вафй, *Туха*, л. 186а.

<sup>212</sup> Период правления Абӯ-л-Файд Хана довольно подробно описывается большинством мангитских хронистов: Қадй Вафй, *Туха*, лл. 146–75б; Мирза Садиқ Мунши, *Дахма-и шахан*, лл. 106–14а; Мухаммад Шариф, ТТ, лл. 117а–268а; Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 44–52, перевод стр. 95–114; Мирза, МТ, л. 78а–б; Му'ин, ЗТ, лл. 1446–147а; Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, лл. 2а–3б; Хумулий, *Туху*, лл. 1896–1926. Повествование Мирзы Шамса Бухарий об Абӯ-л-Файд Хане Григорьев, к сожалению, не опубликовал, классифицировав его как изложение событий, свидетелем которых сам автор не был.

<sup>213</sup> Қадй Вафй (*Туха*, л. 9а) и Мухаммад Йа'қуб (*Рисāла*, л. 2б) называют 1134 год х. в одном из аштарханидских источников встречается 1135 год х. (см. гл. I/3).

<sup>214</sup> Қадй Вафй, *Туха*, лл. 9а–10а, 15б; Мухаммад Шариф, ТТ, лл. 134а–135б; Хумулий, *Туху*, л. 251б; Му'ин, ЗТ, л. 145а; Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 2б; Мирза, МТ, лл. 80б–81а.

Раджаб Султана<sup>215</sup>. Абу-л-Файд Хан и его войска были беспомощными перед ними и вынуждены были смотреть на то, как вследствие опустошения пашен, дополненных нашествием саранчи или проливными дождями, большое количество жителей было вынуждено покинуть Бухару, Самарканд и расположенный между ними Мийанкал или умерло от голода<sup>216</sup>; из-за этого бедствия люди послали даже трупы<sup>217</sup>. Некоторые хронисты подчеркивают, что тогдашнему Аталіқ Мухаммад Хакімі Бийу (отцу Мухаммад Рахїм Хана), который смог уберечь Трансоксанию от войны с персидским царем Надир Шахом, лишь после длительного времени удалось справиться с повстанцами и врагами<sup>218</sup>. Однако после смерти мудрого Мухаммад Хакімі Бийа, как они пишут, анархия усиливалась. В качестве примеров тому они называют ограбление паломников у святой гробницы Баха'аддина и осквернение его могилы в 1158/1745 г. 'Ибадаллах Хитай характеризуется, в целом, как пресловутый зачинщик беспорядков, который в Мийанкале вместе с другими членами племени хитай в сороковых годах XVIII в. совершал нападения и разорил несколько городов, в том числе даже Бухару<sup>219</sup>. Из всех позорных поступков 'Ибадаллах Хитайа историографы с наибольшим презрением описывают осквернение им святыни, но точно также они были потрясены неспособностью Абу-л-Файд Хана покарать злодеев; Мйрй даже утверждает, что хан высмеял ограбленных и назначил 'Ибадаллах Хитайа дйванбийг (досл. «начальник канцелярии»), чем Абу-л-Файд Хан в глазах этого хрониста потерял всякую нравственную чистоту. Остальные авторы порицают, прежде всего, его неспособность управлять государством и сообщают, что этот аштарханидский хан из-за своей беспомощности обратился к Надир Шаху, который вслед за этим отправил Мухаммад Рахїм Хана, взятого им после завоевания Трансоксании в качестве залога к себе на службу, с многочисленным войском в Бухару<sup>220</sup>.

Успехи мангита Мухаммад Рахїм Хана в деле истребления этих злодеев и его жесткие меры против вслещских бунтарей после своего прихода к власти большинство историографов, как и следовало ожидать, изображают в контрасте со слабостью аштарханида. Неспособность Абу-л-Файд Хана управлять государством позволяла легко легитимировать узурпацию власти Мухаммад Рахїм Ханом.

*е) Надир Шах Афшар: победитель аштарханидов, воспитатель Мухаммад Рахїм Хана и покровитель суннитов*

Надир Шах (правил в 1736–1747 гг.), великий иранский царь суннитского вероисповедания, который – после смерти последнего сафавидского правителя Тахмаспа II – из предводителя туркменского племени афшар стал шахом Персии, был единственным немангитским правителем, которому хронисты посвящают столь подробное описание<sup>221</sup>. В центре внимания находятся поражение узбекского войска в сражении с сыном Надира, Ридакулй, его вхождение в Мавараннахр, а также поддержка, которую Надир Шах оказал Мухаммад Рахїм Хану. «Эпски» Мухаммад Вафа и Мухаммад Шарйф помимо этого повествуют о стремительном восхождении Надира Шаха и его превращении в «завоевателя мира». Мухаммад Шарйф даже дает детальное описание некоторых его завоеваний, в частности, Кабула и Индии; его источником при этом однозначно была *Тарих-и Надирй* Мйрза Махдй Астарабай<sup>222</sup> и, возможно, также *Китаб-и Надирй* Мухаммад Казима<sup>223</sup>. Мухаммад Шарйф и Хумулй сообщают также о том, что «со времен Чингиз Хана и Мйр Тймур Кургана больше не было ни одного такого значительного правителя как Надир Шах»<sup>224</sup>. Это одно из немногих мест в тексте, где автор упоминает Тимура; ведь в отличие от Чингиз Хана и Надира Шаха, в мангитских хрониках он не играет роли образа,

<sup>215</sup> Му'йн.ЗТ, л.145а; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 26; Мйрй, *МТ*, л. 81а–б.

<sup>216</sup> Қадй Вафа, *ТХ*, лл. 146–16а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 149а–152б (он говорит о потоках дождя); Му'йн.ЗТ, л.145а–б; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 26; Хумулй, *ТХу*, л. 251б; Мйрй, *МТ*, лл. 80б–81а.

<sup>217</sup> Му'йн.ЗТ, л.145а–б; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 26.

<sup>218</sup> Қадй Вафа, *ТХ*, л. 15б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 140б–142б.

<sup>219</sup> Об этом сообщил еще Иванов, *Восстание*, стр. 8 и след.

<sup>220</sup> Қадй Вафа, *ТХ*, лл. 47а–49а, 52б–54б, 58а–61а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 236б–243а; Schefet/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 50, перевод стр. 107 и след. (он называет его 'Ибадаллах Узбак и является единственным, кто говорит о том, что он, двигаясь из Ферганы и Ташкента, попал на Мийанкал и Самарканд); Мйрй, *МТ*, лл. 90а–91б; Му'йн.ЗТ, лл. 146б–148а; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, лл. 3б–4а.

<sup>221</sup> Литература об этом правителе обширна, хорошие очерки с указанием дальнейшей литературы дают Avery, «Надир Шах» и Perry, «Надир Шах Афшар».

<sup>222</sup> Мухаммад Шарйф неоднократно упоминает это произведение по имени (*ТТ*, лл. 170б, 205б, 206а). О Мйрза Махдй и различных рукописях и изданиях его *Тарих-и Надирй* см. Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 905–911.

<sup>223</sup> Хумулй упоминает содержащуюся в *Китаб-и Надирй* хронограмму к смерти Надира Шаха (*ТХу*, л. 189а), но, как мне сообщил Ю. Брегель, под этим названием могло иметься в виду также и произведение Мйрза Махдй. Об этих и других персидских историографиях, посвященных Надиру Шаху см. Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 911–930.

<sup>224</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 206б; аналогично Хумулй, *ТХу*, л. 189б.

необходимого для генеалогической легитимации, или образа, необходимого для легитимации, как образца для подражания.

В величии Надир Шаха и богоизбранности наши авторы видят причину победы иранцев над Трансоксанией; ведь в предыдущих войнах со времен шайбанидов «победа всегда была на стороне войска ислама»<sup>225</sup>, как Қадй Вафй метко выразит собственные ощущения. В то же время восславление Надир Шаха служит прославлению Мухаммад Рахйм Хана. И то, что Надир Шах был суннитом, также способствует положительному описанию этого правителя. Но удивительно то, что только два историографа по достоинству оценили его неудавшуюся попытку добиться примирения между суннитами и шиитами.

*Победа иранцев над войском аштархидов*

За несколько лет до того, как Надир Шах вошел со своим войском в Трансоксанию и мангитские правители старались заключить мир, его сын Ридакулй нанес сокрушительное поражение узбекским войскам под Қаршй и Шуллаком (1737–38)<sup>226</sup>. Этот удар в мангитских хрониках нисколько не приукрашивается, а, наоборот, описание построено так, что становится ясно, почему не следовало ни в коем случае вступать в сражение с Надир Шахом, чтобы не обречь страну на погибель.

По сравнению с персидскими историографиями Надир Шаха подчеркиваются и другие детали<sup>227</sup>, так, например, внимание читателя обращается на неустанные, хотя и безуспешные военные действия Мухаммад Хакйм Бийа, отца Мухаммад Рахйм Хана, и его брата, более позднего мангитского правителя Мухаммад Данийал Бийа. Но никто не отрицает того, что солдаты Ридакулй, несмотря на их немногочисленность, одержали победу<sup>228</sup>. Однако имеется существенное отличие в изложении: в то время как иранские историки понимают войну как чисто

<sup>225</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, лл. 276–28а.

<sup>226</sup> Мангитские историки не называют даты. В *Китаб-и Надирй* содержится названная дата (по Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 167). Шуллак в середине XVIII в., очевидно, означает крепость; она названа, предположительно, по названию холма, где стоял старый город Қаршй, находившийся в 16 верстах (приблизительно 18 км) от современного города (Barthold, *Turkestan*, стр. 136, прим. 8; Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 165). Написание названия крепости у авторов разное, см. приме, 228.

<sup>227</sup> Изложение событий с точки зрения персидских авторов обобщил Lockhart (*Nadir Shah*, стр. 163–167).

<sup>228</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, лл. 21а–26б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 1786–1886 (он называет, прим. 8, это является казахской формой); Мйрй, *МТ*, лл. 826–836 (он пишет название крепости как «Шул[л]ук»); Му'йн, *ЗТ*, лл. 1456–1466 (он использует название Шуллак); Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, лл. 26–3а (название крепости у него указано на полях как «Шукдук»).

захватническую, а своих врагов обозначают конкретно как «врагов» или «туркменов и узбеков» или называют предводителей по именам<sup>229</sup>, мангитские историографы трактуют ее как войну с шиитами, как войну с неверными қизилбашами. Тем самым они продолжают традицию своих трансоксанских предков, которые клеймили позором еще первого шиитского шаха Исма'йла и его «красноголовую» армию как еретиков. Правда, проклятьям подвергается, как правило, только войско Надир Шаха, в то время как он сам характеризуется как суннит и поэтому не проклинается. При этом вопрос, почему суннитский царь приказывает напасть на шиитов на суннитской территории, не задается. Единственно, Мйрй упорно считает Надир Шаха шиитом (*рафидай*); его описание отличается от описаний других авторов также по другим моментам, причем, становится ясным, что он не пользовался ни иранскими источниками, ни хрониками своих современников, являющихся предметом изучения в настоящей работе<sup>230</sup>. Это незнание источников относится также к Му'йну и Мухаммад Йа'кубу, что особенно проявляется в указании ими неверных дат событий; годом сражения под Шуллаком они называют 1154/1741–42 г., а годом захватнического похода Надир Шаха – 1156/1743 г. Таким образом, они смешивают события на целых три года<sup>231</sup>.

Помимо приверженности Надир Шаха к суннизму, большинство мангитских историографов прославляют его доброту по отношению к узбекским пленным его сына, которых, в том числе и Мухаммад Данийал Бий Атйлка, он всех отпустил на свободу<sup>232</sup>. Мухаммад Шарйф приводит еще один положительный момент в пользу Надир Шаха, которого он, очевидно, очень почитал. Он цитирует письмо, которое Надир Шах адресовал Абду-л-Файд Хану, чтобы попросить извинения за неподобающий поход своего сына Ридакулй и предложить ему мир на основании общих предков<sup>233</sup>. Туркменское происхождение Надир Шаха персидским историографом

<sup>229</sup> Мухаммад Махдй Астарабай, *Тарйх-и джахангушай-и Надирй*, стр. 252–258; Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 164–167 (он не останавливается на вопросе деноминации врагов).

<sup>230</sup> Мйрй, *МТ*, л. 84а–б.

<sup>231</sup> Му'йн, *ЗТ*, лл. 1456–1466; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, лл. 26–3а.

<sup>232</sup> Қадй Вафй, *ТХй*, лл. 266–27а, 2376–2396; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 1886–189а; Мйрй, *МТ*, лл. 826–836, 846–85а; Му'йн, *ЗТ*, лл. 1456–1466; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, лл. 26–3а.

<sup>233</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 1886–189а. Это послание упоминается также в *Тарйх-и Надирй* (Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 166).

Мухаммадом Махдй Астарабадй и мангитским историографом Мухаммад Шарйфом рассматривается как родственная связь<sup>234</sup>.

*Благосклонность Надир Шаха по отношению к мангитам*

На основании всех этих достоинств Надир Шаха историографам удастся представить дальнейшее развитие отношений между своей страной и Ираном в весьма выгодном для мангитов свете. Мухаммад Хаким Бий Атальик и его сын предстают у них в виде героических инициаторов стабильного мира между Ираном и Тураном, заключенного в 1740 г. Когда Надир Шах в том году решил покорить Мавараннахр, они правильно оценили положение и встретили его на берегу Окса со знаками покорности. Абӯ-л-Файд Хан же предстает тем, кто чуть было не обрек страну на гибель, если бы Мухаммад Хакиму не удалось убедить его все-таки в необходимости капитуляции<sup>235</sup>. Лишь 'Абд ал-Карим придерживается мнения, что Абӯ-л-Файд Хан имел исключительно мирные намерения<sup>236</sup>. Это толкование соответствует иранским описаниям, согласно которым Абӯ-л-Файд Хан вначале был готов к заключению мира, но затем поддался уговорам жаждавших мести предводителей племен и лишь после жесткой атаки Надир Шаха и искусства убеждения Мухаммад Хаким Бийа позволил себя переубедить<sup>237</sup>. Это повторное сражение между иранцами и узбеками совершенно не упоминается мангитскими историографами. Вероятно, это объясняется тем, что оно не встречается также и в иранских источниках как, например, *Тарих-и Надирй*<sup>238</sup>; но, по меньшей мере, Кадй Вафй, приближенному Мухаммад Рахйм Хана, должно было быть известно об этом сражении. В любом случае, версия мангитских историографов приумножает славу, которую Мухаммад Хаким заслужил в качестве посредника между противоборствующими сторонами.

Однако действительным протагонистом в дальнейшем развитии отношений между Мавараннахром и Ираном является Мухаммад Рахйм Хан. Но при этом

<sup>234</sup> Мухаммад Махдй Астарабадй, *Тарих-и джахангушай-и Надирй*, стр. 256; Кадй Вафй, *ТХя*, лл. 196–23а, 366–38а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 1886–189а, 249а–б. Эта родственная связь не объясняется, следовательно, остается неясным, основаны ли она на принадлежности к тюркским племенам и прапавтери Аланкувй или на конкретной личности из числа прямых предков обоих правителей.

<sup>235</sup> Кадй Вафй, *ТХя*, лл. 27а–39б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 2116–224а.; Мйрй, *МТ*, лл. 836–87б; Му'йн, *ЗТ*, лл. 1456–146б; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, лл. 26–3а.

<sup>236</sup> Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 46, перевод стр. 99 и след.

<sup>237</sup> Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 187–188.

<sup>238</sup> Там же, стр. 188, прим. 1. Сражение упоминается в *Китаб-и Надирй*, доступной лишь в виде рукописи (Lockhart здесь, как и в предыдущих трех примечаниях, очевидно, ошибочно писал *Тарих-и Надирй* вместо *Китаб-и Надирй*).

решающим в нашем контексте может считаться то, как характеризуется его отношение к Надир Шаху. В то время как Мухаммад Йа'куб и Мйрй, сыновья более поздних мангитских правителей, а также Му'йн на этом подробно не останавливаются, придворные историографы Кадй Вафй и Мухаммад Шарйф, а также нахшбандийский историограф Хумули не жалеют слов для описания восхищения Надир Шаха своим новым подопечным. В виде примера следует привести цитату из произведения Хумули:

«С первой встречи [в Керки] упомянутый [Надир] шах благодаря своей яркой выраженной прозорливости узрел следы власти (*даулат*) и знаки счастья (*икбал*) на челе Мухаммад Рахйм Хана; он наблюдал за ним и взял к себе в сыновья, сделав его тем самым счастливым. (Мисра' [из произведения Хумули]): «Бог никому не дает власть (*даулат*) по ошибке». Упомянутый шах воспитывал его день за днем и обучал его правилам правления (*адаб-и салтанат*) и искусствам господства над миром (*асбаб-и джахандарй*). Он многократно говорил прилюдно и наедине (*дар мал' у хала*): «После того, как мой срок правления (*даулат*) истечет, господство над миром перейдет к Мухаммад Рахйм Узбаку и Ахмад Афгану [= Ахмад Шах Дурранй]». И так оно свершилось: один стал падишахом Мавараннахра, а другой – Индии»<sup>239</sup>.

По этой схеме выстроены и изложения Кадй Вафй и Мухаммад Шарйфа: Надир Шах распознает способности Мухаммад Рахйма и предназначанную ему стезю и оказывает ему поддержку, как сыну<sup>240</sup>. Историки приписывают в этом случае в лице Надир Шаха светскому правителю способность распознавать божьи знамения; с его помощью подтверждается божественная легитимация Мухаммад Рахйм Хана.

Несмотря на то, что остальные историографы не высказываются относительно ясновидческих сил Надир Шаха и его мер воспитания, они все же отмечают, что он сделал Мухаммад Рахйм Хана предводителем большого числа узбекских воинов – их численность колебалась от 6000 до 18000 человек<sup>241</sup>, а после смерти Мухаммад Хаким Бийа возвысил его до *атальика*.

<sup>239</sup> Хумули, *ТХу*, л. 185б. Афганец Ахмад Шах Дурранй (правил в 1747–1773 гг.) после смерти Надир Шаха был провозглашен его афганскими солдатами их предводителем. Впоследствии он подчинил себе наряду с землями, в которых проживали преимущественно афганцы (в том числе Балх), также части Ирана и северо-западной Индии (Collin Davies, «Ajunad Shah Durrani»).

<sup>240</sup> Кадй Вафй, *ТХя*, лл. 30а–31б, 38а–41б, 52б, 69а–71а; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 169б, 226а–б, 227б–230а, 245а, 249а–252б.

<sup>241</sup> Кадй Вафй, *ТХя*, лл. 366–38а (10 000 кавалеристов); Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 224а (10 000 солдат); Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 46, перевод стр. 101 (6000 человек); Мйрй, *МТ*, лл. 886–90а (10 000 человек тюркского происхождения и монголов); Му'йн, *ЗТ*, лл. 1456–146б (12 000 человек); Мухаммад Йа'куб, *Рисала*,

Однако мнения историографов расходятся относительно роли, которую Надир Шах играл в окончательном лишении Абӯ-л-Файд Хана власти. В то время как одни считают, что Мухаммад Рахїм Хан действовал совершенно самостоятельно<sup>242</sup>, Кадї Вафа, Мухаммад Шарїф и Хумулї видят в Надир Шахе того, по чьему поручению Абӯ-л-Файд Хан был лишен власти, но они указывают разные причины. Кадї Вафа, придворный историограф Мухаммад Рахїм Хана, сообщает, что Надир Шах сначала в письменном виде осудил Абӯ-л-Файд Хана в том, что тот бездействует в отношении восстаний в своей стране, и, в конце концов, дал поручение взять государственные дела Мавараннахра в свои руки и назначить ханом вместо Абӯ-л-Файд Хана одного из его сыновей<sup>243</sup>. В версии Мухаммад Шарїфа, который будучи придворным историографом Амїр Хайдара особенно высоко чтит кровные узы, говорится, что Надир Шах на основании верноподданности Абӯ-л-Файд Хана, его происхождения от шайбанидов и их взаимного родства питал большую симпатию к этому правителю и поэтому изъявил желание взять его к себе. С этой целью, продолжает Шарїф, он издал два указа (*йәрлик*): в одном он постановил отстранение Абӯ-л-Файд Хана и назначение его сына 'Абдалмумина, а во втором назначил Мухаммад Рахїм Хана верховным повелителем (*амїр ал-умарā*) Мавараннахра<sup>244</sup>. Хумулї также упоминает такой указ, но не пишет о том, что Надир Шах захотел увидеть Абӯ-л-Файд Хана, но считает, что он велел отправить его в паломничество в Мекку<sup>245</sup>. Мїрї же не знает ничего об указе относительно отстранения Абӯ-л-Файд Хана, но повествует о просьбе Надир Шаха к Абӯ-л-Файд Хану, чтобы тот посетил его. Захват власти Мухаммад Рахїм Ханом произошел в конечном итоге из-за того, что Абӯ-л-Файд Хан отказался выполнить просьбу Надир Шаха<sup>246</sup>.

Мы не располагаем какими-либо «коррективами» немангитского происхождения, так как иранские источники, видимо, ничего не сообщают о карьере Мухаммад Рахїм Хана при Надир Шахе и его дальнейших отношениях с Абӯ-л-Файд Ханом<sup>247</sup>. Но почти все мангитские историографы

лл. 26–3а (18 000 всадников); Хумулї, *ТХу*, лл. 1846–187а (12 000 воинов). В персидском источнике *Кутāб-и Нāдирї* говорится даже о 30 000 человек (Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 189).

<sup>242</sup> Мїрї, *МТ*, лл. 886–90а; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 50 и след., перевод стр. 108–111; Муг'ян, *ЗТ*, лл. 1456–1466; Мухаммад Йа'куб, *Русāна*, лл. 26–3а.

<sup>243</sup> Кадї Вафа, *ТХа*, лл. 49а–52а, 69а–71а.

<sup>244</sup> Мухаммад Шарїф, *ТТ*, л. 249а–б.

<sup>245</sup> Хумулї, *ТХу*, л. 1866.

<sup>246</sup> Мїрї, *МТ*, лл. 95а–96а.

<sup>247</sup> В *Тарїх-и джахāнгузї-и Нāдирї*, автор Мухаммад Махлї Астарāбādї, по крайней мере, не говорится об этом, Мухаммад Рахїм Хан там вообще не упоминается. Lockhart в своем исследовании исторических произведений о Надир Шахе, доступных преимущественно в виде рукописей, не дает никаких сведений о

едины в том, что вина за убийство Абӯ-л-Файд Хана ложится только на Мухаммад Рахїм Хана (см. гл. I/4а, IV/2а, V/16).

Таким образом, мангитские историографы оценивают значение Надир Шаха для их правителей неодинаково во всех аспектах. Все они, признавая завоевание Мавараннахра Надир Шахом, подчеркивают бессилие правящего Абӯ-л-Файд Хана, но по-разному оценивают влияние Надир Шаха на Мухаммад Рахїм Хана и, тем самым, на его более позднее правление. Одни рассматривают Мухаммад Рахїм Хана как его воспитанника и предначертанного наследника его господства, который продолжал править в его духе, другие же совершенно трезво считают его узурпатором. Эти толкования являются трактовками, которые обозначаются нашими историографами как собственные выводы. Однако один из авторов, пишущих в Стамбуле, 'Абд ал-Карїм, вкладывает в уста самого Мухаммад Рахїм Хана то, что он видит себя преемником Надир Шаха. В письме иранским войскам, которые просят его дать объяснение по поводу взятия Абӯ-л-Файд Хана под стражу, Мухаммад Рахїм Хан признается, что Надир Шах мертв, и продолжает:

«Возвращайтесь невредимыми домой. Не делайте ничего самовольно. Если вы утверждаете, что Мухаммад Рахїм является узбеком и поэтому не достоин господства (*nādišāhī*), [то взгляните] же, как это было с Надир Шахом, который брал в плен и разорял так много царей»<sup>248</sup>.

'Абд ал-Карїм позволяет Мухаммад Рахїм Хану сделать намек на низкое происхождение Надир Шаха и тем самым легитимировать свое собственное притязание на господство. Поскольку Мухаммад Рахїм Хан не мог похвастаться ни чингизидской, ни пророческой родословной, «завосватель мира» Надир Шах был для него исторической точкой опоры для легитимации.

«Договоренность» между суннитами и шиитами под эгидой Надир Шаха  
Вышеназванные формы «инструментализации» Надир Шаха легко объяснимы, если учесть тогдашнюю политическую ситуацию Бухары. Как же оценивается его неудавшаяся попытка примирить суннитов и шиитов мангитскими историографами, которые, как правило, напоминали о вражде между двумя направлениями веры, делая особый акцент на нее в своих произведениях и обосновывая религиозные походы своих правителей необходимостью всеми силами вести борьбу с неверными?

В декабре 1743 г. Надир Шах собрал двенадцать шиитских (имамитских) и суннитских ученых иранского, афганского и трансоксанского

том, что в нем описывается карьера Мухаммад Рахїм Хана. Авторы, по-видимому, знали о нем очень мало, поскольку в *Кутāб-и Нāдирї* его называют Хакїм Атāлїк (Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 187).

<sup>248</sup> Schefer/Abdalkarīm, текст стр. 51, перевод стр. 113.

происхождения для теологической беседы у могилы 'Али в Наджафе, чтобы побудить их к достижению «договоренности» по основным позициям веры<sup>249</sup>. В качестве арбитра он назначил ханафитского қадїи (судью) города Багдада, 'Абдаллаха ас-Сувайдїи, для ведения протокола встречи<sup>250</sup>. Он насчитал семьдесят иранских, семь афганских и семь трансоксанских муфтиев, қадїи и имамов<sup>251</sup>. Представителем с суннитской стороны был Хадїи Х'аджа б. 'Ала'аддїн<sup>252</sup>, знаменитый бухарский қадїи и учитель в одном из высших учебных заведений Бухары, медресе Кўкалтїш<sup>253</sup>; от имени шиитов выступал

<sup>249</sup> О религиозной политике Надир Шāха см. Algar («Religious forces», стр. 706–710), Brunner (*Annāherung*, стр. 20–23), Tucker («Nadir Shah»).

<sup>250</sup> Ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 2–29 (Tucker по ошибке считает ас-Сувайдїи шифитом [«Nadir Shah», стр. 28]). Шмидт перевел его сообщение на русский язык и аннотировал его («Из истории», стр. 83–107). Lockhart, который обобщает описание встречи в *Tārīх-и Надирїи*, считает сообщение ас-Сувайдїи бесспорно лучшим (*Nadir Shah*, стр. 232 и след.).

<sup>251</sup> Ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 18 и след. Он указывает имена всех афганских и трансоксанских ученых и перечисляет двадцать иранских имен.

<sup>252</sup> Ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 18 и след. Хадїи Х'аджа, которого звали Устāд, происходит от 'Али, но не от его брака с дочерью Пророка Фатимой, а от брака с ал-Ханафийей. Собственная жена Хадїи также была дочерью сайїида (*Шаджара-и Хадрат-и Пїан Хадїи Х'аджа Устāд*, л. 1356).

<sup>253</sup> Шарїфджан Махдўм Садр Дїйа, [*Маджмў'Затиси*], л. 197а (об этом авторе см. гл. VI/II, № 5). Кроме того, там говорится, что Хадїи Х'аджа во время правления Шāх Мурада преподавал его сыну Амїр Хайдару (это сведение было включено также в *СВР*, III, стр. 377, рег. № 2718), так что он, при условии, что это сведение соответствует действительности, дожил, вероятно, до глубокой старости, так как во время своей миссии в Наджаф ему должно было быть не менее сорока лет. Насир ад-Дїн ал-Ханафїи ал-Хусайнїи ал-Бузāрїи б. Амїр Музаффар (см. гл. VI/II, № 4) пишет, что Хадїи Х'аджа был миридом Ишāн Имлā (*Тухфат аз-за'ирїн*, стр. 102), влиятельного шейха (умер припл. в 1750 г.), чьи суфийские аффилиации еще не выяснены до конца (фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 302–303). Мне не удалось обнаружить в каталогах Ташкентского института им. Бируни *Тахрїрат-и татїмма* ([*Маджмў'Затиси*], л. 197а; *СВР*, III, стр. 377) приписываемое ему Садр Дїйа; возможно, что имеется в виду не какое-то произведение, а научные труды, дополняющие другие произведения. Все написанные им краткие труды по теологии и логике, с которыми мне удалось ознакомиться вместе с Михаэлем Кемпером (Michael Kemper) в Ташкентском институте им. Бируни, не зарегистрированы в *СВР* и требуют еще изучения: *Шарх-и адал-и муназара* (рук. ИВАНРУз, инв. № 4697/XXVIII, лл. 2736–2756), *Рисāлат ал-асās* (рук. ИВАНРУз, инв. № 4697/VI, лл. 256–28а), *Рисāлат ал-вафїи* (рук. ИВАНРУз, инв. № 8367/IV, 3 листа), *Рисāла фї байан насаб ал-қадāйā* (рук. ИВАНРУз, инв. № 2949/LIV, лл. 394а–395а).

верховный учитель религии Надир, мулла-баши 'Али Акбар<sup>254</sup>. В диспуте однозначно доминировали суннитские упрски, направленные против шиитских догм. Постепенно 'Али Акбар и его соратники стали уступать по всем пунктам и отказались среди прочего от принижения первых двух халифов, Абū Бакра и 'Умара (*сабб аш-шайхайн*), от проклинаний соратников Пророка (*тақфїр ас-сахаба*), от временного брака, (*мут'а*) и от исключительного признания 'Али преемником Пророка (*тафдїл 'Алийан*)<sup>255</sup>. В ответ присутствовавшие сунниты заявили о готовности признать двенадцатишнитское учение, т. е. так называемый джа'фаритский *мазхаб*, пятым учением, наряду с четырьмя «правоверными» суннитскими школами. В заключение все присутствующие ученые подписались под «договоренностью»<sup>256</sup>. Эта договоренность, в которой сунниты навязывали свои догмы шиитам, не имела практически никакой пользы, так как Османская империя, не представленная на этой встрече, продолжала проявлять свое неприятие шиизма<sup>257</sup>, да и внутри самой страны, причем именно среди шиитов, стала усиливаться оппозиция против Надир Шāха, который правил все более деспотично. Именно из их рядов, в конце концов, вышел убийца Надир Шāха<sup>258</sup>. О том, какие мотивы побудили Надир Шāха предпринять попытку примирения, которую он однажды сделал еще в самом начале своего

<sup>254</sup> Ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 18 и след.; Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 102, 233. Но в диспуте участвовали также другие ученые, например, муфтий афганцев, ал-Мулла Хамза (ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 21).

<sup>255</sup> Ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 20–24. Ученые, о которых здесь идет речь, принадлежат к элементарным спорным моментам между шиитами и суннитами (см. по данному вопросу Brunner, *Annāherung*, особ. стр. 11–17, 22).

<sup>256</sup> Ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 24; Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 233.

<sup>257</sup> Shaw, «Iranian relations», стр. 306–311. По мнению Tucker османы все время отклоняли прошение Надир Шāха о признании джа'фаритского *мазхаба*, однако в своем мирном договоре, заключенном с Надир Шāхом в 1746 г., Иран формально признал как часть суннитского мира («Nadir Shah», стр. 164 и след., к сожалению, без указания источника); в мирном договоре, воспроизведенном в переводе Локхарта (Lockhart), утверждение Тукера (Tucker) не подтверждается. В нем лишь говорится, что тем персам, которые следуют фундаментальным учениям суннитов, разрешен проезд через османскую территорию к святым местам (Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 255).

<sup>258</sup> Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 257–265. Также и согласие шиитов в религиозной беседе объяснялось, вероятно, страхом перед мечом, в то время как внутри себя они продолжали придерживаться своих истинных убеждений (*тақїйā*). Ведь ас-Сувайдїи разоблачил также грамматическую уловку заключительной проповеди одного шиита, с помощью которой он избежал восхваления халифа 'Умара (ас-Сувайдїи, *Kitāb al-худжадж*, стр. 26 и след.; Brunner, *Annāherung*, стр. 21, с дальнейшими подтверждениями).

правления<sup>259</sup>, много говорилось в критической научной литературе; в качестве объяснения называется желание добиться внутреннего мира в Иране и сближения с османами, которые принесли бы ему также экономические выгоды<sup>260</sup>.

А теперь обратимся к трансоксанскому изложению этой религиозной беседы. Представитель суннитов Кадй Хадй Х'аджа из Бухары поручил составить описание своей поездки Мулла Хадй-Зада (предположительно, своему сыну, 'Ат'аллах Х'адже), который сопровождал его во время поездки. Кроме этого, три наших мангитских историкографа упоминают беседу в Наджафе. В путевых заметках Хадй-Зада, состоящих из шести листов, называются отдельные пункты остановок, причем большое внимание уделяется могилам суннитских и шиитских ученых и святых, которые они посетили; и лишь одна единственная страница посвящена вышеназванному религиозному диспуту<sup>261</sup>. Хадй-Зада повествует о нем практически без какой-либо заинтересованности; он не называет ни обсужденных вопросов, ни лиц, участвовавших в беседе, ни даже своего шиитского противника и третьейского судью ас-Сувайдй. Читатель лишь узнает, что в этом диспуте (*мунфара*) сунниты одержали победу, поскольку муллы кизилбашей (*муллай'ан-и Кизилбаш*) признали все учения, являющиеся с суннитской точки зрения основополагающими. (*фарурййат*) и сохранили свое мнение лишь в некоторых несущественных, второстепенных вопросах (*фурӯ*). Он упоминает также протокол (*хафиз*), под которым все подписались, а также совместные молитвы. Интересным является лишь одно его примечание о том, что Надир Шах наградил Кадй Хадй Х'аджу 3000 рупий, а остальных суннитов 2000 рупий за их труды<sup>262</sup>.

Это бухарское произведение свидетельствует об отсутствии интереса к попытке Надир Шаха и, в то же время, о большой уверенности в себе бухарских суннитов. Они, очевидно, были совершенно уверены в своем деле, и здесь не было и речи о каких-либо уступках с их стороны. В отличие от

других сообщений о встречах между узбеками и кизилбашами эти строки не содержат никаких прилагательных с негативным значением и выражений враждебности.

В исторических произведениях Хумульй и Мухаммад Шарйфа договоренность, достигнутая между суннитами и шиитами, описывается более серьезно; помимо этого, устанавливается причинно-следственная связь с убийством Надир Шаха; однако у 'Абд ал-Карйма оно встречается в двух строчках лишь в контексте обращения некоторых потомков Надир Шаха за помощью<sup>263</sup>.

Хотя Хумульй не называет никаких деталей встречи, он показывает глубокое впечатление, произведенное на него этой договоренностью и понимает ее как результат совершенно честной беседы, дававшей обеим сторонам равные шансы для оправдания собственного учения<sup>264</sup>. Цель диспута состояла, по его мнению, в том, чтобы без фанатизма (*та'асфуб*), исключительно на основе правильности (*саваб*) доказательств отделить правильные школы от ничтожных школ (*маз'ахиб*). Хумульй характеризует достигнутый консенсус как вполне взаимный, поскольку взамен того, что шииты отказались от восхваления сподвижников Пророка, сунниты признали все учения (*уқул у фурӯ*) Джа'фар ас-Садики (ум. в 765 г.) пятой «правовой» школой (*маз'ахб*). Почти эйфорично он описывает нормативные импликации достигнутого консенсуса (*иджма'*): «С этих пор никто из суннитов (*асл-и суннат*) и шиитов (*асл-и ташийдӯ*) не должен обвинять друг друга в неверии (*куфр*), и не должны они ни убивать, ни разорять друг друга, а фанатизм и предвзятость должны быть запрещены»<sup>265</sup>. Хумульй с сожалением повествует об отрицательной реакции османов на эту договоренность, письменно зафиксированную на одном листе (*сахйфа*), который вместе с сопроводительным письмом Надир Шаха был доставлен в высокую обитель<sup>266</sup>.

Хумульй засчитывает Надир Шаху установление религиозной гармонии как большой плюс, но оценивает его последующую политику как роковую ошибку. Надир Шах сразу же после достижения примирения и в последующее время оказывал суннитам намного больше почестей, чем шиитам, из-за чего

<sup>259</sup> Надир Шах сделал, впрочем, отказ шиитов от главенствующего положения 'Али и от приращения роли первого халифа условием своего прихода к власти (Traser, *The history*, стр. 123–127; Tucker, «Nadir Shah», стр. 167 и след.); Однако, воспроизводя это, Lockhart создает впечатление, что Надир Шах якобы потребовал полного отказа от пивизма (*Nadir Shah*, стр. 99).

<sup>260</sup> Brunner, *Annäherung*, стр. 21; Шмидт, «Из истории», стр. 83, 90; Tucker, «Nadir Shah», стр. 163–165.

<sup>261</sup> Хадй-Зада, *Сафар-нама-и Кадй Хадй Х'аджа аз Бухара ба-Иран*, лл. 1526–153а.

<sup>262</sup> Там же, л. 153а; Шарйфджан Махдум Садр Дийа также упоминает то, что Хадй Х'аджа получил почести и награду от Надир Шаха, не называя, однако, причины этого награждения (*Маджму' Записи*), л. 186б).

<sup>263</sup> Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 64, перевод стр. 147. Относительно просьбы о помощи см. ниже гл. V/4 г.

<sup>264</sup> Хумульй, *ТХУ*, лл. 187а–189а. Бабаджанов неправильно понял этот пассаж как «*farwa* of some 'ulamā' of Māwarā'annah against the Shiites» («*farwa* некоторых 'ulamā' Māwarā'annah против шиитов») (Babadžanov, «On the history», стр. 388).

<sup>265</sup> Хумульй, *ТХУ*, л. 187б.

<sup>266</sup> Хумульй, *ТХУ*, л. 188а–б (Babadžanov [«On the history», стр. 388] уже сообщал об этом письме). Следует проверить, говорится ли в исторических произведениях о Надир Шахе, доступных лишь в виде рукописей, также об этом посольстве и письме Надир Шаха.

их предводители опасались даже полного уничтожения их религиозной общины. И они убили его, чтобы предотвратить эту опасность<sup>267</sup>.

При всей положительности характеристики Хумули персидскому шаху, он все же дает понять, что шииты действовали в целях самозащиты. Это является весьма примечательным мнением нақшбандийского шейха, ведь Нақшбандийа относилась к ярым противникам шиизма. Возможно, оно объясняется тем, что Хумули, учитывая положительный опыт общения с мервскими шиитами (см. гл. V/Зв), не считал шиитов поголовно неверными, но он мог также попросту обосновать свое мнение позицией правовой школы, действовавшей в Трансоксании, согласно которой джа'фаритская правовая школа (*мазхаб-и джа'фарий*) считается исламской<sup>268</sup>. К тому же следует учесть и то, что он не принадлежал ко двору и поэтому не обязан был следовать политической доктрине.

Придворный историограф Амйр Хайдара, Мухаммад Шарйф, описывает религиозную встречу с совершенно другой точки зрения, крайне враждебной по отношению к шиитам<sup>269</sup>. Причиной собрания он называет растущую неуверенность относительно истинной веры. Суннитские войны туркменского, афганского, туркестанского и лезгинского (дагестанского) происхождения, вошедшие в войско Надир Шаха в результате его завоеваний, якобы потребовали ясности в религиозных учениях<sup>270</sup>. Он описывает в общих чертах ход беседы, не указывая, однако, никаких источников, и, очевидно, не располагая протоколом ас-Сувайди. Представителей шиитов, 'Али Акбара, он характеризует как «предводителя тех, кто привержен к неправде и кто вводит в заблуждение» (*сардафтар-и ахл-и хафй [у] сайлик-и масайлик-и далалат*); с помощью таких же пренебрежительных слов он воспроизводит отрывки из их высказываний. Аргументы 'Али Акбара он характеризует полностью размытыми и ошибочными, называя в то же время доказательства его бухарского собеседника Хадй Хаджи убедительными и обоснованными. Поэтому результат этого диспута для него не является консенсусом в том значении, в котором он характеризуется Хумули, а является явной победой для ханафитской религиозной общины (*миллат-и ханафийа*)<sup>271</sup>. В уста Надир Шаха он вкладывает слова о том, что отныне «...жители Ирана и Ирака [должны] беспрекословно и без лицемерия [следовать] учению суннитской правовой школы (*му'такад-и мазхаб-и ахл-и суннат у джама'ат*); они

<sup>267</sup> Хумули, ТХу, лл. 188а, 189а.

<sup>268</sup> Ас-Сувайди, *Китаб ал-хаджадж*, стр. 19 и след.; Хундай, *Сулук ал-мулк*, стр. 397 и след.; см. также гл. IV/26.

<sup>269</sup> Мухаммад Шарйф, 77, лл. 2456–2486.

<sup>270</sup> Там же, л. 2456.

<sup>271</sup> Там же, л. 246а–б.

должны вновь встать на путь, по которому мусульмане шли с самого начала ислама до тех пор, пока первый сафавидский правитель Шах Исма'ил (введя шиизм в качестве государственного религиозного учения) не увел их с этого пути<sup>272</sup>. Он с глубоким потрясением описывает реакцию шиитов на это письменно зафиксированное соглашение (*васийка*). В отличие от Хумули, Мухаммад Шарйф сводит недовольство кизилбашей, которое вылилось в убийство Надир Шаха, не к несправедливой политике иранского правителя, а к негодованию шиитов из-за своего поражения в этой религиозной встрече<sup>273</sup>.

Эти два произведения, которыми мы располагаем, совершенно отличаются друг от друга описанием и толкованием религиозного диспута между суннитами и шиитами. В то время как Хумули делает акцент на достижение согласия с шиитами, которое должно основываться на взаимном уважении и способствовать гармоничному сосуществованию, для Мухаммад Шарйфа шиитские догмы не подлежат абсолютно никакому обсуждению, с его точки зрения примирение может быть достигнуто не в результате компромисса, а лишь в результате одностороннего отказа и принятия суннитского, на самом деле – только ханафитского, направления веры. Здесь он, очевидно, представляет мнение политической элиты, для которой образ врага «шиизма» служил легитимацией их «религиозных» походов на Хорасан. Невыясненным остается еще вопрос о том, почему религиозный диспут, устроенный Надир Шахом, нашел отражение лишь в двух мангитских хрониках, несмотря на то, что Надир Шах выступает здесь в роли покровителя суннитов, и что бухарский кадй одержал победу для суннитов и Трансоксании. То, что такая возможность положительного самопредставления не была использована, может объясняться лишь отсутствием источников. Протокол Хадй-Зады действительно ничего не сообщает, а в персидских источниках содержатся лишь весьма скудные сообщения об этой встрече<sup>274</sup>. Однако единственное, подробное сообщение, изложение арабского третейского судьи ас-Сувайди, было обнаружено, по всей видимости, в Бухаре лишь в 1901/02 г.<sup>275</sup>

<sup>272</sup> Там же, л. 247а–б.

<sup>273</sup> Там же, лл. 2486, 2736.

<sup>274</sup> Lockhart, *Nadir Shah*, стр. 233.

<sup>275</sup> В рукописи, датированной 1319/1901–02 г., компилятор – вероятно, Мйр Мухаммад Сиддик – воспроизводит жизнеописание сына Кадй Хадй Бухарй и вышеупомянутые путевые записки отца (Мухаммад 'Ата'алиях Хаджи, [*Жизнеописание*]). Вслед за этим он переводит с арабского языка на персидский записки ас-Сувайди, названного здесь Саййид 'Абдаллах Муфти, поскольку, как он сам говорит, они ему очень понравились; однако перевод не полный, так как рукопись в конце повреждена (*там же*, лл. 1616–163а).

## ГЛАВА IV: НОРМЫ, ФОРМАЛЬНЫЕ АКТЫ И ТИТУЛЫ ПРИЗНАНИЯ

В предыдущей главе было показано, как историографы для всех мангитских правителей обосновывали божественную, генеалогическую легитимацию и легитимацию посредством ориентации на образец для подражания, по-разному акцентируя их в зависимости от предпосылок к легитимации конкретного правителя. В настоящей главе на переднем плане будут находиться электоральная легитимация и легитимация посредством сохранения норм, а также будет рассмотрена легитимация превосходящей силы. Предметом изучения станет вопрос, на каком основании, по мнению историков, происходило электоральное признание отдельных властителей, и какие нормы они должны были непременно сохранять и укреплять. Последний раздел настоящей главы посвящен основным титулам правителей, их взаимосвязи с определенными принципами легитимации и их, зачастую различной, значимости.

### 1. От превосходящей силы к легитимации посредством норм

#### а) Легитимация превосходящей силы и «базовый порядок»

В качестве легитимации превосходящей силы мы обозначили ту легитимацию, которую имеет человек, первоначально не предназначенный быть правителем, но затем признанный главой государства на основании военного превосходства, полученного путем завоевания чужих владений или «отвоевания» владений, бывших когда-то частью общей территории. «Превосходящая сила» рассматривается в центрально-азиатском контексте в качестве легитимации, поскольку она считается знаком наличия божественной поддержки. При общественном признании этого человека правителем государства военные победы трактуются, следовательно, как божья воля.

Во введении я называла в качестве примеров основателей династий Чингиз Хана, Тимура и Мухаммад Шайбани Хана. Помимо этого имеется ряд личностей, которые внутри своего «династического клана» благодаря превосходящей силе утвердились в качестве правителей государства.

Особенно наглядно это было показано Джоном Вудсом (John E. Woods) на примере туркмена Узун Хасана (правил в 1457–1478 гг.) из династии Ак Қуйунлу, который после завоевания им Ирана и частей Хорасана был признан всеми бесспорным владыкой образовавшейся империи; задним числом он трактовал суры Корана как предсказания своего военного успеха, а многие его современники подтверждали наличие у него божественной поддержки<sup>1</sup>. Среди мангитских правителей Мухаммад Рахым Хан легитимировал себя с помощью превосходящей силы (см. гл. IV/1а, V/1а).

Мангитские хронисты считали правителя обладателем божественной легитимации независимо от того, на основании какой легитимации он завоевал статус главы государства. Пророчества святых или иные прямые или косвенные знаки могли, правда, подкрепить божественную легитимацию, но тот факт, что кто-то стал правителем, являлся достаточным принятию его как богоизбранника. Так, например, Мир б. Амйр Шах Мурад пишет:

«После прославления Бога и восхваления Пророка;  
от умного как и глупого<sup>2</sup> не скроется то,  
что тенью Бога [на земле] являются правители,  
[они есть] покой тех, кто перенес страдания мира,  
[...]

их справедливость или несправедливость влечет за собой то,  
что царство пребывает в хорошем порядке или расшатано,  
их справедливость с помощью знания и добропорядочности ставит  
царство на прочную почву,  
их тирания с помощью ненависти<sup>3</sup> к новому и старому рвет все корни  
людей.

царство есть посев, а справедливость [есть] облако, полное влаги,  
Бог дал тебе царство, так поспеши творить справедливость,  
семя ты посадил, так орошай его,  
старайся защитить его от жажды и голода,  
без воды посев не созреет так же, как сухое дерево не даст никаких  
плодов»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Woods. *The Aqquyunlu*, стр. 115–118. См. также гл. IV/36, в. О концепции военного превосходства, которая интерпретируется как божье знамение, см. Fleischer, *Barbarian*, стр. 279–283; он же, «Mahdi», стр. 44.

<sup>2</sup> В тексте написано «ганй» («богатый»), но по смыслу подошло бы лучше «габий» («глупый»); поэтому я считаю, что переписчик допустил здесь ошибку.

<sup>3</sup> Это место в рассматриваемом мюк источнике размыто; я читаю «ба-кин».

<sup>4</sup> Мир б. МТ, л. 208б.

نیست پوشیده بر ذکی

بعد حمد خدا درود نبی  
و نبی اغنی

Міррй недвусмысленно объявляет правителей «теньми Бога», то есть наместниками Бога на земле<sup>5</sup>. Он подчеркивает, что они могут поступать справедливо или быть тиранами, описывая благополучие и порядок как следствие справедливости, а беспорядок и гибель – как следствие тирании. Теоретически Міррй признает также тирана в качестве правителя. Однако сопоставление положительных и отрицательных последствий правого и неправого действия, а также слова «Бог дал тебе царство, так поспеши творить справедливость» четко показывают его ожидания справедливости от правителя, и убеждение, что этого же ожидает от правителя Бог, и, соответственно, в этом – божья воля.

Под справедливостью Міррй и все остальные мангитские историки понимают поступки, отвечающие нормам *шарі'а* (см. гл. IV/16). Между тем их описания правителей показывают, что они, все же, не всегда связывают установление и сохранение порядка с соблюдением *шарі'а*. Они описывают, как правило, порядок как таковой или же «базовый порядок», который не обоснован какой-либо специальной традицией. Глава государства, создающий всего лишь такой базовый порядок, для их большинства не является добродетельным правителем и не обозначается как «тень Бога» или его «наместник»; это явствует из описания и оценки Мухаммад Рахїм Хана (см. гл. V/1). Тем не менее создание порядка как такового (*низам* у *интизам*<sup>6</sup>; *тартиб*-и *мулк/танзим*<sup>7</sup>; *дурусти*<sup>8</sup>; *дабт*-и *мамалик* / *индибат* у *истихкам*-и *мухлима*-и *вилайат* у *мамалик* / *дабт*-и *низам* у *насак*<sup>9</sup>) в мангитских историях является элементарной функцией правителя и поэтому может пониматься как универсальная политическая норма. Этот порядок хронисты

راحت رنج دیدگان جهان  
اثر عدل وظلم ایشان است  
خانه ملك را قوی بنیاد  
خلق را بر کند ز بیخ وزین  
ملك دادت خدا بعدل شتاب  
دارش از تشنگی و خواری

که ظل الله اند پادشاهان  
ملك اكر جمع اكر پریشان است  
عدل ایشان کند بدانش و داد  
وظلم ایشان بکین [؟] نوی و کین  
ملك کشتست و عدل ابر پر آب  
تخم کشتی در آب باری کوش  
کوش

چون شجر خشکند ثمر ندهد

کنت بی آب هیچ بر ندهد

<sup>5</sup> Отождествление выразительный *халифат* Аллаха, *зилл* Аллаха и *султан* доказано многократно (Arnold, *The caliphate*, стр. 112–114, 116, 117, 126, в разных местах; Lambton, «Justice», стр. 96, 99, 105, 117, 119).

<sup>6</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 1406; сравн. хроника о Сулаймане Великолепном (Woodhead, «Perspectives», стр. 165, 189).

<sup>7</sup> Хумулий, *ТХу*, лл. 1986, 202а.

<sup>8</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 256.

<sup>9</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 49а, 81а, 2086.

характеризуют как спокойствие (*раҳат*<sup>10</sup>; *суқун*<sup>11</sup>; *фароғат* у *асайиш*<sup>12</sup>; *асайиш*<sup>13</sup>) и безопасность (*аман*<sup>14</sup>; *ами* у *аман*<sup>15</sup>), а подавление восстаний означает тем самым «восстановление порядка».

Однако «базовый порядок» в хрониках включает в себя больше, чем общественное спокойствие и безопасность. Еще одним важным элементом, который выделяют историографы, является соблюдение иерархического деления общества. Так, например, Қадї Вафā обвиняет последнего аштарханидского правителя Абу-л-Файд Хана в том, что тот не воспрепятствовал восстанию в некоторых регионах низких слоев населения (*сифлаган*) вместе с ремесленниками против сайидов и богословов<sup>16</sup>. Кроме того, хронисты подчеркивают необходимость распределения чинов и титулов соразмерно, что означает получение каждым того, что ему полагается, причем процедура связывается даже с чингизидскими традициями (см. гл. IV/1в). Однако предписание о соразмерном распределении трактуется мангитскими хронистами, очевидно, по-разному, как это видно на конкретном историческом примере: в то время как Мухаммад Йа'куб пишет о том, что Мухаммад Рахїм Хан «никогда не даровал чины (*махар*) благородных низким (*ахсар*)»<sup>17</sup>, соблюдая сохранившуюся из прошлого иерархию. Қадї Вафā сообщает о том, что Мухаммад Рахїм Хан полностью уравнивал в положении тридцать два узбекских племени и даровал каждому пост «по его стремлению и его заслугам», а также повысил в ранге тех «мужественных героев, которые сражались бок о бок с ним с самого начала»<sup>18</sup>. Этот автор считает критериями, которыми руководствовался Мухаммад Рахїм Хан, – заслуги и верноподданство. Здесь налицо столкновение мышления, основанного на признании происхождения и установившейся иерархии, с более или менее эгалитарным представлением об общественном устройстве; и то, и другое можно усмотреть в политике Мухаммад Рахїм Хана; аналогичный конфликт обнаруживается и в оценке распределения чинов Амїр Хайдаром<sup>19</sup>.

<sup>10</sup> Міррй, *МТ*, л. 2086.

<sup>11</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, л. 81а.

<sup>12</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 101а. Міррй Садиқ Муншй говорит об «успокоенном» (*асуда-ин асвал*) (*ТМ*, л. 2326).

<sup>13</sup> Хумулий, *ТХу*, л. 184а.

<sup>14</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, л. 81а; Міррй Садиқ Муншй, *ТМ*, л. 2336.

<sup>15</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 1126.

<sup>16</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 456–47а.

<sup>17</sup> Мухаммад Йа'куб, *ГМ*, л. 1636.

<sup>18</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 1906–191а.

<sup>19</sup> Leder, «Aspekte», стр. 128; сравн. также Moitahedeh, *Loyalty*, стр. 178. Leder подчеркивает контраст между древнеиранским эгалитарным и исламским эгалитарным мышлением.

Княжеские зеркала утверждают, как правило, элитарный вариант, поскольку в этом отношении они характеризуются сильным влиянием древнеиранской модели общества<sup>20</sup>. Мухаммад Шариф, придворный историограф Амёр Хайдара, который не был сторонником «уравниловки», также ссылается на княжеское зеркало (*Сирādж ал-мулūk*)<sup>21</sup>. Он воспроизводит из этого произведения ответ мудреца Бузурджмихра на вопрос царя Ануширвана, что может стать причиной гибели царства. Возможной причиной гибели государства Бузурджмихр называет приход черни (*сифла*) к власти, т. е. распад прочно установившегося устройства; далее государству грозит гибель, когда от правителя скрывается то, что происходит в царстве, и когда государственные чиновники, особенно сборщики налогов (*'уммāl*), совершают преступления по отношению к народу<sup>22</sup>.

Два последних аспекта, которые древнеиранский мудрец указывает в своем ответе, используются также и в некоторых мангитских хрониках: правитель обязан обеспечить такое состояние государства, когда чиновники не совершают несправедливость по отношению к народу, и он обязан сам следить за всеми событиями, то есть обеспечить свою осведомленность о них. Категория знания, которую Мйрī обозначает одной из основных предпосылок справедливости, понимается весьма неоднородно. «Знание», как это явствует из цитаты (*Сирādж ал-мулūk*), может означать просто знание актуальных государственных дел. Многие мангитские историографы делают ударение на то, что правитель, которого они характеризуют, обладал большими знаниями, но более подробно описывают их лишь в том случае, когда речь идет о религиозных знаниях. Примечательно то, что мангитские хронисты привносят религиозные науки в свои описания лишь начиная с Шāх Мурāда. При описании Мухаммад Рахīm Хāна понятие «'ilm» еще не имеет четкой религиозной коннотации и поэтому означает, вероятно, просто знание государственных дел. Мухаммад Шариф в одном из своих редких высказываний общего характера относительно управления государством говорит о «теоретическом знании», однако не поясняет содержание этого знания, связывая его с «практической одаренностью». Как он пишет, здание халифата и султаната стоят на двух столпах: «один из них – это наивысшая

<sup>20</sup> Lambton, «Justice», стр. 102, 110, 117.

<sup>21</sup> Речь идет, вероятно, об арабском произведении андалуза Абū Бакр ат-Туртушī (ум. в 1126 г.), которое было переведено также на персидский язык (Nagel, *Staat*, стр. 93 и след.). Ал-Азме (al-Azmeh) подчеркивает характер произведения, ориентированный на *шарī'a* (*Muslim kingship*, стр. 105 и след.).

<sup>22</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*: лл. 1136–114а. Этот пассаж цитируется уже в одной из ашгаруанидских хроник (Мир Мухаммед Амин-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 221–222).

мудрость и ум, выражение теоретической добродетели и совершенства, а второй – это превосходное умение и стремление, знаки практической одаренности и способности»<sup>23</sup>.

Этот идеал сочетания теоретического знания с практической одаренностью восходит к античному учению о добродетелях, которое продолжало сохраняться в философской этике исламских авторов и встречается, главным образом, в более поздних иранских переработках в сильно «исламизированном» виде, подкрепленное стихами из Корана и изречениями суфиев<sup>24</sup>.

В целом относительно «устройства» или управления государством никаких теоретических размышлений в мангитских хрониках не встречается. По этой причине представления, лежавшие в основе их описаний конкретного управления государством каким-либо правителем, практически нельзя соотнести с какими-либо литературными прототипами. В период правления мангитов, очевидно, не составлялось никаких княжеских зеркал или нравственно-философских трактатов, которые могли бы дать разъяснения по данному вопросу. При этом следует учесть то, что княжеские зеркала, как правило, имели лишь незначительную теоретическую направленность<sup>25</sup>. Между тем бесспорно существование определенного интереса к этим отраслям литературы. Так, например, наряду с вышеназванным произведением *Сирādж ал-мулūk* или, например, *Гулистан* («Розовый сад») и *Бустāн* («Сад»), нравоучительные произведения с явно суфийским влиянием, написанные ширазским поэтом Са'дй (ум. в 1292 г.), с большим восторгом читались трансоксанскими муллами, и наверняка были известны многим мангитским хронистам<sup>26</sup>. Но помимо таких классиков существовало, по меньшей мере, одно княжеское зеркало, составленное в Трансоксании лишь в конце XVII в., из которого один из мангитских хронистов взял множество цитат. Оно носит название *Дастūr ал-мулūk* («Пособие/Путеводитель для царей»). Об авторе, Х'аджа Самандаре Тирмизй, известно не очень много. Известно, например, что он некоторое время путешествовал под видом

<sup>23</sup> یکی حکمت و فطانت بالغه که عبارت ست از فضائل و کمالات طمی دویم قدرت و همت فاضله که اشارت ست از خصائل و عمارات صلی

(Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 408а).

<sup>24</sup> Так среди прочего в так называемых *Ахлāк-и джалālī* Джалāl ад-Дйна Давāнй (*Ахлāк-и джалālī*, особ. стр. 55 и след.).

<sup>25</sup> Азиз ал-Азме (Aziz al-Azmeh) говорит о «топическом репертуаре без концептуальных дополнений» (*Muslim kingship*, стр. 95). Однако это суждение не верно в отношении множества османских княжеских зеркал (Fodor, «State»; Abou Hadj, «The Ottoman nasihatname»).

<sup>26</sup> Демезон (Desmaisons), *Записки*, стр. 45. Мухаммад Шариф цитирует Са'дй (*ТТ*, л. 376).

дервиша и какое-то время проработал в должности *ра'йса* («блюстителя нравов») в Карши, пока не стал жертвой интриги; он умер в нищете и одиночестве<sup>27</sup>. Произведение *Дастур ал-мулук*, написанное им в период с 1106 г. по 1107/1694–96 г., он посвятил аштарханидскому правителю Субханкули Хану (правил в 1681–1702 гг.), которого он сопровождал во время многих походов, и по поручению которого он вел переговоры с повстанцами. Оно состояло из двадцати двух глав, из них двадцать одна являются довольно короткими и посвящены вопросам нравственности, в то время как одна, предпоследняя глава, подробно описывает время правления Субханкули Хана<sup>28</sup>. Главными темами глав о морали стали справедливость, боевое мужество, правильное обхождение с государственными чиновниками, добрые поступки, отправление послов, необходимость недоверия по отношению к словам врага, необходимость советоваться с мудрыми людьми и вред зависти. Это перечисление уже показывает, что Хаджа Самандар не сворачивает с проторенного своими предшественниками пути и даже сам утверждает, что хочет подражать великому Са'ди и его произведениям *Бустайн* и *Гулистайн*<sup>29</sup>. Но Хаджа Самандар использует также произведения других персоязычных авторов как, например, Низами (1140–1203) и Джалал ад-Дина Руми (1207–1273), ссылаясь, кроме того, на *Анвар-и Сухайли*, произведение Хусайн Ва'из ал-Кашифи (ум. в 1504 г.); это произведение является персидским переводом знаменитого княжеского зеркала *Калиля ва-Димна*<sup>30</sup>. То, насколько Хаджа Самандар выходит за рамки учений данных трудов, может показать лишь точное изучение этого произведения. Мангитский хронист Мухаммад Йа'куб б. Данийал Бий в конце второй редакции своего произведения *Гулиан ал-мулук* цитирует первые шесть глав из этого княжеского зеркала. С помощью содержащихся в них советов, он хотел изложить царям и, пожалуй, особенно Амир Насраллаху (правил в 1827–1860 гг.), который взошел на трон незадолго до завершения этого произведения, каким поведением они могут обеспечить благополучие страны и своих подданных<sup>31</sup>. Мухаммад Йа'куб советует «царям» проявлять справедливость, отвагу и добродушие и учит их правильному обращению с

<sup>27</sup> Самандар/Салахетдинова, *Дастур ал-мулук*, стр. 4 и след.

<sup>28</sup> Самандар/Салахетдинова, *Дастур ал-мулук*, перевод стр. 77–181. В переводе делаются ссылки на факсимильную репродукцию, чтение которой на данных страницах, к сожалению, крайне затруднено.

<sup>29</sup> Самандар/Салахетдинова, *Дастур ал-мулук*, стр. 6.

<sup>30</sup> Самандар/Салахетдинова, *Дастур ал-мулук*, стр. 6–7. Кроме этого, в качестве источника он называет *'илм-и ахлак*, автором которой является Хаджой Йусуф; мне не удалось установить личность автора.

<sup>31</sup> Мухаммад Йа'куб, *GM*, лл. 193а–198а.

государственными чиновниками. Мужество и добросердечность, а также ум и великодушие являются качествами, которыми мангитские историки наделяют своих правителей, не обозначая их как исконно исламские добродетели. Однако самой главной универсально-политической добродетелью в их произведениях считается установление и сохранение «базового порядка».

Общим элементом этих произведений, кроме того, является идея универсального господства. Она закреплена как в иранских, так и в тюркско-монгольских и исламских концепциях господства. «Будучи Назначенным Небом, как тюркский, так и монгольский император, принципиально притязал на мировое господство»<sup>32</sup>. То же самое притязание мусульмане обосновывали Кораном (см. ниже). И в сасанидской теории царь также был представителем Бога на земле<sup>33</sup> с однозначным притязанием на мировое господство. В Трансоксании и шайбаниды, и аштарханиды, а также мангиты обозначались после чингизидов и тимуридов «властелинами мира» (*джаханбан*) или «завоевателями мира» (*джахангир*). Вместе с тем могульские правители в Индии<sup>34</sup>, равно как и османы<sup>35</sup>, объявили себя властелинами мира. Этот титул стал, очевидно, устойчивым выражением, которое передавалось историографами и секретарями канцелярий из поколения в поколение. Хронисты не оставили никакого сомнения в том, что этот титул не имел больше ничего общего с реальной территорией господства, но хорошо сочетался со всеми традициями господства.

### б) Исламские нормы и добродетели

В мангитских хрониках различаются две категории норм: те, что служат государственным нуждам, т. е. те, в которых правитель нуждается непосредственно для осуществления хорошего управления государством, а также те, что формируют личный характер<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, III, стр. 161. Это притязание предъявляла также и династия сельджуков, имевшая тюркское происхождение (Turani, «World domination», стр. 85 и след.). Осман Туран (Osman Turan) выдвинул тезис о том, что тюрки еще в период правления хюнг-ну, предков гек-тюрков, притязали на господство над миром, и с тех пор это притязание закрепилось в коллективном сознании тюрков и если не управляло ими, то определяло их крупные завоевания.

<sup>33</sup> Lambton, *Justice*, стр. 97.

<sup>34</sup> Hardy, *Historians*, стр. 79 и след.; *он же*, «Islamischer Patrimonialismus», стр. 212.

<sup>35</sup> Лутфй Паша, *Таварих-и Ал-и 'Усмән*, стр. 16 в разных местах; Woodhead, *Perspectives*, стр. 172.

<sup>36</sup> Различие этих двух сфер ценностных ориентиров было изучено еще Азиз ал-Азме (Aziz al-Azmeh, *Muslim kingship*, стр. 96 и след.)

Как мы уже видели, главной задачей правителя в глазах мангитских хронистов считается забота о спокойствии и безопасности подданных. Эту задачу они не увязывают непосредственно с исламскими или чингизидскими нормами и рассматривают в общем любого правителя как богоизбранного. Однако со справедливостью они чаще всего связывают соблюдение исламских норм, даже тогда, когда объектом сравнения служит доисламский правитель как, например, сасанидский царь Ануширван (Хусрау I, 531–579) (см. гл. III/2в)<sup>37</sup>. Так, например, Мірза Садиқ Муншиј писал в своем произведении о Шах Мураде:

«Царь царства справедливости Мір Шах Мурад открыл жителям Түрана дверь к справедливости,

Справедливостью он сделал себе в мире настолько неповторимое имя, что Кисра Ануширван упал со своего пьедестала,

То, что в Бухаре осталось лишь в виде обломков благополучия, он восстановил с помощью архитектора своей доброты,

Во время сего Гази никто больше не будет открывать дверь подданных, кроме ветра,

И уничтожил он все таверны и винные погребы и воздвиг на их месте суфийские обители,

Тысяча благословений [Богу], что во время сего [человека] с качествами, достойными похвалы, с печати страны были устранены имена зла и несправедности,

Со знаменем шар' в руках, с боязнью Бога в груди, всадник на коне доверия Богу, [- это] эмир с добрым нравом»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Хотя во всех произведениях на нравственные темы справедливость стоит на первом месте среди политических добродетелей, всеобъемлющей истории этого понятия в культурном пространстве, характеризующемся исламскими традициями, пока еще не существует. О первоначальном значении этого понятия см. Lewis (*Die politische Sprache des Islam*, стр. 224 и след. прим. 60 со ссылками на дальнейшую литературу); Mottahedeh, *Loyalty*, стр. 175–179; об употреблении в персоязычной правоучительной литературе см. Lambton, («Justice»); de Fouchécour (*Moralia*, указатель, стр. 495, см. слова «juste, justice»). Попытку охвата различных аспектов исламской концепции справедливости с исламской точки зрения предпринял Majid Khadduri (*The Islamic conception of justice*).

<sup>38</sup>

بروی مردم توران دری ز عدل

شه قلم رو انصاف میر شاه مراد  
کشاد

که نام کسری نوشروان از

بعدل [و] داد چنان طاق کثت در عالم  
طاق افتاد

Справедливость, как и в большинстве случаев, однозначно отождествляется с соблюдением *шарі'а*. Для определения значения «исламской нормативности» в Трансоксании XVIII и XIX вв. (и предыдущих столетий) требуется проведение отдельного исследования. В изученных здесь мангитских хрониках имеются моменты, указывающие на изменения в понимании *шарі'а*. Свидетельство этому – большой спектр совместимого с *шарі'а* и, следовательно, многое не считалось предосудительным новшеством (*бид'а*) во время правления Мухаммад Рахїм Хана и в начале периода правления Мухаммад Данийал Бийа, нежели в последующее время. При Шах Мураде границы того, что можно было считать совместимым с *шарі'а* и соответствующим *шарі'а*, были значительно сужены. Одновременно была поднята планка требований, которым должен был отвечать каждый подданный, чтобы считаться хорошим мусульманином. Это, естественно, ни в коем случае не исключает того, что такие узкие границы и высокие требования, предъявляемые к каждому мусульманину, действовали и ранее в определенных кругах, прежде всего, в кругах Накшбандийи-Муджаддидийи. Многие из этих ограничений и условий уже назывались в ходе настоящей работы и будут освещены в рамках гл. V/3. при описании портрета Шах Мурада. Амїр Хайдар, по всей видимости, вновь ослабил некоторые из них, ведь он позволил короновать себя по чингизидским обычаям (см. гл. IV/1в, 2г), а также позволил практиковать суфийские обряды, которые запрещал его отец<sup>39</sup>. Между тем «смещения» границ между *шарі'а* и *бид'а* в период правления Амїр Хайдара, за исключением возрождения чингизидских традиций, очевидно, не вызвали интереса мангитских хронистов. Предшествовавшие же смещения границ можно выявить с помощью их произведений, поскольку один только придворный историк Мухаммад Рахїм Хан описывает политику своего правителя как

شد از اعانت معمار لطف، او

خراب بقعه خیری که در بخارا بود  
آباد

کس دیگر نکشاید بغیر جنبش

در سرای رعیت بدور آن غازی  
باد

خراب ساخته بنمود خانقه بنیاد

بهر کجا که خرابات بود میخانه

نکین ملک تھی شد ز نام شر

هزار شکر که در عصر آن حمیده خصال  
و فساد

سوار اسب توکل امیر نیک نهاد

لوی شرع یکف ورع تقوی اندر بر

(Мірза Садиқ Муншиј, *ТМ*, л. 233а); в переводе я не стала выбирать поэтическую форму и перевела некоторые стихи вольно. Аналогично высказывается и Хумули (*ТХУ*, л. 263а).

<sup>39</sup> Фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 304–305, 308.

соответствующую *шарī'a*, а все остальные историографы характеризуют религиозно-политические действия Шах Мурада как направленные против мер, принятых его предшественниками. Со значительным отрывом от Мухаммад Рахīm Хана и Мухаммад Данийал Бийа они провозглашают Шах Мурада защитником и «возродителем» *шарī'a*.

Придерживаясь мнения о том, что каждый правитель назначен Богом и что он получил от Бога поручение править справедливо, то есть в соответствии с предписаниями *шарī'a*, мангитские хронисты занимают позицию, которая была распространена в княжеских зеркалах, нравственно-философской и историографической литературе еще с середины XI в., т. е. с момента существенной потери власти 'аббасидами, и непрерывно продолжалась после нашествия монголов<sup>40</sup>. Однако теоретические размышления о богоизбранности правителей, представительства Бога на земле и справедливости не были известны мангитским хронистам, поэтому невозможно установить их источники однозначно. Очевидно, они не ориентируются на тех мусульманских авторов, согласно которым *шарī'a* в качестве основы политики или не играет никакой роли или же играет лишь второстепенную<sup>41</sup>. Практически невозможно определить, под влиянием каких произведений находились мангитские хронисты. В произведениях Мухаммад Шарīфа, как мы видели, обнаруживаются следы, указывающие на знание как нравственно-философской традиции, так и княжеских зеркал, а Мухаммад Йа'куб был знаком, по меньшей мере, с одним общеизвестным персидским зеркалом. Поскольку наместничество Бога на земле (*халифат Аллаh*), как уже было сказано, в многочисленных произведениях различного происхождения связывается с применением *шарī'a*, здесь следует привести в качестве примера позицию одного из авторов, который славился большой известностью в персо- и поркоязычном пространстве. Всесторонне образованный персидский ученый Джалал ад-Дин (Даванй, 1427–1502/03) продолжил нравственно-философскую традицию в своем произведении *Ахлāк-и джалālй*, которое многократно переписывалась в Средней Азии, самое позднее – с конца XVII в.<sup>42</sup> Он посвятил его своему покровителю Узун Хасану (правил в 1457–1478 гг.), главному предводителю туркменской династии Ак Куиунлу, и его

<sup>40</sup> Lambton, «Justice», стр. 95–119; он же, «Islamic mirrors»; Fleischer, *Bureaucrat*, стр. 280. Об исламских княжеских зеркалах см. также de Fouchécour (*Moralia*) и Leder («Aspekte»); о персидском царстве сравн. Busse, «The revival».

<sup>41</sup> Lambton, «Justice», стр. 95–100; он же, «Islamic mirrors», стр. 436–438; он же, «Early Timurid theories of state».

<sup>42</sup> В *СВР* (т. III, пер. № 2029–2035) зарегистрированы семь копий; первая восходит к 1688 г., последняя – к концу XIX в. Кроме этого, имеются отрывки из произведения в среднеазиатской копияции, датируемые первой половиной XVIII в. (*СВР* XI, пер. № 7046).

сыну Халилу<sup>43</sup>. В нем Даванй соотносит халифат только с двумя нормами – с «божественным назначением» и применением *шарī'a*, благодаря чему он косвенно провозгласил своего покровителя халифом: так, например, он объявляет правителем того, кто наделен божественной поддержкой (*тайд-и илахй*), и кто с помощью Бога ведет людей к совершенству (*такмил-и афрд-и инсан*) и упорядочивает их дела (*назм-и мас'алах-и йишн*). При этом правитель должен позаботиться о соблюдении предписаний (*ахкām*) *шарī'a*. В отдельных вопросах (*джузвййāt-и умур*) он вправе поступать в соответствии с требованиями времени (*мас'алахат-и вақт*) при условии, что он улаживает эти вопросы согласно общим принципам (*кав'ид-и куллийа*) *шарī'a*. Такой правитель является тенью и наместником Бога, а также поверенным в делах (*на'иб*) Пророка<sup>44</sup>.

На *Ахлāк-и джалālй* Даванй и, вероятно, именно на это место в тексте, ссылается аштарханидский историограф Мир Мухаммад Амйн Бухарй. В своей хронике, посвященной Саййид 'Убайдаллах Хану (правил в 1702–1711 гг.), он обосновывает приравнение правителя к «наместнику Бога на земле» как Кораном, так и нравственно-философским произведением Джалал ад-Дина Даванй *Ахлāк-и джалālй*, подчеркивая богоизбранность правителя, улаживающего дела народа в соответствии с *шарī'a*<sup>45</sup>.

Было бы недостаточно обоснованным пытаться на этом довольно абстрактном примере широко распространенного мнения о халифате, а также процитированного вначале высказывания Мирй, определить представления мангитских хронистов о наместничестве Бога, божественном назначении правителя и его главных задачах. Они могут дать только общее представление. Непосредственным ключом являются конкретные описания мангитских историографов. Из них явствует, как это прослеживается в разных частях настоящей главы, что правитель назывался *халифа* только в том случае, если он соблюдал *шарī'a*. Однако это не означало, что он должен был отказаться

<sup>43</sup> Даванй, *Ахлāк-и джалālй*, стр. 9, 235–236; Woods, *The Aqquyunlu*, стр. 117–118; Lambton, «Al-Даванй», стр. 174.

<sup>44</sup> Даванй, *Ахлāк-и джалālй*, стр. 235–236; Woods, *The Aqquyunlu*, стр. 117–118; Arnold, *The caliphate*, стр. 125–127. Даванй формулирует эту точку зрения в главе «О потребности человека в цивилизации» (*дар ихтиййадж-и инсан ба-тамаддун*) и повторяет ее несколько другими словами в рамках своей главы «Об управлении царством и хорошем поведении царей» (*дар сийāсат-и ларк у адāб-и мулук*, стр. 368–370), причем в отношении господства он говорит об «особом наместничестве [Бога на земле]» (*халифат-и хāсса*) (стр. 368). Он проводит эту спецификацию, так как в своем введении (*марла*) говорит о том, что наместником Бога являются не какие-то отдельные люди, а вообще все люди как существа, наделенные разумом (стр. 20–21); мое внимание на общую концепцию Даванй о *халифат* обратил Герхард Эндресс (Gerhard Endress), за что я ему весьма признателен.

<sup>45</sup> Мир Мухаммад Амйн-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 95–98.

от всех неисламских традиций, он мог вполне сохранять монгольские обычаи, о чем еще речь пойдет ниже.

Наряду с исламскими нормами, которые служили правителям ориентиром в управлении государством, или должны были служить в качестве идеала, мангитские историографы описывают также и положительные черты характера монархов, или порицанием их за прежние поступки позволяют определить применяемые ими ценностные критерии. В отличие от тех норм, которые необходимо соблюдать в управлении государством, историки оценивают положительные черты характера не как необходимое условие для государственного деятеля, а как обязательное условие для его квалификации в качестве добродетельного правителя.

Нравственные ценности, с помощью которых историографы обозначают индивидуальные черты характера, почти исключительно связываются с суфийскими ценностями. Критериями, которыми они считают признаками благочестия или близости к Богу, являются, прежде всего, качества, которые можно обобщить понятием «самообладание», хотя такое абстрактное понятие не употребляется, а описываются соответствующие действия. При этом на первом месте стоит аскетический образ жизни, проявляющийся в небольшом приеме пищи, отказе от сна в пользу добровольных дополнительных молитв и отказе от предметов роскоши. Большинство историографов рассматривают высокую степень аскетизма даже как некое чудо (*карāmат*) (см. гл. V/3а). Однако авторы также выделяют и те случаи, когда правитель строго придерживается всех заповедей и запретов *шарī'а*; при этом ритуальная чистота и регулярная молитва имеют для них особую значимость (см. гл. V/3, 4). Оба суфия, Мйрй и Хумулий, не оставляют никакого сомнения в том, что как строгая ориентация образа жизни на *шарī'а*, так и добровольные богослужения, сводятся к влиянию Нақшбандийа-Муджаддидийа. Поэтому они уделяют особенно большое внимание также суфийским учителям и, в частности, духовным наставникам (*пйр-и иршад*) правителей (см. гл. I/4е). Тот факт, что у каждого из четырех мангитских правителей был свой духовный наставник, еще ничего не говорит о конкретном влиянии, которое оказывали их учение и личность на правителя. Многие историографы едины в том, что отдельные правители проявляли различную степень набожности; в то время как набожность Мухаммад Рахйм Хана большинством из них была оценена как «недостаточная», благочестие Шах Мурада считалось почти «сверхчеловеческим» (см. гл. V). Сильная связь правителя с суфизмом-наставником способствовала значительному укреплению авторитета правителя в глазах некоторых историков и, вероятно, других современников (см. гл. IV/2в, V/3, 4).

### в) Монгольские нормы

Главным образом два мангитских правителя, Мухаммад Рахйм Хан и Амйр Хайдар, в мангитских хрониках характеризуются как хранители монгольских норм и титулов (см. гл. IV/3а). В отношении Мухаммад Данийал Бийа историографы выделяют то, что он провозгласил ханом чингизида и тем самым последовал этой традиции. Между тем монгольские нормы, игравшие решающую роль для Мухаммад Рахйм Хана и Амйр Хайдара, в мангитских хрониках можно обнаружить лишь с большим трудом. Называя чингизидские или монгольские нормы мангитских правителей, историографы употребляют разные выражения. Они говорят о *йāсā* и *йўсўн*<sup>46</sup>, т. е. так называемом чингизидском законе<sup>47</sup> и обычае или правовой практике<sup>48</sup>, о *тўра-и Чингиз*<sup>49</sup>, что часто переводится как «обычай» или «нескодифицированное право», о «древнем обычае и непреложном правиле правителей чингизидского происхождения» (*да'б-и қадīm у қā'ида-йи мустамирра-йи салāтйн-и Чингиз-нижād*)<sup>50</sup>, об «извечном правиле правителей Тўрана» (*қā'ида-йи қадīm-и пāдишāхāн-и тўрāнӣ*)<sup>51</sup> или также об «узбекском правиле» (*аййн-и ўзбак*)<sup>52</sup>. Авторы однозначно не отделили эти понятия друг от друга, поскольку они употребляют их для обозначения одних и тех же явлений: ритуала восхождения на трон с использованием белого войлока, распределения чинов и титулов и деления войска. Прочингизидский автор Мухаммад Шарйф по поводу распределения Амйр Хайдаром чинов и званий ясно говорит о том, что тот считал соблюдение чингизидских традиций непреложным:

«Среди 32 узбекских племен (*урўз*) и монгольских народов (*ақваīm*) всегда соблюдались *йāсā* и *йўсўн*, и поэтому правители (*шахрийārāн*) имели успех»<sup>53</sup>. И, наоборот, противники всего чингизидского не конкретизируют,

<sup>46</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 396б; Хумулий, *ТХу*, л. 199б (он говорит не о *йāсā* и *йўсўн*, а о «*айўсўнāt-и чингиз*»).

<sup>47</sup> О понятии «*йāсā/йўсўн*» см. Ayalon, «The great yāsa», стр. 138, прим. 2; Morgan, «The 'great yāsa'»; Doerfer, «yāsāq», в: *Tuerkische und mongolische Elemente*, т. IV, 71–82.

<sup>48</sup> О «*йāсā/йўсўн*» см. Doerfer, *Tuerkische und mongolische Elemente*, т. I, стр. 555–556; Pavet de Courteille, *Dictionnaire*, стр. 546.

<sup>49</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 207б; Қадй Вафā говорит о *рāх у расм-и тўра* (*ТХā*, л. 188б). О значениях «*тўрā*» см. Doerfer, *Tuerkische und mongolische Elemente*, т. I, стр. 264–265.

<sup>50</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 188а; аналогично 190б.

<sup>51</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 190б.

<sup>52</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 187б; аналогично 190б.

<sup>53</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 396б. Твердая вера в приносящую успех силу *йāсā* четко сформулирована также в часто используемом Мухаммад Шарйфом произведении

что они понимают под этими традициями. Так, ярый приверженец Нақшбандийи-Муджаддидийи, Мйрӣ б. Шах Мурад, порицает самым сильным образом тех, кто искажает *шарӣ'а*, позоря всех мусульман, чтобы защитить неверие с помощью ислама и поставить *тӯра-и Чингӯз* на одну ступень с ним<sup>54</sup>. Его «брат по ордену» Хумӯлий восхваляет Шах Мурада за то, что он устранил «чингизидские нечестивые новшества» (*bid'atkhā-yi chingizī*)<sup>55</sup>. По-видимому, авторы причисляют к ним все, что не соответствует исламским нормам, которыми они дорожат.

То, что подразумевается под «чингизидским законом», до сих пор является предметом спора. В противовес мнению многих исследователей Дэвид О. Морган (David O. Morgan), используя убедительные аргументы, придерживается тезиса о том, что Чингиз Хан не создавал никакого закона, т. е. никакой «великой *yāsā*», а лишь ряд указов, приказов и правил, которые обозначались как *yāsā-xā* (мн. ч.). Лишь в последующее время сложилась вера в *yāsā* как прочный свод законов<sup>56</sup>. Вера в то, что Чингиз Хан создал собрание нравственно-правовых и политических правил, смогла укорениться. Однако содержание этих правил уже в самых ранних известных нам исторических произведениях воспроизводится неоднородно. Тем не менее, как это неоднократно доказано Дэвидом Эйелоном (David Ayalon) в его детальных исследованиях относительно воспроизведения *yāsā* в исторических источниках, можно исходить из того, что наряду с китайской «Тайной историей монголов» существует одна единственная ветвь сохранения этих правил в исламской литературе: изложение ал-Джувайни (1226–1283) в его произведении *Tārīḫ-i Dжахāнгуйшай*<sup>57</sup>. Ал-Джувайни воспроизводит, с одной стороны, отдельные положения о наказаниях как, например, запрет закалывать животных исламским способом<sup>58</sup>; с другой стороны, он описывает, главным образом, организацию войска с делением на тысячи, сотни и десятки, устройство охот, а также конную почту, разные виды налогов, которыми облагались воины, а также предписание крайне бережливо

относиться к использованию почетных званий<sup>59</sup>. Однако не существует никаких указаний на то, что это подробное описание сохранялось и передавалось в трансоксанской литературе. Мангитские историографы были знакомы с ней, предположительно, в крайне сокращенном виде, что обнаруживается в *Раудат ас-сафа*. Автор этого произведения Мйрх'анд (1433–1498) сокращает описание организации войска, оставляя лишь название войск разной численности; из сведений он указывает лишь налог *кибчӯр*, который может означать весьма различные виды дани<sup>60</sup>, а положения о наказаниях он вообще опускает; лишь охотничьи сцены описываются еще подробно<sup>61</sup>. В произведении *Джамӣ' ат-таварӣḫ* Рашид ад-Дйна, которое Мухаммад Шариф в качестве единственного мангитского историографа использовал наряду с *Раудат ас-сафа* в виде источника, более подробного объяснения *yāsā* не дается, а приводятся лишь некоторые основные правила (*бйлик*) Чингиз Хана, которые, однако, следует отнести скорее к нравственной сфере, чем к сфере права или государственного устройства<sup>62</sup>. Из всех вышеназванных правил в мангитских хрониках встречается лишь описание деления войска на десятки, сотни и тысячи. Не упоминается ни налог *кубчӯр*, ни охота, как излюбленная форма времяпрепровождения. Практика большинства историографов, среди которых были и придворные историографы, является практически прямо противоположной чингизидскому обычаю, предписывавшему бережливое использование почетных званий, так как, прежде чем в первый раз назвать само имя правителя, они на нескольких строчках перечисляют почетные титулы и украшающие имена.

В шайбанидских и аштарханидских исторических произведениях *yāsā*, очевидно, приобретает несколько другой облик, причем – как и в предшествовавших им произведениях – речь идет о *тӯра*<sup>63</sup> или «*yāsā* и

Рашид ад-Дйна под названием *Джамӣ' ат-таварӣḫ* (Morgan. «The 'great yāsā'», стр. 172).

<sup>54</sup> Мйрӣ. *MT*, л. 2076.

<sup>55</sup> Хумӯлий. *ТХу*, л. 2256.

<sup>56</sup> Morgan. «The 'great yāsā'», особ. стр. 163–172.

<sup>57</sup> Ayalon. «The great yāsā»; он же. «The attitude of the Mongols»; он же. «The position of the yāsā».

<sup>58</sup> Ал-Джувайни. *Кутуб-и Тарӣḫ-и Джахāнгуйшай*, джид-и аввал, стр. 163; Juvaini, *The history*, стр. 206 (сравни описание, которое дал ал-'Умарӣ: «тот, кто закалывает животных по-мусульмански, будет сам заколот» [Lech, *Das mongolische Weltreich*, стр. 94–100]).

<sup>59</sup> Ал-Джувайни. *Кутуб-и Тарӣḫ-и Джахāнгуйшай*, джид-и аввал, стр. 16–25, 161 и след.; Juvaini, *The history*, стр. 23–34, 204 и след.; сравн. Lech, *Das mongolische Weltreich*, стр. 94–100. О налогах см. также Spuler. *Die goldene Horde*, стр. 316–320 (там используется также обозначение *салыр*); Lambton. *Mongol fiscal administration*, стр. 84–85, 92–95 (согласно автору в источниках лишь три налога характеризуются как сборы, введенные монголами: *кибчӯр*, *қалан* и *талға*) и Smith, «Mongol and nomadic taxation».

<sup>60</sup> Lambton. *Mongol fiscal administration*, особ. стр. 84–93; Lech, *Das mongolische Weltreich*, стр. 199, прим. 51, подпункт 2; Smith, «Mongol and nomadic taxation», стр. 46–85.

<sup>61</sup> Мйрх'анд. *Раудат ас-сафа*, дж. 5, стр. 25–27.

<sup>62</sup> Рашид ад-Дйн. *Джамӣ' ат-таварӣḫ*, дж. 1, стр. 291, 581 и след.; Ayalon. «The great yāsā'», стр. 139 и след.

<sup>63</sup> McChesney. *Central Asia*, стр. 122. Могольский правитель Бабур говорит о *тӯра-и Чингиз* ([Бабур]. *Baburnāme*, стр. 391, л. 1866), и историк Ибн 'Арабиш (1392–

йусун»<sup>64</sup>. При шайбанидах и аштарханидах под этим понимаются определенные порядки рангов и расадки, а также специальные придворные церемонии<sup>65</sup>. Помимо этого, о Мухаммад Шайбани Хане сообщается, что он попросил богословов найти в Коране или сунне предписание, соответствующее правилу о наследстве, содержащемуся в *йдса* Чингиз Хана. Когда никакой параллели не было найдено, хан отдал предпочтение исламскому предписанию, установленному на основе консенсуса. Кен'ичи Исогай не без оснований полагает, что Мухаммад Шайбани Хан руководствовался при этом представлением, которое разделяли многие чингизиды, а именно, что нормы *йдса* совпадают с нормами *шарй'а*<sup>66</sup>. Большинство монгольских правителей, принявших ислам, старалось сохранить обычаи и законы своего племени вопреки официальному исламскому праву, и многие из них не видели в этом, очевидно, никакого противоречия<sup>67</sup>. Многие исламские ученые, напротив, считали *йдса* и *шарй'а* несовместимыми<sup>68</sup>.

МакЧесни (McChesney) отмечает при этом, что в «*йдса* и *йусун*» были вкраплены элементы региональных обычаев и обычного права и с тех пор считались извечными монгольскими или специфичными чингизидскими правилами<sup>69</sup>. В урегулировании наследства, которое Мухаммад Шайбани Хан причислял к *йдса*, речь идет, видимо, также о специфичном региональном положении, основанном на обычном праве, причем это положение лишь со

1450 гг.), насильно привезенный Тимуром из Дамаска в Самарканд, также ссылается на *тура* (Irwin, «What the partridge», стр. 8 и след.).

<sup>64</sup> McChesney, «The amirs», стр. 35.

<sup>65</sup> McChesney, *Central Asia*, стр. 128–132. Он обращает внимание на то, что придворные церемонии обнаруживаются также и в «Тайной истории монголов» (там же, стр. 176, прим. 18); но там они причислялись, по всей видимости, к *йдса*.

<sup>66</sup> Isogai, «Yasa» (его источником является произведение Хунджй под названием *Мухаман-нама-ин Бухарй*). Речь шла о положении, гласившем, что внук, чей отец умер раньше деда, получает в наследство столько же, сколько получил бы один из сыновей.

<sup>67</sup> Barthold, *Ulug Beg*, 50–55, 105 и след., 141–151, 156–161, 198–218; Ayalon, «The attitude», стр. 177.

<sup>68</sup> Bodrogligeti, «Muhammad Shaybani Khan's apology». Авторы-мусульмане значительно расходились в оценке совместимости *йдса* и *шарй'а*. В то время как, например, ал-Джувайни считал, что множество норм совпадает (ал-Джувайни, *Китаб-и Тарих-и Джахангуидй*, дж. 1, стр. 18; Juvaini. *The history*, vol 1, стр. 25), Ибн 'Арабшах, составивший перечень чингизидских положений, попытался показать, что они принципиально противоречат друг другу (Irwin, «What the partridge», стр. 8–10).

<sup>69</sup> McChesney, «The amirs», стр. 35.

временем стало пониматься как чингизидское, поскольку оно не обнаруживается ни в одном из предписаний более раннего периода, восходящих к Чингиз Хану<sup>70</sup>. В мангитский период понятие того, что обозначалось как монгольское или, соответственно, чингизидское, было, по всей видимости, также растяжимым. Оба явных приверженца чингизидов среди историографов, Кадй Вафа и Мухаммад Шарйф, упоминают, как уже отмечалось вначале, лишь распределения чинов и рангов, поднятие на трон на белом войтоке и деление войска, противники же всего чингизидского, Мирй и Хумульй, по всей видимости, использовали «*йдса* и *йусун*» или «*тура-и Чингиз*» и «*бид'атхй-ин чингизй*» как нечто вроде нарицательного обозначения тех обычаев, которые, по их мнению, подлежали искоренению.

По меньшей мере, и сторонники, и противники монгольских традиций связывали, предположительно, некоторые неисламские налоги с Чингиз Ханом. Так, например, торгово-промысловый налог *цалга* был дисквалифицирован и упразднен как «монгольский» тимуридскими правителями, считавшими себя особенными поборниками *шарй'а* (см. введение). Мангитские историографы сообщают о том, что благочестивый Шах Мурад отменил все неисламские налоги; однако они не сообщают, какие именно. Мухаммад Йа'куб в общем и целом говорит о *хардж* и *бадж*<sup>71</sup>, а 'Абд ал-Карйм просто пишет, что народ был освобожден от налогов (*тархан*)<sup>72</sup>. В документах говорится о менее специфичных *аййк* и *саййк*<sup>73</sup>, а также о повседневных податях, которые взыскивались с ремесленников<sup>74</sup>. Почти все мангитские историографы между тем подчеркивают, что Шах

<sup>70</sup> Isogai, «Yasa», стр. 102, прим. 13.

<sup>71</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 56 (под *хардж*, скорее всего, подразумевается *хардж*, т. е. налог на землю, а под *бадж* – торговый налог).

<sup>72</sup> Schefer 'Abdulkarim. *Histoire*, текст, стр. 63; перевод стр. 145. Перевод Шефером технического термина «*тархан*» как «спокойный» и «счастливый» является ошибочным. В вышедней в 1993 г. Истории Узбекистана говорится о том, как Шах Мурад приказал высечь на камне, находившемся на *айване* пятничной мечети Бухары, декрет об освобождении от налогов (*История Узбекистана*, том III, стр. 153 и след.). В изученных мною раннемангитских рукописях об этом не сообщается, но об этом пишет позднемангитский автор Давиш (см. гл. VI/2a). Вероятно, эти сведения взяты у него.

<sup>73</sup> Бартольд, *Узбекские ханства*, стр. 281. Налог *аййк* встречается также в документах из провинции Уратипа, однако без каких-либо дополнительных сведений об этом налоге, используемом в общем значении «налог, дань, подать» (*Материалы по истории Ура-Тюбе*, № 10, 17, 25). Бартольд отмечает, что *аййк* и *саййк* – это налоги, взимающиеся «по количеству семейств» (*Узбекские ханства*, стр. 281).

<sup>74</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 56; *История Узбекистана*, том III, стр. 153.

Мурād взымал только считавшиеся исламскими подушную подать (*джизда*), земельный налог (*харādж*) и десятину (*'уир*), а также подать в пользу нищих (*закāt*)<sup>75</sup>. Вопрос о том, были ли, например, торгово-промысловые налоги попросту переименованы в подати в пользу нищих, как это сделал тимурид Шахрух, выяснить на основании хроник или путевых заметок, а также других имеющихся в нашем распоряжении источников, невозможно.

Борьба Шах Мурāда с чингизидскими нормами, однако, не пережила его. Его сын и преемник Амīр Хайдар вновь ввел неисламские подати и (другие) монгольские традиции, но в некоторых случаях старался сблизить друг с другом *ийсā* и *шарī'a*. Белый войлок, на котором возносили правителя на трон, держали согласно чингизидскому обычаю вожди четырех племен, и только они имели право приблизиться к трону. Именно этой традиции придерживался и Мухаммад Рахīm Хан при собственном восхождении на трон<sup>76</sup>. Однако Амīр Хайдар, как настойчиво отмечает его придворный историкограф, наоборот, вопреки принятому обычаю, помимо «благородных от четырех узбекских племен» позволил приблизиться к себе также богословам и другим важным сановникам, чтобы они сами могли выразить ему свои добрые пожелания<sup>77</sup>. Но все же Амīр Хайдар не настолько способствовал сближению традиций, как это сделал шайбанидский хан 'Абдаллах II, который, вместо вождей четырех племен, приказал поднять войлок предводителям четырех суфийских орденов<sup>78</sup>. Эта исламизация данного чингизидского обычая, очевидно, не смогла утвердиться, так как не позднее периода правления аштарханида 'Убайдаллаха вожди племен вновь прочно держали войлок в своих руках<sup>79</sup>.

Пожалуй, уступкой исламу духовенству можно считать очередность при распределении чинов Амīр Хайдаром: в то время как Мухаммад Рахīm Хан раздавал чины вначале вождям племен и лишь после этого обращался к ученым-религиоведам<sup>80</sup>, Амīр Хайдар в первую очередь осподостливил духовных сановников<sup>81</sup>.

В общем и целом, с официальной стороны, по всей видимости, было мало попыток, направленных на слияние чингизидских и исламских норм и

традиций. Однако это не исключало того, что смешение этих норм произошло «в сознании трансоксанцев». Показателем этого является мнение Мīрзā Шамса Бузārī, бывшего пажа при дворе Амīр Хайдара, который в своей хронике пишет о том, что Амīр Хайдар велел называть свое имя во время пятничной проповеди и отчеканить его на монетах. *потому что он был чингизидского происхождения и тем самым исходит из того, что эти обычаи берут свое начало от Чингиз Хана*<sup>82</sup>.

## 2. Приход к власти и электоральная легитимация

Официальный приход к власти, который осуществляется с помощью электоральной легитимации правителя со стороны нотаблей или даже «народа», для многих историкографов является основным элементом в изображении ими мангитского господства. Особенно тщательно придворные историки занимаются обстоятельствами прихода правителя к власти и его признанием, но и более краткие описания других историкографов отражают, отчасти, существенные аспекты относительно их легитимационных убеждений.

Почитание обозначается в источниках как *бай'a* или *мубайа'a*, т. е. понятием, вошедшим в обиход на протяжении многих столетий, как признание главы какого-либо мусульманского государства. Понятие *бай'a* обозначает идею объединения: оно обязывает тех, кто признает правителя, повиноваться ему, считавшемуся назначенным Богом и несущему взамен обязательство исполнения своих задач в качестве правителя<sup>83</sup>.

В контексте Средней Азии почитанию предшествовало избранное или, соответственно, совещание, или же кандидат был уже известен на основе принципа старшинства по возрасту или определения преемника самим предшественником. Между тем во всех этих случаях возможен был отказ в совершении *бай'a*.<sup>84</sup> Признание, которого удостоились четыре мангитских правителя, всякий раз имело разное основание. В этой связи будет дано объяснение в отношении каждого правителя, причем придется выдержать сложный баланс между трактовками и оценками историков и тем, что можно принять в качестве «исторического факта».

<sup>75</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, лл. 56, 27а–28б; см. гл. V/36.

<sup>76</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 187а–189б. Краткое обобщение этой церемонии дается Ахмедовым (*Историко-географическая литература*, стр. 118).

<sup>77</sup> Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 353б–360б.

<sup>78</sup> Barthold, *Zwölf Vorlesungen*, стр. 236; Haarmann, «Staat», стр. 368.

<sup>79</sup> Мир Мухаммед Амїн-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 23 и след.

<sup>80</sup> Қадї Вафā, *ТХā*, лл. 190б–193а, 193а–195б.

<sup>81</sup> Мухаммад Шарїф, *ТТ*, лл. 381б–384б, 401а–407б. Примечательно то, что Мухаммад Шарїф, придворный хронист Амīр Хайдара, и у Мухаммад Рахīm Хана в первую очередь называет потомков Пророка и ученых (лл. 274б–275б).

<sup>82</sup> Григорьев/Мīрзā Шамс Бузārī, *О некоторых событиях*, текст стр. 5, перевод стр. 3. Подобные обоснования исламских традиций чингизидскими обычаями зафиксированы и в отношении более ранних периодов (McChesney, *Central Asia*, стр. 132).

<sup>83</sup> Tuan, E., «Bay'a»; Sourdel, «L'autorité califienne», стр. 103–105; Lambton, «Islamic political thought», стр. 411–414; Rizvi, «Kingship», стр. 117 и след.

<sup>84</sup> См. введение.

а) Мухаммад Рахīm (Хан)

Официальное признание господства основателя мангитской династии было длительным процессом и далеко не бесспорным. Так же, как и некоторые другие основатели среднеазиатских династий, Мухаммад Рахīm не обладал легитимацией своих предшественников; взойти на трон ему помогла, в конечном итоге, легитимация превосходящей силы. В предыдущих главах мы увидели, что он не происходил от Чингиз Хана и после смерти персидского повелителя Надир Шаха силой присвоил себе власть в Трансоксании, убив аштарханида Абū-л-Файд Хана. Устранение конкурента еще не означало, что он был признан в качестве нового хана. Сама *бай'а* произошла лишь в 1160/1747 г., десять лет спустя после его фактического прихода к власти. В течение одного десятилетия нотабли признавали его лишь в качестве *аталыка*, чин, который был дарован ему Надир Шахом и Абū-л-Файд Ханом, и который еще до этого занимали его предки. Мухаммад Рахīm пришлось смириться с тем, что малолетние чингизиды были выше его рангом. Но почему же нотабли, в конце концов, все же провозгласили его ханом? В этом вопросе нам также необходимы, главным образом, сообщения историков. Придворный историограф Қадй Вафй связывает восхождение на трон с женитбой на чингизидке<sup>85</sup>, после того как погибли оба чингизидских хана, возведенные один за другим на престол. То, что эта женитба была непременным условием для признания нотаблями, ясно следует из повествования Қадй Вафй. Между тем она все же не может рассматриваться как решающий фактор провозглашения Мухаммад Рахīm ханом, она являлась скорее вспомогательной конструкцией для того, чтобы придать властителю, по меньшей мере, чуть-чуть требовавшейся генеалогической легитимации. Решающим для официального признания в качестве хана, по всей видимости, были, все-таки, его превосходящая сила и авторитет, завоеванный им в результате возврата многочисленных городов, которые отделились в период правления аштарханидов. Будучи *аталыком*, Мухаммад Рахīm, как выражаются историографы, завоевал власть над Мавараннахром, освободил страну от возмутителей спокойствия и сильной рукой создал повсюду «порядок». Эти деяния они не связывают с исламской нормативностью и монгольскими нормами и – за исключением этого придворного историографа – также не связывают их с добродетелью справедливости<sup>86</sup>. Выдвинутое Мухаммад Рахīmом на основании этого приращение на высший пост в государстве соответствует легитимации

<sup>85</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, лл. 182а–184; см. также гл. I/4а.

<sup>86</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, лл. 5аб, 49а, 81а, в разных местах; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 277б, 313б, 317б–318а; Митри, *МТ*, лл. 105а–106а; Му'йин, *ЗТ*, л. 149а–б; Мухаммад Йа'қуб, *Рисала*, л. 46; Хумулий, *ТХу*, л. 193а; см. также гл. IV/2а,б; V/1а.

превосходящей силы. Нотабли, по всей видимости, истолковали это как божью волю. Об этом свидетельствуют, по меньшей мере, слова придворного историографа по поводу восхождения его повелителя на трон после того, как он посвятил более ста предыдущих страниц победам и деяниям Мухаммад Рахīm, направленным на установление порядка:

«Именем господства царя, хранящего религию, (этого) *хакана* с доброй звездой/благословением, на доске судеб с грифелем (божественного) решения с почтением было написано: “Воистину, мы сделали тебя наместником (*халифа*) на земле” [Коран, 38:26]»<sup>87</sup>.

Затем Қадй Вафй подробно описывает торжества и то, как происходило признание правителя. Мухаммад Рахīm Хан, по всей видимости, дал возможность подтвердить легитимность своего восхождения на трон и присвоения титула хана со многих сторон. Он созвал всех своих наместников, кадиев и *сэддат* (потомков Пророка на высоких постах), «великих царства» (*акдбир-и каламрав*), повелителей приграничных владений (*умарй-ий сар-хадд*) и нотаблей (*уммал*) каждого региона (*хар нахйят*) в Бухару в бухарскую крепость (Арк) для совещания «согласно суре Корана: “И советуйся с ними о деле” (3:159)». Он выступил с речью о положении в царстве и своей политике (см. гл. III/1е), а в конце присутствующие провозгласили:

«Ты достоин короны и трона,... ты – повелитель, а мы – слуги, ..., каждое из наших сердец повинуется тебе, любя из наших договоренностей подчиняется союзу с тобой». Кроме того, они согласились с тем, что монеты и пятничная проповедь будут отныне украшены его именем<sup>88</sup>. И, наконец, Мухаммад Рахīm Хан велел привести во двор Арка «ремесленников и крестьян (?)» (*ахл-и хирфа у ра'ийят*) и получил от них заверения в их верности и их поздравления<sup>89</sup>. Два дня спустя произошло само вознесение на трон на белом войлоке (см. гл. IV/1в) и были проведены «церемония повиновения и признания» (*расм-и мутаб'ат у дййн-и мубай'ат*), т. е. нотабли разместились рядом с новым ханом в соответствии с их рангом<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> در لوح قدر بقلم تقدیر رقم با احترام انا جعلتك خليفة في الأرض  
بنام پادشاهی این شهر یاز دین پرور و خاقان نیک اختر کشیده بود  
(Қадй Вафй, *ТХа*, л. 184б).

<sup>88</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, лл. 185б–186б.

تونی لایق تاج [و] تخت ... تو فرمان روائی ما بنده ایم ...  
دل ما یکایک بفرمان تست همه عهد ما زیر پیمان تست

(там же, л. 186б).

<sup>89</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 187а.

<sup>90</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 188б. Этот церемониал вкратце описан Ахмедовым (*Истори-ко-географическая литература*, стр. 118).

Описание Қадї Вафā официальных актов признания его повелителя ханом является самым подробным и, вероятно, соответствует во многом фактическому ходу церемоний, но, прежде всего, тому, как Мухаммад Рахїм Хан видел себя сам. Остальные историографы излагают тему *бай'а* значительно короче или вообще опускают ее; на основании их изложений или молчания можно отчасти сделать выводы относительно оценки легитимации Мухаммад Рахїм Хана. Мухаммад Шарїф сообщает о том, что Мухаммад Рахїм Хан возжелал «трон властелина мира» (*ауранг-и джаханбани*), когда он поднялся до уровня «решающего авторитета для народа и элиты» (*марджа'-и джумхур [у] اکابر*), укрепил границы страны силой руки своей и подчинил себе вождей узбекских племен (*санāдїд у ма'ариф-и пабақат-и узбакїя*). Этот намек, основанный, очевидно, на легитимации превосходящей силы, решительно отвергается придворным историографом Амїр Хайдара. Он обвиняет Мухаммад Рахїм Хана в том, что тот в стремлении к «трону властелина мира» покинул «путь своих предков». «Путь своих предков», как он поясняет, состоял в том, чтобы не покидать ранг *атāлиқ* или *амїр ал-умарā* и признать чингизидов единственными обладателями права на трон Мавараннахра<sup>91</sup>. Мухаммад Шарїф описывает лишь торжества и некоторые церемонии, но не *бай'а*. Поскольку он располагал придворной хроникой Қадї Вафā и неоднократно приводит ее, неупоминание церемонии *бай'а* можно расценивать как непризнание легитимации ханского титула этого правителя.

Собственное притязание этого правителя на трон подтверждают также 'Абд ал-Карїм, Му'їн и Мухаммад Йа'қуб, которые также не упоминают *бай'а*. Они просто и без комментариев констатируют, что Мухаммад Рахїм Хан вззошел на трон счастья (*тахт-и бахт*)<sup>92</sup>, «трон Бухары (трон господства над ней)» (*тахт-и салтанат-и Бухāра*)<sup>93</sup>. Поскольку Му'їн и Мухаммад Йа'қуб не упоминают *бай'а* кого-либо из правителей вообще, это не позволяет сделать выводы по ситуации. Учитывая общую оценку этого правителя 'Абд ал-Карїмом (см. гл. V/1) и тот факт, что в отношении Шах Мурада и Амїр Хайдара он подчеркивает акт признания и легитимацию, являющуюся для него основанием для этого, его молчание можно понимать как определенное неодобрение притязания этого властителя на самый высший пост в государстве. Хумулі и Мїрї, наоборот, свидетельствуют правомочность его восхождения на трон; они подчеркивают, что в Трансоксании якобы не было

<sup>91</sup> Мухаммад Шарїф. *ТТ*, лл. 3136–314а.

<sup>92</sup> 'Абдалкарїм исходит из того, что Мухаммад Рахїм Хан сразу же стал ханом. 'Абдалму'їн упоминается у него лишь в качестве его зятя (Schefer/'Abdalkarīm. *Histoire*, текст стр. 51–52. перевод стр. 111, 115).

<sup>93</sup> Му'їн. *ЗТ*, л. 149а; Мухаммад Йа'қуб. *Русāла*, л. 4а.

больше потомков Чингиз Хана мужского пола и поэтому Мухаммад Рахїм был провозглашен ханом<sup>94</sup>. Хумулі даже утверждает, что Мухаммад Рахїм, с согласия нотаблей, после своего восхождения на трон в Бухаре воссел на бирюзовый трон (Кук-таш) в Самарканде, который со времени смерти аштарханидского правителя Субхāнкулі Хана оставался не востребуемым<sup>95</sup>.

Мїрї даже придерживается мнения о том, что состоялось совещание «всех великих», на котором они единодушно пришли к заключению, что Мухаммад Рахїм заслуживает «трон Турана». Для восхождения на трон собрались все 92 племени «турк у мугул», и все они «вознесли его в хākāны»<sup>96</sup>. С помощью этой *бай'а* Мїрї придает первому мангитскому правителю весьма сильную легитимацию, которая, в свою очередь, связывается с его компетенцией государственного деятеля. Примечательно, что, за исключением Қадї Вафā, ни один из историографов в качестве обоснования легитимации не кладет на чашу весов женитьбу на чингизидке. Что подтверждает лишь вспомогательность этой конструкции.

#### б) Мухаммад Данийāl Бий (Атāлиқ)

Относительно официального признания Мухаммад Данийāl Бийа преемником Мухаммад Рахїм Хана в исторических произведениях обнаруживаются самые разные версии; в Трансоксании существовали самые разные мнения, главным образом, относительно признанного за ним статуса. Официальную версию дает вновь Қадї Вафā, который зафиксировал первые десять лет Мухаммад Данийāl Бийа. Согласно ей, многие вожди племен восстали против интронизации Фадил Хана, сына дочери Мухаммад Рахїм Хана, которого тот назначил своим преемником. Их требование о назначении чингизидского хана было выполнено: Мухаммад Данийāl Бий собрал «великих повелителей, могущественных великих и остальных служащих государства» (*умарā-їи кибār у акāбир-и завї-л-иктидār у сайїр-и даулатх'ахāн*), и после обстоятельных совещаний они пришли к единому мнению о вознесении Абу-л-Газї Хана на трон и украшении пятничной

<sup>94</sup> Хумулі. *ТХу*, л. 193б; Мїрї. *МТ*, л. 103а.

<sup>95</sup> Хумулі. *ТХу*, л. 273а–б. Хумулі повествует о том, что сей Мухаммад Рахїм Хан после завоевания им Самарканда, по всей видимости, будучи еще *атāлиқом*, однажды уже восходил на этот камень (*там же*). О том, соответствует ли сообщение Хумулі действительности, пока сказать невозможно; но все же удивительно, что его придворный хронист об этом ничего не пишет.

<sup>96</sup> Мїрї. *МТ*, л. 103а–б.

проповеди и монет его именем<sup>97</sup>. Примечательным в этом является то, что Фадил Хан, которого Мухаммад Рахым Хан назначил своим преемником, был признан бухарскими нотаблями, несмотря на то, что он не был чингизидом. В их глазах он был легитимирован, очевидно, как потомок мангита, за которым они в свое время, после долгого колебания, признали самый высший пост в государстве. К тому времени генеалогически-чингизидская легитимация, очевидно, уже потеряла свое значение в кругах высокопоставленных чиновников, но не в глазах предводителей племени. Они, по всей видимости, считали, что их узбекское происхождение не уступит ни в чем мангитам, и не намерены были признавать еще одного правителя этой династии верховным повелителем (см. гл. I/4а–б). После восхождения на трон Абӯ-л-Газӣ Хана многие предводители племен подчинились новому хану и его *атәлиқу* Мухаммад Данийал Бий, но далеко не все. Между тем Абӯ-л-Газӣ Хан лишь коротко упоминается Қадӣ Вафә и историографами, которые сообщают о его интронизации, а его *бай'а* даже не уделяют никакого внимания. В центре внимания и у них находится только Мухаммад Данийал Бий, который, по их единодушному мнению, держал в своих руках власть по распоряжению всеми государственными делами (см. гл. I/4б, V/2а). Практически ничего не сообщается о том, кто назначил Мухаммад Данийал Бийа *атәлиқом* и как этот пост был вручен ему. Еще в главе, посвященной Мухаммад Рахым Хану, Қадӣ Вафә пишет, что Мухаммад Данийал Бий после смерти Мухаммад Рахым Хана управлял государственными делами благодаря своей компетенции<sup>98</sup>.

В следующей главе «Изложение о водружении знамени царства (*даулат*) могущественного повелителя Мухаммад Данийал Бий Атәлиқа»<sup>99</sup> придворный историограф поясняет, что Бог избрал этого эмира из числа остальных эмиров и даровал ему достоинство власти над миром (*маснад-и джахәнбәни*)<sup>100</sup>. Если даже оставить открытым вопрос о том, объясняется ли эта божественная интронизация самосознанием Мухаммад Данийал Бийа или же риторикой Қадӣ Вафә, в любом случае примечательно, что таким образом Мухаммад Данийал Бий, с одной стороны, выделяется по отношению к Абӯ-л-Газӣ Хану, а с другой стороны, ставится по рангу на один уровень с правителем.

В других исторических произведениях не говорится о божественном назначении непосредственно в отношении прихода к власти Мухаммад Данийал Бийа. Мухаммад Йа'қуб говорит о переходе в его руки власти

<sup>97</sup> Қадӣ Вафә, *ТҲа*, лл. 2426–2466; см. также гл. I/4б.

<sup>98</sup> Қадӣ Вафә, *ТҲа*, лл. 2426–243а.

<sup>99</sup> *Биян ар-танғай луаи دولت امير کامکار محمد دانيال بي اتاليق* (Қадӣ Вафә, *ТҲа*, л. 243а).

<sup>100</sup> Қадӣ Вафә, *ТҲа*, лл. 243а–б.

(*ихтийәр*) над *виләйа*<sup>101</sup>, а Му'ин пишет о том, что *гуләмән*, т. е. бывшие персидские рабы, получившие при Мухаммад Рахым Хане самые высокие посты, позвали его в Арк и дали ему полную власть распоряжаться<sup>102</sup>.

Три историографа придерживаются иного мнения, что – Мухаммад Данийал Бий занимал самый высокий государственный пост. 'Абд ал-Карим считает, что Мухаммад Рахым Хан назначил его своим преемником, так как у него не было потомков мужского пола<sup>103</sup>. Хумули же повествует о том, что Фадил Хан, которого Мухаммад Рахым Хан назначил своим преемником, вскоре после своего восхождения на трон был отстранен и вместо него «все повелители и ученые-религоведы в полном согласии решили возвести Данийал Атәлиқа на трон правления и престол господства и в полном повиновении протянули ему руку признания»<sup>104</sup>, а после того, как он «вошел на трон Бухары и Мавараннахра», «элита и простой народ, да и все люди по доброй воле и по (собственному) желанию выразили Амӣр Данийалу свою верность и повиновение»<sup>105</sup>. Сын мангитского правителя, Мӣрӣ, идет еще дальше, сообщая о том, что имя Мухаммад Данийал Бийа было названо в пятничной проповеди и на монетах; но он не сообщает, кто после долгих споров вокруг наследования, в конце концов, «возвел его на трон»<sup>106</sup>. Изложения Хумули и Мӣрӣ свидетельствуют, что Мухаммад Данийал Бий в определенных кругах, очевидно, считался главой государства, там исходили из того, что он был избран на этот пост и пользовался широким признанием среди населения. Остается неясным, на основании какой легитимации сановники избрали его правителем, но, очевидно, для историографов сам факт официального признания Мухаммад Данийал Бийа имеет большую легитимационную значимость.

### в) Шах Мурад

Шах Мурад не поручал зафиксировать свой приход к власти и свои деяния в роли государственного деятеля, поэтому никаких сообщений «с его точки зрения» не имеется. Его монеты являются памятными и поэтому не могут

<sup>101</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Русала*, л. 4б.

<sup>102</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 149б–150а.

<sup>103</sup> Schefet' Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 53, перевод стр. 117.

<sup>104</sup> تمام امرا وعلما باتفاق واجماع دانيال اتاليق را بمسند حكومت وسرپر سلطنت نشانیده دست خاواص و عوام بلکه جمهور انام بطوع و رغبت باخلاص و ارادت امير دانيال را بيعت نمودند (Хумули, *ТҲу*, л. 201а).

<sup>105</sup> *Хумули, ТҲу*, л. 201а).

<sup>106</sup> Мӣрӣ, *МТ*, л. 113а–б.

поведать о его самосознании к моменту прихода к власти. Установлено, что Абу-л-Газий Хан, интронизированный при Мухаммад Данийал Бийе, оставался еще ханом в первые годы правления Шах Мурада, но позже был отстранен им (см. гл. I/4в). Также вне сомнения то, что Шах Мурад не стал провозглашать себя ханом. Очевидно, он правил в качестве *амір* (*ал-умар*). Закрепившееся в научной литературе мнение о том, что Шах Мурад с самого начала или с какого-то, не поддающегося более точному определению времени своего правления, правил в качестве *амір ал-му'минин*, т. е. в качестве халифа, является необоснованным, как это будет показано в ходе повествования. Это мнение не находит также никакого подтверждения в описаниях историографов. К удивлению, они не слишком отличаются друг от друга, даже если некоторые не упоминают существования Абу-л-Газий Хана. Из описаний явствует, что Шах Мурад еще в период правления своего отца Мухаммад Данийал Бийа обладал широкими полномочиями. Некоторые полагают, что отец еще при жизни передал ему всю полноту власти; Хумули говорит о шести-семи годах<sup>107</sup>, однако он – единственный, кто датирует события. Эти историографы сообщают, соответственно, не об одном, а о двух актах передачи власти и церемонии признания. Наиболее подробным является описание, данное сыном Шах Мурада, Мйрй, а оно может, по меньшей мере, считаться официальной версией бухарской школы Нақшбандийа-Муджаддидийа: когда в стране стали все больше распространяться «неправедность и грех» (*фиск у фасд*), повествует Мйрй, Мухаммад Данийал Бий вместе с *'улам* и *умар* царства (*каламрау*) стал искать выход из этого положения. Все были единодушны в том, что только мудрый и осмотрительный суфий Шах Мурад, который в то же время прекрасно владел мечом, подходит для того, чтобы положить конец этим деяниям. Шах Мурад, который в келье одной из мечетей (*худжра-и масджид*) в то время вел праведный образ жизни, решительно отказался от их предложения стать наместником в Бухаре (*хукумат-и Бухара*). В ответ на это Мухаммад Данийал Бий подключил суфийских учителей Шах Мурада, Шайх Сафара<sup>108</sup> и Йшан Кадй Турсуна Бақй<sup>109</sup>. Их настоятельные увещания о том, что молитвы и

<sup>107</sup> Хумули, ТХу. л. 211а.

<sup>108</sup> См. гл. I/4д.

<sup>109</sup> Особое положение этого представителя духовенства при Шах Мураде подтверждается важной «сверительной грамотой» (*шахдат-нама*), которую Кадй Турсуна Бақй вместе с пятью другими высокопоставленными сановниками выдал по поручению Шах Мурада тогдашнему принцу Амйр Хайдару (von Kugelgen, *Sufineister*, стр. 315 G/21). При Амйр Хайдаре он, по-видимому, сохранил свое высокое положение, так как принадлежал к числу представителей духовенства, подписавших инспирированную Амйр Хайдаром *фатва*, в которой требовалась смерть религиоведа ал-Курсавй за то, что тот отверг некоторые догмы маърудийа и аш'арийа (Кетрег, *Sufis*, стр. 230, прим. 64, 235); см. также гл. V/4б. Хумули описывает два чуда (*кармат*), сотворенные Йшан Турсуна Хаджа, которого он

аскеза считаются значительно меньшей заслугой, нежели активная борьба с преступлениями и распространение *шарй'а*, поначалу не были услышаны<sup>110</sup>. Лишь после того, как Шайх Сафар вручил ему грамоту о праве обучения муридov (*хатт-и иршад*) и тем самым сделал его суфием, Шах Мурад согласился взять на себя политические функции. Амйр Данийал, как пишет дальше Мйрй, вслед за этим сделал своего сына преемником престола (*валй-иш 'ахд*), передав ему полную власть распоряжаться доходами и расходами, и подчинив ему всех государственных чиновников. После этого пришло много людей, которые прославляли его и молились за него<sup>111</sup>. Согласно Мйрй, интронизация Шах Мурада происходит еще при жизни отца: «благодаря заботе» (*ба-'инййат*) Бога Шах Мураду его отцом было передано господство (*салтанат*), и все люди были успокоены этим<sup>112</sup>. «Мал и велик» молились за него и протягивали ему руки в знак признания его правителем<sup>113</sup>. Изложение Мйрй однозначно нацелено на то, что Шах Мурад рассматривался как единственный претендент и пользовался доверием всех государственных чиновников. Шах Мурад представляется, следовательно, правителем, который был легитимирован всем народом. Основой этой легитимации Мйрй считает, в первую очередь, квалификацию Шах Мурада как суфия, но называет также и его боевые умения. Божественное назначение упоминается здесь всего лишь в заглавии и поэтому звучит скорее как клише. «Трон» и «корону» у Мйрй следует понимать в метафорическом смысле. Он использует их в виде символов «господства» и «абсолютной власти распоряжаться», но не как символы ханского достоинства.

Нақшбандийский суфий Хумули объясняет приход Шах Мурада к власти исключительно влиянием суфийского наставника: овладев полностью «внешними добродетелями и духовными совершенствами» (*фардйил-и сурй* у

характеризует как потомка 'Али по линии Исма'ил Атй и как суфийского шейха, пользующегося огромным авторитетом (ТХу, лл. 159б–164а); вероятно, его ранг соответствует рангу кадйа.

<sup>110</sup> Мэлколм (Malcolm) на основе двух персидских источников, бывших в его распоряжении, но которыми до сих пор никто другой не располагал, сообщает также о том, что Шах Мурад вначале отказался от ответственности править страной. Однако неясно, говорится о его приходе к власти до или после смерти Мухаммад Данийал Бийа (*History*, стр. 245–246).

<sup>111</sup> Мйрй, МТ, лл. 45а–50б.

<sup>112</sup> Мйрй, МТ, лл. 60б–61а.

<sup>113</sup> Мйрй, МТ, лл. 50б–51а. Мйрй в двух местах говорит об интронизации Шах Мурада, во-первых, сразу после назначения престолонаследником, что и в метафорическом значении может трактоваться как первый приход к власти, и, во-вторых, – в связи со смертью Мухаммад Данийал Бийа. Не исключено, что описанное здесь принесение присяги на верность является первым актом официального признания.

камālāt-и ма'навī), Шāх Мурād последовал совету своего наставника-пиря приумножить дело божье справедливым правлением (*салтанат бар ваджх-и ма'далат*). Амīр Данийāl возложил на него все малые и великие государственные дела (*куллī у джузвй-йи махāмм-и салтанат*), и Шāх Мурād согласился с тем, чтобы к нему обращались и проявляли уважение как к падишаху. Шāх Мурād, как сообщает Хумūлī, взял на себя свою правительственную обязанность небезоговорочно. Его отец поклялся ему ('*ахд у мīсāк*) в том, что будут пресекаться любая несправедность и лицемерие (*мудāхана*), а также (*основанное на произволе*) господство (*масалуцī*) сильного над слабым<sup>114</sup>. Первый приход к власти Шāх Мурāда в повествовании Хумūлī выглядит, таким образом, как дело, касающееся наставника-суфия, отца и сына, а основанием легитимации, как и у Мīрī, является суфизм. Его второй, полный приход к власти Хумūлī описывает довольно кратко, хотя более подробно обосновывает. Это событие произошло после смерти Амīр Данийāла:

«В начале 1200 (года) сей обновитель столетий в счастливый час взошел на трон всемирного господства, трон господства с согласия решающих людей своего времени. Знать и нотабли протянули этому повелителю времени и вождю (этой) зры от чистого сердца руку верности и поставили ногу повиновения из религиозного убеждения на улицу его повиновения»<sup>115</sup>.

Хумūлī, как и Мīрī, описывает обретение господства как плавный переход. Акт назначения кажется простым подтверждением, официальным признанием правителя, который еще много лет назад был легитимирован с религиозной стороны, а также своим отцом, и с тех пор укрепил эту легитимацию своей политикой.

Помимо Мīрī и Хумūлī лишь посланник 'Абд ал-Карīm описывает первую интронизацию Шāх Мурāда. Однако он связывает ее не с наставником-суфием, а приписывает ее полностью инициативе отца. В своем повествовании Амīр Данийāl вкладывает «бразды (государственных) дел в умелые руки сего справедливого эмира»<sup>116</sup>, после того, как тот предал смерти тогдашнего *кўибийгī*, Даулат Бийа, сеявшего вокруг, пользуясь своей огромной властью,

<sup>114</sup> Хумūлī, *ТХУ*, лл. 210а, 220б–221а. Хумūлī подчеркивает, что Шāх Мурād все же ничего не предпринимал без согласия своего отца (*там же*, л. 210а).

<sup>115</sup> در مبادی مایه ثانی عشر ان مجدد مات در ساعت مسعود بر سریر جهان بانی و اورنگ سلطانی باتفاق اهل حل و عقد عصر جلوس نموده خواص واعیان از صمیم جان دست بیعت بدست ان خسرو زمان و مرشد دوران سپاریده پای انقیاد از روی اعتقاد در جاده اطاعتش بسر بردند (Хумūлī, *ТХУ*, л. 213а–б).

<sup>116</sup> زمام امور را بکف کفایت ان امیر عادل داد (Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 55, перевод стр. 123).

несправедливость и несправедность, и тем самым, наконец, освободил народ (*мардум*) от его тирании (*шарр*)<sup>117</sup>. Шāх Мурād таким образом завуалированно легитимируется не только с помощью своего отца, но и всех тех, кому пришлось страдать под «иглом этого тирана». В отличие от всех остальных историографов 'Абд ал-Карīm описывает официальную интронизацию как своего рода выборы. Хотя отец назначил его преемником престола, Шāх Мурād все же созвал собрание, на котором он выставил свою кандидатуру для избрания:

«О, братья, на нашего отца снизошла божья милость. Он передал мне в наследство престол, но вы, братья, и уважаемые мужи, присутствующие здесь, дайте его тому, кто достоин его больше всех; все воскликнули разом: "наследство трона – Ваше право. Никто кроме Вашего преосвященства не достоин этой вещи". Вслед за этим все нотабли и братья совершили акт признания»<sup>118</sup>.

С помощью этого акта признания 'Абд ал-Карīm придает Шāх Мурāду весьма сильную электоральную легитимацию.

Изложения Му'їна и Мухаммад Йа'қуба в соответствии с их стилем являются более короткими. Они не говорят ни о каком первом приходе к власти, но все же пишут об укреплении ислама (*Ислам қавī шуд*) благодаря немалым «усилиям» Шāх Мурāда. В противовес другим историографам они характеризуют Шāх Мурāда не как назначенного престолопреемника, а лишь констатируют то, что после смерти отца он стал вместо него повелителем (*амīр/фармāн-фармā*) земель (*билād*) Мавараннахра<sup>119</sup>. Электоральная легитимация для этих авторов, по всей видимости, не играет никакой роли, так же, как и для хронограммиста Мīрзā Сāдиқа Муншī, который, тем не менее, создал для описания восхождения Шāх Мурāда на трон следующую хронограмму, положительно характеризующую его политику правления: «Распространяй *шарī'ат*»<sup>120</sup>.

А теперь перейдем к утверждению о том, что Шāх Мурād в начале или в течение своего правления позволил провозгласить себя «повелителем всех

<sup>117</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 54–55, перевод стр. 123. О *кўибийгī* Даулат Бийе см. гл. V/36.

<sup>118</sup> ای برادران پدر ما برحمت الهی واصل شد ولی عهدی را بمن تفویض نمود اما جمیع برادران و بزرگان که حاضرید چگونه صلاح میدانید بهر کس که صلاحیت دارد بدهید من مطلق به، مایان هستم کلهم بیکبار آواز بر آوردند که ولی عهدی حق شماست و شایسته این امر بدون جناب شما کسی دیگر نیست بعده جمله اعیان و برادران یکایک بیعت نمودند (Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 56, перевод стр. 127).

<sup>119</sup> Му'їн, *ЗТ*, л. 150а–б; Мухаммад Йа'қуб, *Русāла*, лл. 5б–6а. Географическое дополнение у Му'їна отсутствует.

<sup>120</sup> شریعت رواج ده (Мīрзā Сāдиқ Муншī, *ТМ*, л. 232б). Сумма чисел, соответствующих буквам (300+200+10+70+400+200+6+1+3+4+5), равняется ровно 1199 (=1784–1785).

верующих», причем предание об этом сохраняется до сих пор, несмотря на то, что авторы XIX и XX вв., которые называются главными свидетелями, все же не приводят этому никаких доказательств. Вельяминов-Зернов не может назвать монеты, на которой имя Шах Мурада упоминалось бы вместе с титулом, присущим только халифам. Напротив, на тех монетах, на которых называлось его имя, а именно, на памятных монетах своего сына Амйр Хайдара, Шах Мурад упоминается с титулом *ma'sūm gāyī*<sup>121</sup>. Сенковский (Senkowski) ссылается, с одной стороны, на «личное сообщение барона фон Мейендорффа», которое в соответствии с его природой невозможно перепроверить, и, с другой стороны, на отрывок из путевого дневника руководителя посольства А. Негри, однако и там не содержится никаких доказательств<sup>122</sup>. Григорьев пишет, опять же, без каких-либо доказательств, о том, что Шах Мурад был первым бухарским правителем, принявшим титул *amīr*, являющийся сокращением от *amīr al-mu'minīn*, чтобы тем самым придать своему господству религиозный характер; однако, неизвестно, когда это произошло<sup>123</sup>. И, наконец, Бартольд, на которого ссылается большинство авторов XX в., как во многих случаях, не указал своих источников<sup>124</sup>. Григорьев, по-видимому, предполагал, что *amīr* можно понимать только как сокращение от *amīr al-mu'minīn*. Между тем титулы *amīr*-и *kabīr* («великий эмир»)<sup>125</sup>, *amīr*-и *ṣāhib*-и *iqbāl* («эмир, обладающий счастьем»)<sup>126</sup> и *'umdat al-mulk* («опора царства»)<sup>127</sup> мангитские историографы недвусмысленно соотносят с постом верховного повелителя, *amīr al-umarā'*, так как еще Мухаммад Рахīm Хан и Мухаммад Данийал Бий обозначались этим титулом, когда они занимали этот пост (см. гл. V/4д). Более весомыми являются высказывания барона фон Мейендорффа и Негри, поскольку оба были членами русского посольства, которое в 1820 г. побывало в Бухаре. Однако против их утверждения свидетельствуют некоторые документы и высказывания. Из письма 1203/1789 г., которое Шах Мурад направил в Высокую обитель, со всей недвусмысленностью явствует, что этот правитель признавал османского султана, в то время Селима III, халифом и «султаном востока и запада». Шах Мурад не только обращается к нему, называя его халифом, но даже просит его назначить какого-либо образованного и

<sup>121</sup> Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 414–416, 422, 424.

<sup>122</sup> Senkowski, *Supplément*, стр. 120–121 (по отрывку из путевого дневника А. Негри), стр. 130 (по личному рассказу барона фон Мейендорффа).

<sup>123</sup> Григорьев, *О некоторых событиях*, стр. 41.

<sup>124</sup> Бартольд, «Узбекские ханства», II, стр. 279.

<sup>125</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 409а–410б, 433б–434б в разных местах.

<sup>126</sup> Мирзэ Садик Мунши, *ТМ*, л. 241а.

<sup>127</sup> Мирзэ Садик Мунши, *ТМ*, л. 233б.

окрепшего в религии османского принца правителем Турана; затем он велит назвать его имя в пятничной проповеди и отчеканить на монетах. При этом он однозначно отстраняется от Надир Шаха и Мухаммад Рахīm Хана, которые, несмотря на свое низкое происхождение, велели произносить свое имя во время пятничной проповеди и чеканить его на монетах. Шах Мурад даже готов признать одного из османских наместников в Сирии, Египте или в Ираке правителем Турана, если султан не сможет прислать принца<sup>128</sup>. Индийский путешественник, Мйр 'Иззаталлах, посетивший Бухару приблизительно двенадцать лет спустя после смерти Шах Мурада, в 1812 г., сообщает о том, что Амйр Хайдар присвоил себе титул *amīr al-mu'minīn*, в то время как Шах Мурад носил лишь титул *walīni'amī* («благодетель»)<sup>129</sup>. Его сообщение совпадает с комментариями трех мангитских историографов, отражающих самосознание Шах Мурада. С большим уважением они повествуют о том, что Шах Мурад не воспринимал трона, короны и всяческой царской роскоши<sup>130</sup>. Хумули сводит это к большому аскетизму и набожности (*zūhd u var'*), а Му'ин полагает, что он рассматривал оказание почестей как *būd'a*; кроме того, он подчеркивает, что Шах Мурад правил с титулом *amīr (ba-nām-i amīrī hukūmat mīkard)*<sup>131</sup>. Его очень скромная надгробная надпись и отсутствие титула халифа являются еще одним ясным свидетельством того, что Шах Мурад даже к концу своего периода правления не позволил провозгласить себя халифом (см. гл. V/3а). Тот факт, что Хумули и также не скупящийся на слова Мирзэ Садик Мунши порой все же украшали титулом халифа Шах Мурада и других правителей, однозначно не притязавших на этот титул, что нельзя путать с самовосприятием правителей.

### г) Амйр Хайдар

Самовосприятие этого правителя прекрасно задокументировано. Он принял шарифский титул *ṣayyid*, велел чеканить на монетах свое имя с титулом «повелитель верующих» (*amīr al-mu'minīn*)<sup>132</sup> и обращаться к себе в официальных документах как к «Высочайшей светлости с рангом халифа»

<sup>128</sup> *Nāme-i Hümāyūn Defteri*, № 9, 140 (Saray. *Rus işğali devrinde*, стр. 25–26); см. также гл. V/4в.

<sup>129</sup> Mir 'Izzet-Ullah, *Voyage, suite*, стр. 183.

<sup>130</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 10а; Хумули, *ТХу*, л. 273б; Му'ин, *ЗТ*, лл. 150б–151а.

<sup>131</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 150б.

<sup>132</sup> Вельяминов-Зернов, «Монеты», стр. 416, 420, 422; Григорьев/Мирзэ Шамс Бузарй, *О некоторых событиях*, стр. 62 и след., прим. 16; Senkowski, «Description», стр. 310–311.

(*'ālī-ḥadrat, ḫilāfat-marṭabat*)<sup>133</sup>; в письмах и посвящениях он часто называется также *амір ал-му'минин*<sup>134</sup>. Удивительно, что только два мангитских историографа затрагивают его притязание на титул халифа (см. гл. IV/36). Свое чингизидское происхождение, подчеркивавшееся многими из них, сам этот правитель не демонстрировал ни в одном титуле, кроме как, пожалуй, в своем восхождении на самаркандский трон. В письме Хаким Бию, тогдашнему губернатору Қарши, он описывает это событие следующими словами: «В субботу я со своей свитой буду в Самарканде, а в воскресенье воссяду на "бирюзовом камне", троне моих великих отцов и прадедов»<sup>135</sup>. Между тем самаркандскому восхождению на трон многие мангитские историки, видимо, не придавали большого значения. Хумулай – единственный, кто фиксирует его, а придворный историограф Амір Хайдар Мухаммад Шариф, подробно описывающий бухарское восхождение на трон, по всей видимости, уже не увидел его. Историографические описания восхождения на трон Амір Хайдара и церемонии его признания не однородны и в других пунктах.

Помпезная «Корона исторических произведений» Мухаммад Шарифа больше всего соответствует собственному видению правителя. Он представляет восхождение на трон как некий результат, в котором участвовали все жители и посетители Бухары; собравшись вокруг Арка, они восславляли и произносили молитвы на благо Амір Хайдара. Многих сановников (они выразили ему свои добрые пожелания и тем самым – признали его в качестве правителя?), после того, как «в благоприятный час» он был вознесен на трон на белом войлоке, автор называет поименно, усиливая тем самым достоверность своего изложения. И, наоборот, он не называет по имени «послов и посланников наместников и губернаторов» (*arḫāb-u siḫḫārat u ilchīyān ki az dǰānīb-u ḫuḫām u wulāt-u wilāyāt*), которые позже приносили новому повелителю заверения своих правителей в верности и повиновении (*'arḫā-īn iḫlās u inḫīyād*). Помимо этого, он описывает избрание Амір Хайдара проповедником (*ḫaṭīb*) и *имамом*. Он повествует в качестве очевидца о том, что имамы, богословы и мистики (*'урафā*) собрались в пятницу после восхождения на трон в пятничной мечети Арка и на вопрос Амір Хайдара о том, кто должен быть проповедником и имамом, единогласно передали *ḫākānu* «ввиду его совершенных качеств, знаний и богобоязненности» этот пост, «который исполняли праведные халифы»<sup>136</sup>. Здесь Амір Хайдар ставится в один ряд с первыми четырьмя халифами (*al-ḫulāḫā'* ar-

*rāshidūn*), но, тем не менее, Мухаммад Шариф нигде однозначно не характеризует своего правителя как *халифа* или *амір ал-му'минин*. Церемонии признания, посредством которых Амір Хайдар официально признается главой государства, представляются Мухаммад Шарифом как нечто само собой разумеющееся. Его собственные критерии легитимации, по всей видимости, ничем не отличаются от легитимационных критериев сановников. В соответствии с этим описанием Амір Хайдар обретает, таким образом, легитимацию своего господства, в большей степени, за счет своего чингизидского и шарифского происхождения, а также своего благочестия и учености (см. также гл. V/4).

Для остальных историографов важный легитимационный момент представляет собой также электоральное признание. Сводный брат Амір Хайдара, Мйрй, и член посольства, 'Абд ал-Карим, считают преемника престола назначенным со стороны своего отца. Мйрй изображает назначение как личное решение Шах Мурада, которое тот принял незадолго до своей смерти, однако не разглашал его, но сам сообщил об этом своему «глубоко верному» наместнику Кармйну, Йрназар Бййу<sup>137</sup>. 'Абд ал-Карим также изображает назначение как личное сообщение, однако оно не представляется у него свободным решением Шах Мурада:

«Когда отец Амір Хайдара, Шах Мурад Бий, заболел, Уткур Қушбигй, исполнявший обязанности высшего министра в управлении Бухары и благоволивший Амір Хайдару, предложил Шах Мураду ввиду зрелого духа и рассудительности Амір Хайдара, а также ввиду (того, что) он по линии своей матери является внуком Абӯ-л-Файд Хана, считать его достойным господства. После чего он (Шах Мурад) сделал его (своим) наследником престола»<sup>138</sup>.

Таким образом, первый министр Шах Мурада советует назначить Амір Хайдара на самый высокий пост в государстве на основании его чингизидского происхождения. Остальные историографы не говорят о назначении и не показывают, на каком основании произошло признание правителя. Из их сообщений следует лишь, что высшие сановники в Бухаре хотели видеть Амір Хайдара во главе государства. Мйрзә Шамс Бухарй однозначно указывает на то, что сановники государства (*arḫān-u daulat*) собрались после смерти Шах Мурада и из числа его сыновей «желали видеть

<sup>133</sup> Чехович, Самаркандские документы, № 40, стр. 184.

<sup>134</sup> 'Абд ас-Ҷамад, Шарх ал-мас' ил. л. 1206; von Kugelgen, *Sufimeister*, стр. 254–255, 274–275, 280–282, 284–285, в разных местах.

<sup>135</sup> В переводе Вяткина, «Карпинский округ», стр. 9.

<sup>136</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 3736.

<sup>137</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 2456–246а.

<sup>138</sup> چون امير حيدر پدرش شاه مراد بى مريض شد او تگور قوش بکى که در اصلاح عمل بخارا وزير اعظمست به امير حيدر محبت داشت بشاه مراد تکليف نمود که الحمد لله امير حيدر صاحب رشد وتميزست و از جانب مادر شاهزاده يعنى نيرهه ابو الفيتض خاست شايسته ملکدارى دارد بعد از او ولى عهد کرد

Schefer/ Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 67–68, перевод стр. 153–154.

правителем Мйр Хайдара»<sup>139</sup>. Все остальные описывают попытку многих братьев Шах Мурада добиться против воли чиновников права, которое они имели, по их собственному убеждению, на его наследство. Но те с успехом защитили Арк для Амйр Хайдара, а *қўшибғей* после изгнания нежеланных претендентов отдал их добро и имущество на разорение<sup>140</sup>.

Му'йн и Мухаммад Йа'қуб, а также 'Абд ал-Карйм описывают официальный акт назначения совершенно без приукрашивания. Так, например, у первых двух говорится о том, что он сел «на трон благородной Бухары»<sup>141</sup>, а у 'Абд ал-Карйма, что «народ пришел [в Арк] и совершил признание» (*халқин амада бай'ат намӯданд*)<sup>142</sup>. Мйрза Шамс Бухарй, Мйрй и Хумулий, напротив, подчеркивают *бай'а* и больше значения придают красочному описанию торжеств, воспроизведение которых здесь представляется излишним. Мйрй повествует о том, что народ (*халқ*) собрался во дворец/зале аудиенций (*барғах*). После того, как Амйр Хайдар на белом войлоке был вознесен на трон господства (*тахт-и салтанат*), люди (*мардуман*) произнесли в его честь молитву (*фатиха*), восхваляли и прославляли его и называли его царским титулом (*падишахи ба у лақаб карданд*). Описание Мйрй кажется довольно неопределенным, если учесть, что восхождение на трон Амйр Хайдара непосредственно касалось его как сводного брата и соперника в Самарканде. Это изложение чем-то даже напоминает исполнение некой обязательной нормы<sup>143</sup>. Описание Хумулий относительно *бай'а* в Бухаре также выдержано в общих чертах:

«Когда он в счастливый час под счастливой звездой воссел на унаследованный трон, всем людям от высших до низших чинов, желавшим ему счастья и в земной, и в потусторонней жизни, совершившим признание и клявшимся в повиновении, было даровано блаженство в обоих мирах. (Затем) Они подняли руку и голос для молитвы и хвалы в честь этого высокопоставленного падишаха, и жители мира были защищены от хаоса мятежа, и слугители божьи были освобождены от тревоги смуты»<sup>144</sup>.

<sup>139</sup> از میان پسران شان میر حیدر را خواسته (Мйрза Шамс Бухарй/Григорьев. *О некоторых событиях*, текст стр. 3, перевод стр. 1).

<sup>140</sup> Мйрй, *МТ*, л. 276а-б; Му'йн, *ЗТ*, л. 153а; Schefer'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 68, перевод стр. 154 и след.; Мухаммад Йа'қуб, *Русьна*, л. 10аб; Хумулий, *ТХу*, лл. 2656-2666.

<sup>141</sup> Му'йн, *ЗТ*, л. 153а; Мухаммад Йа'қуб, *Русьна*, л. 10б.

<sup>142</sup> Schefer'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 68, перевод стр. 155.

<sup>143</sup> Мйрй, *МТ*, л. 277а.

<sup>144</sup> چون در ساعت سعد بطالع مسعود بتخت موروثی جلوس فرموده كافة انام از خواص تا عوام بمبايعت و مطابعت آن سعيد کوفين بسعادت دارين فايز کردیده دست وزبان بدعا وثناي آن پادشاه عالیشان کشاده اهل عالم از آشوب فتنه ايمن و عباد الله از تشويش غوغا مطمئن کردندند (Хумулий, *ТХу*, л. 267а).

Хумулий недвусмысленно показывает, что признание правителя является взаимным обязательством, возлагающим на правителя заботу о безопасности своих верноподданных. Кроме того, примечательно, что он рассматривает притязание Амйр Хайдара на трон как право наследника. И то, и другое Хумулий использует в качестве обоснования при описании Самаркандского восстания и победы Амйр Хайдара, а также его восхождения на трон в Самарканде. Он излагает взятие города и – первое за столь долгое время – восхождение на *Кук-таш* – как поступки, благодаря которым Амйр Хайдар выглядит еще более могущественным и еще более достойным своего поста. Он не только описывает славную историю этого камня, который Тимур приказал привезти в Самарканд, но и цитирует хронограмму, составленную по случаю этого восхождения на трон и выгравированную на печати/кольце (*хатим*): «Восседание падишаха на высоте зеленого камня увеличивает власть»<sup>145</sup>. Кроме того, он подчеркивает, что подданные от высших до низших чинов смотрели на его самаркандское восхождение на трон как на радостное знамение (*фаррух-фал*), и что он, сидя на троне, в течение многих дней принимал заверения в верности (*кўрнаи-нишони*)<sup>146</sup>.

Все историки придают Амйр Хайдару сильную электоральную легитимацию, носителями которой поначалу являются бухарские сановники, а у некоторых историков – также и сам Шах Мурад, и которая получает подтверждение в виде признания со стороны «всего народа». Основание признания называется редко, лишь в очевидных случаях – это, прежде всего, чингизидско-генеалогическая легитимация; лишь один Мухаммад Шарйф обосновывает его легитимацию шарйфской родословной. Однако притязание Амйр Хайдара на титул халифа для историографов, по всей видимости, не имеет никакого легитимирующего значения.

### 3. (Почетные) Титулы

Неоднородность легитимационных убеждений, которая отмечалась в связи с признанием разных нравственно-правовых норм, в определенной степени находит свое отражение также и в присвоении титулов. Многие титулы правителей лишь совсем немного говорят о первоначальной легитимации,

<sup>145</sup> جلوس پادشاه بر اوج سنگ سبز قدر افزا (Хумулий, *ТХу*, л. 2736).

$3+30+6+60+2+1+4+300+1+5+2+200+1+6+3+60+50+20+60+2+7+100+4+200+1+80+7+1=1216$ . Хумулий называет этот год также в виде чисел, а автором хронограммы он считает Мухаммад Шарйфа اغاقتى.

<sup>146</sup> Хумулий, *ТХу*, лл. 2716-2736.

которая ассоциировалась с ними. Самое позднее с момента свержения багдадского халифата обозначения *халифалим* используются чаще всего в том же значении, что и *султан* и другие обозначения правителя как, например, *шах* (*шахиниш*, *падишах*) или *малик*<sup>147</sup>. Тем не менее использовались титулы халифа может сказать кое-что об оценке правителем самого себя или его оценке другими; однако при этом следует точно учитывать существовавшие исторические обстоятельства. Помимо этого есть титулы, которые в Мавараннахре связываются с определенной легитимацией, а тот факт, используются они или нет, является немаловажным выражением легитимационных убеждений. К ним относятся титулы «хан» и «муджадид ад-дин», а также их варианты. В настоящей главе будет более подробно рассмотрено использование обозначений «хан», «халифа» и «муджадид ад-дин», восходящих к весьма разным традициям. На их примере можно особенно четко продемонстрировать то, что титулы, которые признаются за правителем посредством церемонии признания как правомерные, не обязательно должны быть теми же, которые признаются за ними историографами и другими их современниками. Историографы, кроме того, украшают конкретных мангитских правителей многочисленными почетными титулами, которые отчасти также выражают ассоциируемое с ними представление об их легитимации; эти титулы будут представлены в следующей главе отдельно, в связи с каждым правителем.

#### а) хан

Титулы *хан* и *хакан/ка'ан* (древнепюрк., монгол.) в период правления чингизидских династий в Трансоксании отводились только главе царства и отражали его происхождение от Чингиз Хана<sup>148</sup>. На протяжении столетий право на эти титулы сохранялось исключительно за потомками по мужской линии, однако при мангитах этот принцип был ослаблен.

Мухаммад Рахым был единственным среди первых четырех мангитских правителей, притязавшим на этот титул. Очевидно, он связывал его с наивысшим государственным чином, но не с чингизидским происхождением. Правда, ему не удалось добиться закрепления этой точки зрения. Хотя сановники его времени и признали за ним этот титул после его женитьбы на

чингизидке, они сделали это, однако, с большим нежеланием и сразу же после его смерти вновь посадили на трон чингизида. «Соблюдение *йаса* и *йусун*» они, по всей видимости, также не признавали достаточным основанием для присвоения ханского титула, хотя Мухаммад Рахым, если верить историографам, с самого начала старался добиться этого. Историографы расходились во мнении: в то время как Мухаммад Шариф признавал право на самый высокий пост и этот титул только за мужчиной чингизидского происхождения, по мнению других его современников-историографов, правитель мог иметь и другое происхождение, но в этом случае они избегали обозначения его «ханом» или «хаканом». Так, например, первый мангитский правитель – если не учитывать его придворного историка – называется ханом лишь при назывании его полным именем; в противном случае он – *амир*, *шах* или *падишах* и т. п. (см. гл. V/1а). В отношении двух других нечингизидских правителей многие историографы отмечают, что они специально не титуловали себя «ханом»: Амир Данийал из уважения к традициям предков принял только почетный титул (*лакаб*) «*валини'ами*», но не титулы «хан» и «падишах»<sup>149</sup>, а Шах Мурад отказался принять титул хана (*ханийат/исм-и ханийат*) и регалии правителя<sup>150</sup>. Хотя в этих сообщениях титул «хан» не связывается непосредственно с чингизидской генеалогией, эта связь, однако, недвусмысленно явствует из контекста. Мангитские историки, по всей видимости, разделяют оценку относительно титула «хана», приписываемого здесь самим правителям, так как никто из них ни разу не называет их «ханом» или «хаканом». Между тем они обозначают Мухаммад Данийал Бийа и Шах Мурада в самых разных вариациях как «правителей» и отводят, следовательно, титулы «хан» и «хакан» исключительно чингизидским правителям. Они обозначают так и аштарханидов, и шайбанидов, а Мухаммад Шариф широко использует этот титул, кроме того, для своего повелителя Амира Хайдара<sup>151</sup>, хотя тот не притязал на него. Османский султан Махмуд II (правил в 1808–1839 гг.) также обращается к нему с титулом «Бухара Хан Хайдар Шах»<sup>152</sup>. Другие современники украшали этим титулом не только Амира Хайдара, но и его мангитских предков. Так, в предисловии к одному произведению по математике *Султан б. ас-Султан Хакан б. ал-Хакан Амир*

<sup>147</sup> Lambton, «Early Timurid theories», стр. 3; Lech, *Das mongolische Weltreich*, стр. 171, прим. 1.

<sup>148</sup> Титулы *хакан/ка'ан*, которыми после Чингиз Хана пользовались только великие ханы восточно-пюркского и западно-пюркского царства, в Трансоксании используются в том же значении, что и *хан*. Об этих монгольских титулах см. Doerfer (*Türkische und mongolische Elemente*, III, стр. 141–180).

<sup>149</sup> Хумули, ТХу. л. 202а *پاس آداب عظام را نام خانی و پادشاهی را بخود نه پسندید*

<sup>150</sup> Му'ин, ЗТ, л. 150б; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 10а.

<sup>151</sup> Мухаммад Шариф: *хакан-и джалалат* (ТТ, л. 296), *хакан-и заман* (ТТ, лл. 158б, 346а, в разных местах).

<sup>152</sup> Saray, *Rus işgali devrinde*, стр. 32, прим. 91.

ал-му'минин Мйр Хайдар Нодишх Бахадур<sup>153</sup>, он обозначается как «хэн», благодаря чему этот титул получает даже Шах Мурад, будучи его отцом<sup>154</sup>, а в одной купчей Амйр Хайдар вместе со своим отцом и прадедом обозначается как «хакан»<sup>155</sup>. Здесь чингизидское происхождение Амйр Хайдара, очевидно, переносится и на его предков, так как господство, как и прежде, связывается с чингизидским происхождением. И действительно, многие из мангитских правителей, правивших после Амйр Хайдара, официально носили в своем имени наряду с титулом «амйр» также и титул хана (см. гл. VI/1а).

Поэтому несудивительно и то, что многие путешественники говорят в своих путевых заметках о Бухарском ханстве, а не эмирате<sup>156</sup>.

### б) халифа

В главе IV/1а мы говорили о том, что мангитские историографы считали каждого правителя богоизбранным. Вместе с тем, забегая вперед и ссылаясь на данный раздел, мы отметили, что они, однако, наделяли титулом халифа лишь тех правителей, которые строили свою политику, ориентируясь прежде всего на шар'а, даже если они продолжали следовать монгольским традициям.

Три мангитских правителя описываются с использованием титулов, которые свидетельствуют об их признании в качестве халифов: Мухаммад Рахым Хан, Шах Мурад и Амйр Хайдар, один лишь Мухаммад Данийал Бий не причисляется к ним. Немаловажным ограничением является, однако, то, что эти элитеты употребляются лишь историками, имеющими литературное образование, причем используются ими применительно лишь к их личным фаворитам. Но при этом следует учитывать то, что не все историографы писали о мангитских правителях.

Қадй Вафй и Хумулий характеризуют Мухаммад Рахым Хана и Шах Мурада как халифат Аллах фй-л-ард, устанавливая однозначную связь с

<sup>153</sup> Бахадур означает «герой» и является «титулом в имени любого правителя составной частью всего титула» (Doerfer. *Tuerkische und mongolische Elemente*, II, стр. 366).

<sup>154</sup> 'Абд ас-Самад б. Қадй Мухаммад Акбар Хан, Шарх ал-маса'ил ас-ситт ал-джабарийа, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 6131/III (СВР, XI, стр. 94, рег. № 7092, л. 120б; подробный комментарий к восьмой главе популярного учебника *Хулафат ал-хисаб*, автор Баха' ад-Дин ал-'Амийй [ум. в 1621 г.]), посвященный Амйр Хайдару.

<sup>155</sup> Чехович, *Самаркандские документы*, вып. I, стр. 184, № 40. Вельяминов-Зернов также пишет о том, что Амйр Хайдар титуловался в письмах и документах как хан или Бахадур хан («Монеты», стр. 414).

<sup>156</sup> Бурнашев/Спасский. «Путешествие», стр. 96; Eversmann, *Reise*, стр. 80; Khanikoff. *Bokhara*, стр. 95–97, в разных местах; Свинын в своих сообщениях от 1821 г. описывает Амйр Хайдара как «Хан-Мир Хайдар» («Некоторые сведения», стр. 43).

лайатами Корана, в которых Адам, Давид (Да'уд) или адресаты (мн. ч.), которые не уточняются, обозначаются как «наместники [Бога] на земле»<sup>157</sup>. Только придворный историк Мухаммад Рахым Хана считает его «наместником [Бога] на земле»<sup>158</sup> и хилафат-макани<sup>159</sup>. Это можно объяснить тем, что у Қадй Вафй было более «открытое» понимание шар'а (см. гл. IV/1б). Шах Мурад характеризуется Хумулий, кроме как «наместником [Бога] на земле»<sup>160</sup>, еще и как «прибежище халифата» (хилафат ма'аб)<sup>161</sup>, а Мйрза Садиқ Муншй описывает его в одном маснави как амйр ал-му'минин<sup>162</sup>. Амйр Хайдар, первый мангитский правитель, который сам провозгласил себя «повелителем верующих» (амйр ал-му'минин) и недвусмысленно демонстрировал это притязание на монетах и в официальных документах (см. ниже), характеризуется четырьмя историографами как халиф. «Хронограммист» Мйрза Садиқ Муншй и дипломат 'Абд ал-Карйм обозначают его титулом, который он присвоил себе сам, причем первый еще добавляет, что Амйр Хайдар является «шахом родом от Джуджй» (шах-и Джуджй-нижад), следовательно, подчеркивает чингизидское происхождение правителя<sup>163</sup>. Придворный историограф Амйр Хайдара Мухаммад Шарйф и приверженец Нақшбандийи Хумулий характеризуют его как «величество, восседающее на халифате [троне халифата]» (джанаб-и хилафат-макани)<sup>164</sup>, как «одаренного знаками халифата» (хилафат-асар) и как «защиту халифата» (хилафат-панях)<sup>165</sup>. Кроме того, Хумулий пишет, что он правит «делами халифата» (интизам-и умур-и хилафат) и говорит о «времени халифата» этого монарха<sup>166</sup>. Помимо этого, историографы представляют трон своего собственного правителя как «трон халифата» (сарйр-и хилафат), а его резиденцию Бухару – как «дом халифата» (дар ал-хилафа)<sup>167</sup>.

<sup>157</sup> Коран 2:30; 38:26; 6:165, в разных местах (см. Paret, *Der Koran – Kommentar*, стр. 156 к 6:165).

<sup>158</sup> Қадй Вафй, ТХА, л. 184б (в отношении Мухаммад Рахым Хана он цитирует Коран 38:26, опуская упоминание Да'уда, т. е. того, к кому направлено обращение, и тем самым мангит представляется тем, кого Бог избрал халифом).

<sup>159</sup> Қадй Вафй, ТХА, л. 221а.

<sup>160</sup> Хумулий, ТХУ, л. 219а.

<sup>161</sup> Хумулий, ТХУ, лл. 184а, 246б.

<sup>162</sup> Мйрза Садиқ Муншй, ТМ, л. 236а.

<sup>163</sup> Мйрза Садиқ Муншй, ТМ, лл. 252а, 256б; Schefer/'Abdalkarim. *Histoire*, текст стр. 109, перевод стр. 248.

<sup>164</sup> Хумулий, ТХУ, л. 279б.

<sup>165</sup> Мухаммад Шарйф, ТТ, лл. 363б, 395а.

<sup>166</sup> Хумулий, ТХУ, лл. 270а, 248а.

<sup>167</sup> Хумулий, ТХУ, лл. 171б, 231а, 249а (в отношении Шах Мурада; в одном месте он говорит также в аспекте времени о «середине халифата» того правителя); Қадй

Примечательным в этих ассоциируемых с халифатом титулах, а также обозначениях времени и места является то, что за исключением *амир ал-му'минин* не используются никакие другие титулы халифа как, например, *халифат ар-Рахман* или *халифат расул Аллаx*, которые поочередно носили умаййадские, 'аббасидские и другие правители, официально претендовавшие на халифат<sup>168</sup>. Изучение в отношении правителей, предшествовавших мангитам, приводит к тому же результату: наши историографы говорят в общем о «халифате Мавараннахра»<sup>169</sup>, используя обозначения халифата в отношении целого ряда правителей Трансоксании, которые никогда не провозглашали себя халифами (так, например, аштарханиды 'Абд ал-'Азиз Хан и Субханкули Хан<sup>170</sup> и саманид Исма'ил [правил в 892–907 гг.]<sup>171</sup>). И все же одним из официальных титулов халифата обозначается лишь тот правитель, который действительно провозгласил себя халифом, а именно, Мухаммад Шайбани Хан; он – единственный, кто обозначается как *халифат ар-Рахман*<sup>172</sup>. Среди немногих нетрансоксанских правителей, которые вообще попали в поле зрения мангитских историографов, османский султан времен Наdir Шаха является *халифа-и Рум*<sup>173</sup>, а (Шах) Джаханнабад обозначается как *дар ал-халифа* султанов Индии<sup>174</sup>.

Сэр Томас В. Арнольд (Sir Thomas W. Arnold) в своем исследовании о небольших и могущественных правителях во всех частях исламского мира, которые еще до распада 'аббасидского халифата в 1258 г., но, главным образом, после него, описывались и обозначались халифскими эпитетами, приходит к выводу о том, что использование этих титулов могло иметь весьма различные функции. Он различает четыре функции: во-первых, правитель, принимая такой титул, хочет быть выделенным своими современниками; во-вторых, монарх оказывает особый почет другому правителю; в-третьих, автор

Вафа, *ТХ*, л. 184б, 218б (относительно Мухаммад Рахым Хана). В отношении Амира Хайдара Мирзы Садики Муниши (*ТМ*, л. 253а [*qasr-i xilafat*]) и Хумули (*ТХ*, л. 274а) пользуются этими же или подобными названиями местности.

<sup>168</sup> Об истории и употреблении титула *халифат ар-Рахман* и *халифат расул Аллаx* см. Stone/Hinds (*God's caliph*); относительно *амир ал-му'минин* см. Gibb («*Amir al-mu'minin*») и Arnold (*The caliphate*, особ. стр. 32–33, 163).

<sup>169</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 79а (речь идет о переходе этого халифата от шайбанидов к аштарханидам).

<sup>170</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 93б, 96а–б (*халифат-панahi*, *муддат-и халифат* «длительность халифата» в отношении 'Абд ал-'Азиз Хана), л. 96б (Саманид Субханкули Бахадур Хан приходит на «трон халифата»).

<sup>171</sup> Хумули, *ТХ*, л. 214а (он говорит о «халифате» этого правителя). Об Исма'ил Самани см. гл. IV/3в.

<sup>172</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 67а; Мирза, *МТ*, л. 73б.

<sup>173</sup> Хумули, *ТХ*, л. 188а.

<sup>174</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 197а.

льстит своему покровителю; и, в-четвертых, придворные писари дают волю своим языковым «личным капризам»<sup>175</sup>. Эта дифференциация является важной, и во многих случаях, конечно, верна. Так, например, особенно широкое использование халифских титулов Мухаммад Шарифом в определенной степени объясняется его литературным стилем, а Кадй Вафа хотел, несомненно, польстить своему покровителю. Однако такое обоснование мне представляется несколько недостаточным, поскольку открытым остается вопрос о том, какое представление о халифате лежит в основе такого панегирического стиля<sup>176</sup>.

Говоря о «божественном назначении», мы цитировали Мирзу, считавшего всех правителей «тенью Бога [на земле]» независимо от того, справедливы они или нет, даже если он и исходил из того, что Бог назначил их для того, чтобы они на основе *шари'а* вершили справедливость. В соответствии с этим все правители должны были быть халифами. Между тем именно он не использует никаких халифских титулов, украшая исключительно своего отца, Шах Мурада, титулами, свидетельствующими о его справедливости и благочестии. Если исходить из того, что мнение Мирзы разделялось другими его современниками и, прежде всего, историографами, то общее высказывание, не обращенное к какому-то конкретному человеку, о том, что правитель есть «тень» или «наместник Бога», видимо, означает лишь то, что любой правитель считался назначенным Богом. Но только те властители, которые считались особенно справедливыми и богообязанными, могли обозначаться титулом халифа или же другими званиями с исламской коннотацией (см. гл. IV/3б, в, V). Это, естественно, не исключало того, что в некоторых случаях титул служил чисто литературным или оппортунистским целям.

До сих пор мы не учитывали собственное притязание правителя на титул халифа. В этом отношении исследование Арнольда дает возможность обратить внимание прежде всего на региональные традиции. Среди правителей Трансоксании, славившихся своим чингизидским происхождением, лишь Мухаммад Шайбани Хан и Амир Хайдар выдвигали притязание на халифат. Мотивы и образцы основателя шайбанидского господства над Мавараннахром были недавно изучены Флорианом Шварцем (Florian

<sup>175</sup> Arnold, *The caliphate*, стр. 119. Сравн. Sourdai, которая также рассматривает титул халифа в некоторых случаях лишь как эпитет для украшения («*Khalifa*», стр. 945).

<sup>176</sup> Гибб (Gibb) на ряде примеров, например, характеризуя могольского правителя Аурангзиба (правил в 1658–1707 гг.), показал, что требования, предъявляемые к халифу, могли весьма различаться, и что «повелителем верующих» независимо от своего происхождения и юридической легитимации мог считаться лишь тот правитель, который стремился и словом, и делом к осуществлению *шари'а* и активно боролся с его врагами (*Studies*, особ. стр. 147 и след.).

Schwarz) на основе монет и хроник<sup>177</sup>. Он показывает, что Мухаммад Шайбани присвоил себе титул *халифат ар-Рахман*, когда одержал победу над тимуридами из Самарканда. Лишь в течение своих последующих завоеваний он добавил к этому титулу еще *имам аз-заман*; после эти обозначения стали употребляться также и в исторических произведениях его времени. На этом основании Флориан Шварц приходит к логическому выводу о том, что Мухаммад Шайбани Хан хотел поначалу показать лишь свое военное превосходство над тимуридскими правителями своего времени. При этом он, возможно, перенял притязание на халифат (правда, еще не полностью доказано), со стороны первого преемника Тимура, Халил Султана (правил в 1405–1409 гг., находясь в Самарканде) и явное притязание на халифат со стороны его преемника Шахруха (правил в 1409–1447 гг., находясь в Герате)<sup>178</sup>. Лишь несколько позже он выразил свое «преимущество перед своими чингизидскими двоюродными братьями»<sup>179</sup>. Кроме того, его титул халифа имел важное символическое значение в борьбе с сафавидами. Притязание Мухаммад Шайбани Хана на халифат при его жизни теоретическому обоснованию не подвергалось. Лишь в 1514 г., спустя четыре года после его смерти, его многолетний слуга, Фадлаллах б. Рузбихан Хунджй (род. в 1455 г. [?], ум. в 1521 г. [?])<sup>180</sup>, написал книгу о халифате/имамате. Хунджй, высокообразованный персидский ученый, побывавший во многих странах, написал это произведение для своего бывшего ученика, шайбанидского правителя Убайдаллаха Хана, которого он обозначал титулами «тень Бога», имама и халифа<sup>181</sup>, носившего после завоевания Самарканда в 1512 г. – правда, совсем недолго – титул хана<sup>182</sup>. Произведение Хунджй, несмотря на свое название скорее нравственного характера *Сулук ал-мулук* («[Правильные] Образы поведения царей»), носит характер юридически обоснованной теории халифата, причем автор сильно ориентируется на произведение ал-Мавардй *ал-Ахкам ас-султанийя*, и меньше – на нравственно-философское учение своего бывшего учителя Давани (см. гл.

<sup>177</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 60–63.

<sup>178</sup> Arnold, *The caliphate*, стр. 111–114; Schwarz, «Unser Weg», стр. 62.

<sup>179</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 60–63.

<sup>180</sup> Ott, *Transoxanien*, стр. 10–12.

<sup>181</sup> Хунджй, *Сулук ал-мулук*, стр. 51. Обширную биографию, включающую в себя также и краткое описание его произведений, дает Хаарманн (Haarmann, «Staat», стр. 341–352); относительно других библиографических сведений см. Bernardini, «À propos de Fazlallah b. Ruzbehān Khonji Estāhāni», стр. 290 и след., прим. 1 и 2.

<sup>182</sup> Schwarz, «Unser Weg», стр. 72–74.

IV/16)<sup>183</sup>. Полностью в духе классических юристов он считает главой мусульман *имам*, в отношении которого обоснованно использовались также обозначения *халифа*, *халифат расул Аллах* и *амир ал-му'минин*. Однако он не приемлет титул *халифат ар-Рахман*<sup>184</sup>. Хунджй тем самым не только перенимает позицию большинства *фукаха*<sup>185</sup>, но завуалированно критикует таким образом и своего бывшего покровителя, который-то и украшал себя этим титулом. Вместе с тем среди требований, которым, по его мнению, *имам* должен соответствовать как личность, есть два условия, по всей видимости, отвечавших требованиям его времени и кардинально отличавшихся от положений ал-Мавардй, которым он до этого следовал. Ссылаясь на произведение *ат-Тахзиб (фй-л-фурӯ')* Имама Багавй (=Ибн ал-Фарра'), ум. в 1122 г.)<sup>186</sup>, он, с одной стороны, настаивает на том, что халиф должен быть курайшитом, т. е. членом племени Пророка Мухаммада, но приемлет в качестве халифа (*имам*) также и 'аджам, т. е. неараба и открыто – даже члена тюркского племени<sup>187</sup>. С другой стороны, он признает большинство одновременно правящих халифов правомерными, если их владения разделены водами (*бахр*) и они из-за этого не причиняют друг другу никакого вреда. В этом мнении он не опирается ни на какой авторитет<sup>188</sup>. Помимо этого, он объявляет возможным также то, что после смерти какого-либо имама его место может быть занято узурпатором; и тот имеет право называться имамом или халифом независимо от того, является ли он курайшитом, арабом, персом или

<sup>183</sup> Хунджй, *Сулук ал-мулук*, стр. 78–80; Lambton, «The imām/sultan», стр. 181–188. Наряду с качествами, необходимыми имаму и халифу, он дает пояснения о невысших духовных чинах (*шайх ал-ислам*, *муфтий*, *мухтасиб* и др.), налогах, предусмотренных религиозными законами, и «правах и обязанностях по отношению к немусульманам» (Хунджй, *Сулук ал-мулук*, стр. 47–461). Наиболее детальные исследования по *Сулук ал-мулук* провели Lambton («The imām/sultan»), Haarmann (*Staat*, стр. 355–363) и Табйраб'й (*Дар-амадй-йи фалсафй*, стр. 213–234).

<sup>184</sup> Хунджй, *Сулук ал-мулук*, стр. 82; Lambton, «The imām/sultan», стр. 186. Вместе с тем он обращается к Мухаммаду Шайбани, используя титул *халифат ар-Рахман* (там же, стр. 186).

<sup>185</sup> Crone / Hinds, *God's caliph*, стр. 20.

<sup>186</sup> Brockelmann, *GAL*, G I, стр. 364.

<sup>187</sup> Мнения о том, что халиф не обязательно должен происходить от курайти, до Ибн ал-Фарра' – согласно Ибн Халдуна – придерживался еще ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.) (Arnold, *The caliphate*, стр. 108). Несколько позже, чем Хунджй, и на другой основе Лутфй Паша (1488–ок. 1563 гг.), великий визир османского султана Сулеймана Кануни (правил в 1520–1566 гг.), аргументировал против необходимости курайшитского происхождения (Ozcan, «The Ottomans», стр. 182).

<sup>188</sup> Хунджй, *Сулук ал-мулук*, стр. 78–80. Этого мнения придерживались, напр., Ибн Халдуна (Arnold, *The caliphate*, стр. 120), но также и некоторые более ранние правоведы (Lambton, «Islamic political thought», стр. 411).

турком<sup>189</sup>. Вполне возможно, что Хунджй с помощью этих положений пытался задним числом оправдать притязания своего бывшего повелителя. В любом случае он подготовил почву для 'Убайдаллаха в целях присвоения титула халифа. Но ни 'Убайдаллах, ни один другой шайбанид не воспользовались этой теоретически обоснованной возможностью притязания на титул халифа.

Теория халифата, выдвинутая Хунджй, по всей видимости, не была распространенной среди аштарханидов и мангитов, не говоря уже о том, что она не использовалась на практике. Ни в хрониках, ни в доступных мне правовых произведениях как, например, в *Фатъва ах-и Бухара*, составленных Шах Мурадом методом компиляции (см. гл. V/36), ни в книге *ал-фава'id ал-алфийа*, составленной Амйр Хайдаром (см. гл. V/46), или в трактатах бухарского судьи Хадй Хаджа (см. гл. III/2e) не встречается ссылок на произведение Хунджй *Сулук ал-мулк*. По этой причине можно практически исключить то, что Амйр Хайдар пытался подстраховаться его положениями в теоретическом плане, в чем ему как курайшиту, в принципе, не было необходимости. Но он, видимо, не обосновывал свое притязание также и никакими другими теориями<sup>190</sup>. Правовое обоснование притязания на халифат в течение столетий после распада 'аббасидского государства, по всей видимости, стало вообще неприемлемым, даже для османов, которые в силу своего нечингизидского происхождения, в принципе, нуждались в таком обосновании<sup>191</sup>. Мотивы Амйр Хайдара и модели для принятия титула халифа пока еще не исследовались. В рамках настоящей работы могут быть сформулированы лишь некоторые тезисы, а более точные сведения об этом, вероятно, могут быть получены на основании изучения его обширной переписки и многочисленных документов (см. введение). Напрашивается предположение о том, что Амйр Хайдар ориентировался на Мухаммад Шайбани Хана, поскольку шайбаниды во многих отношениях

<sup>189</sup> Хунджй, *Сулук ал-мулк*, стр. 82 (он не ссылается на какой-либо конкретный авторитет, обосновывая это мнение, в общем, словами «ученые сказали/говорили»); Lambton, «The imām/sultan», стр. 185.

<sup>190</sup> Это могло быть также и сложным для него, поскольку один из глубоко уважаемых им и его современниками теологов, Наджм ад-Дин 'Умар ан-Насафй ал-Матурйды (ум. в 1142 г.), (Kempfer, *Sufis*, стр. 227–230), в своих *Ака'id* писал, что халифат продлился всего тридцать лет и после 'Али будут править только цари (Arnold, *The caliphate*, стр. 163).

<sup>191</sup> Arnold, *The caliphate*, стр. 129–158; Imber, «Ideals», стр. 152 и след.; Özcan, «The Ottomans», стр. 182 и след. Однако притязание предводителя северокавказского имамата (ок. 1828–1859), Имама Шамиля на титул халифа было теоретически обосновано предпочитавшимся им кадием Муртада-Али ат-Урайдй в его произведении *ал-Музгым* (Michael Kempfer, «The Daghestani legal discourse on the Imamate», стр. 270–275).

представляли мангитам образец для подражания (см. гл. III/3г). Между тем никаких свидетельств об этом не имеется, потому что он, во-первых, не принял тот же самый титул халифа, во-вторых, никто из историографов не проводит связи между этими двумя правителями. Демонстративное восхождение Амйр Хайдира на самаркандский трон может указывать на возрождение возможно ранее существовавших тимуридских притязаний на халифат, однако, ввиду того, что Тимур и тимуриды не играли никакой роли в самосознании мангитов, это представляется крайне маловероятным. До сих пор не имеется никаких сведений о каком-либо конкретном образце. Причины его притязания на халифат кажутся более объяснимыми, так как их следует искать в непосредственном внутривнутриполитическом и внешнеполитическом окружении. Во внутренней политике, таков мой тезис, Амйр Хайдар хотел продолжить исламский курс своего отца, в связи с чем он не подчеркивал большую весомость своей генеалогически-чингизидской легитимации (см. гл. III/26; IV/2г; IV/3а) и сам принимал исключительно титулы с исламской коннотацией *амйр ал-му'минйн* и *сайид*. Благодаря легитимации на основании своей исламской, т. е. шарифской родословной и внедрения им исламских норм, выраженных в титуле «повелитель верующих», он поставил себя выше узбекских соперников, не признававших за мангитами никакого положения выше, чем положение их собственного племени. Вместе с тем во внешнеполитическом отношении он оторвался от своих узбекских соперников, с которыми он неоднократно вел бои не только за периферийные районы, но и за владения, находившиеся в центре соответствующего ханства; кокандский правитель династии минг ранее, в 1798 г., присвоил себе титул *хана* (см. введение)<sup>192</sup>. Универсально-исламское притязание можно исключить, что подтверждают известные до сих пор письма в Высокую обитель, в которых он представлялся как *амйр* Бухары и *хаким* Мавараннахра, выступал в качестве просителя и однажды – будучи в крайне бедственном положении – в 1235/1819 г. предложил султану свое верноподданство (*бай'а*), которое султан, однако, отверг<sup>193</sup>. С другой стороны, Амйр Хайдар не опускался до того, чтобы относиться к османским султанам как к халифам, как это делал его предшественник Шах Мурад<sup>194</sup>. В одном из своих писем Амйр Хайдар объявляет

<sup>192</sup> Повелители Хивы и Коканда, видимо, не признали притязание Амйр Хайдара на халифат. В двух соответствующих хрониках этих регионов своего времени его поместили лишь как Мйр или Амйр Хайдар Пайдилах (Munis/Agahi, *Firdaws*, стр. 838, в разных местах; Munis/Agahi, *Firdaws*, стр. 390, в разных местах; Хакимхан, *Муштахаб ат-тавадрик*, т. 1, стр. 252, в разных местах).

<sup>193</sup> Saray, *Rus ıggali devrinde*, стр. 32–37.

<sup>194</sup> Шах Мурад в своем письме от 1203/1789 г. (*Наме-и Хумайун Дефтери*, № 9, 140) обозначает Султан Селима III «халифа-ий руй-и замйи хазретлери», а Османскую империю – как «страну халифа» (Saray, *Rus ıggali devrinde*, стр. 26).

свое и османское государства единым целым и недвусмысленно ставит себя на одну ступень с султаном<sup>195</sup>. Однако эти немногочисленные свидетельства не позволяют еще сделать каких-либо убедительных выводов. Для этого необходимо основательно изучить отношения Амйр Хайдара с Высокой обителью, а также необходимо выяснить, какие отношения он поддерживал с индийскими правителями, которые, несмотря на значительную утрату своей власти, еще в его времена считали себя халифами<sup>196</sup>.

### в) муджаддид

В то время как некоторые историографы обозначали кое-кого из мангытских правителей титулами халифата, титул «обновителя (религии)», *муджаддид* (*ад-дйн*), они все же отводили исключительно Шах Мураду. Из числа живших в его время историографов «обновителем XII столетия» (по исламскому летоисчислению)<sup>197</sup> его признают хронограммист Мйрза Садик Мунши и оба суфия, Мйрй и Хумуля<sup>198</sup>, а также автор труда по медицине и составитель произведения о правилах рецитации Корана<sup>199</sup>. В мангытской историографии второй половины XIX в. Шах Мурад как высоко восхваляемый *муджаддид* встречается вновь в

<sup>195</sup> Речь идет о письме, в котором Амйр Хайдар выражает благодарность за отправку книг и говорит о том, что потомки Ал-и 'Усманийя и Ал-и Чингизийя «на основе своей общей веры (*хам-кинйи*) и своей общей правовой школы (*хам-мазхаби*) испокон веков (*аз қадим ал-аййаи*) составляли единое государство (*йак-даулат*)». К османскому султану он обращается среди прочего как И'тимад ад-Даула ал-'Алийя ал-'Усманийя, не используя, однако, ни единого титула или эпитета халифа (рук. СПФИБРАН, инв. № А 212 [Миклухо-Маклай, *Персидские/Краткий*, стр. 567 и след.], лл. 39а–40а; письмо в этой копии не датировано).

<sup>196</sup> Arnold, *The caliphate*, стр. 159–162; сравн. Sourdel, «Khalifa», стр. 946; Hardy, «Islamischer Patrimonialismus», стр. 207, 215, прим. 31 (в отношении Акбара). Аврангзйб (правил в 1658–1707 гг.) наряду с *дър ал-халифат* (= Шахджханабад) говорит также и о *мустакарр ал-халифат* (= Агра) (Blake, «The patrimonial-bureaucratic empire», стр. 93).

<sup>197</sup> В исламской литературе столетие, как правило, называется тем же числом, которое означает столетие в указании года; в европейском пространстве подобное исчисление встречается в итальянском языке. Здесь я придерживаюсь мусульманского исчисления и поэтому говорю, напр., в этом случае о «двенадцатом», а не «тринадцатом» столетии.

<sup>198</sup> Мйрза Садик Мунши, *ТМ*, лл. 233б–234а; Мйрй, *МТ*, лл. 26-3а; Хумуля, *ТХу*, лл. 213а–б.

<sup>199</sup> Садик б. Мухаммад, *Тухфат ал-ма'сумийн*, л. 2а; неизвестный автор, *Назм ал-фард'ид*, рук. СПФИБРАН, инв. № 2185 (Миклухо-Маклай, Н. Д., *Персидские...*, 1, стр. 591), л. 5а.

произведении ученого-энциклопедиста Ахмад Даниша (1827–1897) (см. гл. VI/2а). Даниш сообщает, что на стыке со следующим столетием (1300/1882–83 г.) многие также ожидали правителя, который возродит *шарй'а* и *сунна*<sup>200</sup>.

*Муджаддид* (*ад-дйн*) не является титулом, встречающимся в официальных обращениях. То же самое относится и к употребляемым в качестве синонимов выражениям *мухйй-д-дйн*, *мухйй-л-Ислам* или *мухйй-с-сунна* («возродитель религии», «ислама» или «образа жизни Пророка»), *муравидж аш-шарй'а* («распространитель исламских нормативов») <sup>201</sup>, а также *муджаддид ал-милла* («обновитель религии»), *махйй ал-бид'а ва-д-далала* («уничтожитель нечестивого новшества и заблуждения»), *хамйй аш-шарй'а ва-л-хидайя* («защитник *шарй'а* и праведности») <sup>202</sup>. Это – описывающие почетные титулы, которые дают существенную информацию о самооценке правителя и его оценке другими. Титул *муджаддид* восходит к слову Пророка, согласно которому «Бог в начале каждого столетия будет посылать этой [= исламской] общине человека, который для нее обновит ее религию» <sup>203</sup>.

*Таджид* в этом смысле следует понимать как циклическую концепцию исламского священно-исторического измерения. Как уже отмечалось в гл. III/2е, это не имеет ничего общего с эсхатологическим представлением в библейско-теологическом значении, согласно которому вера претерпевает непредотвратимую гибель, заканчиваящуюся Судным днем. Скорее всего, исходным моментом здесь является то, что исламские заповеди, почитаемые со стороны *умма*, регулярно, по прошествии определенного периода времени начинают вновь переоцениваться, и каждый раз избранный Богом человек, отличающийся особым благочестием и глубокими религиозными знаниями, восстанавливает эти нормы и возвращает им их изначальную силу воздействия <sup>204</sup>. Тем не менее представление о *муджаддиде* внешне может иметь некое эсхатологическое значение. Так, например, собиратель

<sup>200</sup> Даниш, *Русала*, стр. 137–139.

<sup>201</sup> Goldziher, «Zur Charakteristik», стр. 58; van Donzel, «Mudjaddid», стр. 290.

<sup>202</sup> Эти титулы Хумуля использует односторонне как синоним *муджаддид ад-дйн* (*ТХу*, л. 213а).

<sup>203</sup> ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجد لها ديناها (Abū Dā'ūd, *Sunan*, II, стр. 424).

Полнотитулом указателе приведено лишь это свидетельство (Wensinck, *Concordance*, I–II, стр. 324; сравн. другие предания с несколько иным текстом, чем у ас-Суйфутй (*ат-Тахадду*), стр. 215–218; Goldziher, «Zur Charakteristik», стр. 53, прим. 2).

<sup>204</sup> Во многих версиях этого *хадйса* обновление осуществляется исключительно мужской (*раджул*) (ас-Суйфутй, *ат-Тахадду*, стр. 216–217). Кроме того, мне неизвестно, чтобы какая-либо женщина была когда-либо признана религиозным обновителем. Каковы образом происходит «обновление», не установлено, однако в литературе инициатива «обновителей», прежде всего в *фукахай'*, находится *иджтихад*, т. е. метод самостоятельного правоопределения на основе Корана и сунны (Voll, «Renewal», стр. 35, 37–41).

хадисов Абу Да'уд ас-Сиджистани, на которого ссылаются почти все, поместил это слово Пророка в начале главы *ал-маласим*, в которой в основном описываются ожидаемые результаты перед «последним часом»<sup>205</sup>. Однако в качестве последнего *муджаддид* ожидается, главным образом, *махдй*, т. е. «праведный», который восстановит религию перед концом света<sup>206</sup>. По этой причине «религиозные обновители», особенно в ожидании конца света на рубеже двух тысячелетий, приравнивались к *махдй*<sup>207</sup>. Между тем обновителями признавались не только те, кто умер или родился, или находился в полном расцвете своих творческих сил на рубеже двух столетий, даже если дата смерти была вначале, по всей видимости, решающим критерием<sup>208</sup>.

Обновители, о приходе которых сказано в слове Пророка, долгое время ассоциировались исключительно с учеными-богословами. Чтобы найти ответ на вопрос, откуда у мангитов появилось представление о том, что *муджаддид* могут быть не только ученые-богословы, но и правители, я попытаюсь осветить некоторые важные этапы в истории этой концепции. Это нелегкое дело, поскольку до сих пор еще отсутствует глубокое исследование концепции о *муджаддиде*; мы не располагаем хронологическим обзором или общим обзором разных *муджаддидов* в различных регионах. Мы также не знаем ничего точного ни о требованиях и ожиданиях, которым *муджаддид* должен отвечать, ни о том, на что этот титул давал легитимацию соответствующему обновителю. Существует несколько исследований по некоторым из вышеназванных отдельных аспектов, но концепции правителя в качестве *муджаддид* в научной критической литературе практически никакого внимания не уделялось<sup>209</sup>. В

стием следующем кратком изложении я использую первоисточники, которые до сих пор практически не учитывались в отношении данной темы, однако в рамках настоящей работы трудно провести их исчерпывающий анализ, а возможно лишь оценить их в качестве потенциальных источников в отношении мангитов.

#### Некоторые аспекты развития концепции о *муджаддиде*

Слово Пророка, возвещающее о циклическом возвращении религиозного обновителя, по всей вероятности, возникло в кругах шафи'итской правовой школы<sup>210</sup>. Так, например, во многих ранних произведениях по праву и теологии аш-Шафи'и (768–820) считается *муджаддидом* второго столетия и существует цепь *муджаддидов*, в которой все обновители принадлежат к шафи'итской правовой школе. В соответствии с этим, например, ал-Аш'арй (ум. в 324/936 г.) считается *муджаддидом* третьего исламского столетия<sup>211</sup>, ал-Газали (ум. в 505/1111 г.) – *муджаддидом* пятого столетия и ас-Суйфутй (ум. в 911/1505 г.) – *муджаддидом* девятого столетия<sup>212</sup>. Первым *муджаддидом* был (задним числом) провозглашен умаййадский халиф 'Умар б. 'Абд ал-'Азйв ('Умар II, ум. в 101/720 г.), однако не столько в качестве правителя, сколько за свои заслуги в религиозной сфере<sup>213</sup>.

Эта концепция утвердилась в скором времени, по всей видимости, также в других правовых школах и теологических кругах. Таким образом, в одном столетии было, по меньшей мере, два ученых, удостоившихся такого признания<sup>214</sup>. Так, например, по одному преданию ханбалиты считали 'Абд ал-Ганил ал-Мукаддасй *муджаддидом* шестого исламского столетия, в то время как

<sup>205</sup> Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindī*, стр. 13–14; сравн. Landau-Tasserón, «The 'cyclical reform'», стр. 80.

<sup>206</sup> Landau-Tasserón, «The 'cyclical reform'», стр. 113.

<sup>207</sup> Fleischer, «Mahdi», особ. стр. 45 и след.; Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindī*, особ. стр. 17 и след. Но уже до этого *муджаддид* и *махдй* были отождествлены. Элла Ландау-Тассерон (Ella Landau-Tasserón) указала, что 'Умар б. 'Абд ал-'Азйв в некоторых кругах рассматривался как *махдй*: «It was perhaps the associations 'Umar-Mahdi and Mahdi-mujaddid which helped make 'Umar II the first mujaddid» («The 'cyclical reform'», стр. 113). В противовес этому Фоль (Voll) не видит в «обновителях» или «реформаторах» (ед. ч. *муслих*) исламской истории никаких миссионерских или апокалиптических признаков, а считает их фигурами, которые однозначно относятся к историческому человеческому опыту («Renewal», стр. 34).

<sup>208</sup> Ас-Суйфутй, *am-Taxadduy*, стр. 219–227. Чтобы показать связь между отдельными правителями и началом столетия, даты правления в данном разделе указаны в виде исключения, как по христианскому, так и по мусульманскому летоисчислению.

<sup>209</sup> Я весьма признательна Штефану Райхмуту (Stefan Reichmuth) за его важные советы в отношении литературы и за то, что он предоставил мне свой доклад под названием «Islamic reformist discourse in the Tulip period: Ibrahim Müteferriqa and

his arguments for printing», с которым он выступил на конференции *Union Européenne des Arabisants et Islamisants* в Халле (30 августа–3 сентября 1998 г.).

<sup>210</sup> Элла Ландау-Тассерон убедительно доказала происхождение этого хадиса из кругов шафи'итских правоведов (Ella Landau-Tasserón, «The 'cyclical reform'», особ. стр. 103); Игнац Гольдзиер (Ignaz Goldziher) предполагает их также источником («Zur Charakteristik», стр. 54). Gardet/Anawati называют хадис специфически аш'аритским (*Introduction*, стр. 69, прим. 3), причем следует учесть, что сторонники теологической школы аш'аритов относятся, как правило, к шафи'итской школе права.

<sup>211</sup> Ас-Суйфутй, *am-Taxadduy*, стр. 220 и след.; аз-Забйли, *Humāqif*, стр. 26.

<sup>212</sup> Goldziher, «Zur Charakteristik», стр. 54–58; Landau-Tasserón, «The 'cyclical reform'», стр. 84 прим. 22; van Donzel, «Mudjaddid», стр. 290. Al-Gazālī и ас-Суйфутй изображали себя также религиозными обновителями (al-Gazālī, *al-Munqid min ad-dalāl*, стр. 63 и след.; al-Ghazālī, *Der Errener*, стр. 62; ас-Суйфутй, *am-Taxadduy*, стр. 227; он же, *Puṣūla fi man yab'afu l-lāh li-hāqīhi l-unma 'alā ra's kull mi'at sana* (по Goldziher, «Zur Charakteristik», стр. 58).

<sup>213</sup> Van Donzel, «Mudjaddid», стр. 290; аз-Забйли, *Humāqif*, стр. 26.

<sup>214</sup> Goldziher, «Zur Charakteristik», стр. 54–58; Landau-Tasserón, «The 'cyclical reform'», стр. 84, прим. 22; van Donzel, «Mudjaddid», стр. 290.

шафи'иты признавали им ан-Навави (631–676/1233–1277 г.)<sup>215</sup>. Между тем некоторые богословы признавали только одного *муджаддид* в одном столетии<sup>216</sup>. Трудно сказать, с какого времени стало признаваться существование одновременно нескольких обновителей в разных областях религиозных знаний, т. е. не только в области правоучения. Муртада аз-Забиди (1732–1791), выдающийся энциклопедист, ученый по *хадисам* и «мусульманский космополит» XVIII века<sup>217</sup>, приводит историка и теолога аз-Захаби (1274–1348 или 1352–53) в качестве главного сторонника мнения о том, что в одном столетии может быть несколько обновителей. Аз-Забиди называет в качестве примеров в третьем столетии Ибн Сурайдж (ум. в 306/918 г.) по правоучению, ал-Аш'ари – по теологии, и ан-Нас'и (215–303/ 830–915) – по науке о *хадисах*<sup>218</sup>. Он даже составляет хронологию *муджаддидов* за несколько столетий, в которой он, наряду с правоведами, учеными по *хадисам*, теологами и аскетами (*зуххид*), в первую очередь всегда называет также одного правителя (*ул'у-л-амр*, «повелитель»)<sup>219</sup>. С какого момента стало практиковаться регулярное включение представителей различных ветвей науки и сфер действия в круг религиозных обновителей, определить однозначно невозможно. Ясно лишь то, что начиная с

<sup>215</sup> Goldziher, «Zur Charakteristik», стр. 55. Ландау-Тассерон по этой причине высказывается в противовес к Гольдциеру, что выбор обновителя происходит не посредством *vox populi*, а со стороны разных школ («The 'cyclical reform'», стр. 86).

<sup>216</sup> Аз-Забиди, *Итхадф*, стр. 26.

<sup>217</sup> Относительно биографии и произведений аз-Забиди см. Stefan Reichmuth, «Murtaḍā az-Zabīdī (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts – Glimpses of Islamic scholarship in the 18th century», in: *Die Welt des Islams* 39 (1999), стр. 64–102; он же, «Beziehungen zur Vergangenheit: Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1791) und seine Archäologie islamischer Kultur», издано в: *Asiatische Studien (журнал Швейцарского Азиатского общества)*, т. 56 (2002), стр. 439–469.

<sup>218</sup> Аз-Забиди, *Итхадф*, стр. 26.

<sup>219</sup> Аз-Забиди, *Итхадф*, стр. 27. В конце XX в. 'Абд ал-Мута'ал ас-Са'иди, профессор кафедры языковедения в университете «ал-Азхар», написал книгу под названием «Обновители в исламе с первого по четырнадцатый века», в которой он приводит по каждому столетию имена многих ученых (зачастую по разным дисциплинам) и нередко – правителей. Его выбор обновителей основывается, очевидно, на его собственных критериях, указанных им во введении; он не пишет истории концепции *таджид* и истории тех, кого современники связывали с ней. Так, например, в отношении первого столетия он объявляет обновителями наряду с 'Умар б. 'Абд ал-'Азизом трех «праведных халифов» Абу Бакра, 'Умар б. ал-Хаттаба и 'Али, а также ал-Хусайн б. 'Али, а по третьему веку – аббасидских халифов ал-Васи'к и ал-Мухтади, теолога Ахмад б. Хашбала и философов ал-Кинди и ар-Рази (ас-Са'иди, *ал-Муджаддидун*). Я благодарю Патрика Франке (Patrick Franke) (г. Хале) за сведения об этом авторе.

IX[X] исламского столетия (XVI в. нашего летосчисления) все больше суфиев<sup>220</sup> и правителей объявлялись обновителями. Самым известным *муджаддидом* из числа суфиев является «основатель имени» Накшбандийа-Муджаддидийа, Ахмад Сирхинди (ум. в 1034/1624 г.), который еще при жизни был объявлен «обновителем второго тысячелетия [хиджры]» (*муджаддид-и алф-и сани*)<sup>221</sup>. Концепцию «обновления тысячелетия» (*таджид-и алф*), видимо, основал Сирхинди. Между тем его собственная сложная и самонадеянная трактовка обновителя, которого он поставил на одну ступень с Пророком, практически не нашла последователей. Его современники, благорасположенные к нему, и его последующие многочисленные почитатели обосновывали его титул тем же самым словом Пророка об обновлении в ритме столетия и не считали тысячелетие «последней стадией в исламской истории», в которой Пророк Мухаммад полностью превратится в «духовное существо» и больше не будет проявлять никакого интереса к мирским делам<sup>222</sup>.

«Обновители второго тысячелетия» имелись также и в кругах ученых, но, видимо, не среди правителей<sup>223</sup>. В перс- и тюркоязычном пространстве, которым мы хотим ограничиться, по всей видимости, тимурид Шахрух (правил в 811–850/1409–1447 гг.) был одним из первых правителей, которого современники-историографы прославляли как *муджаддид* своего столетия<sup>224</sup>. Два правителя династии Ак Куйунлү, серьезных соперников тимуридов, вероятно, Узун Хасан и в любом случае его сын Йа'куб (правил в 883–896/1478–1490 гг.), были признаны учеными, известными нам уже своими теориями о халифате, Давани и Хунджй, как религиозные обновители<sup>225</sup>.

Помимо этого Хунджй провозгласил *муджаддидом* также халифа шайбанидского царства в Трансоксании, Мухаммад Шайбани Хали (правил в

<sup>220</sup> Суфии, несомненно, и раньше рассматривались как «обновители», как, напр., Пирхад ал-Дин 'Умар ас-Сухраварди (ум. в 1234) и основатель сафавидского братства, Сафий ал-Дин Ардабиль (ум. в 1334), (Glassen, *Die frühen Safawiden*, стр. 30, 50).

<sup>221</sup> Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, стр. 14. См. также гл. IVe.

<sup>222</sup> Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, стр. 13–21.

<sup>223</sup> Родившийся в Герате житель Мекки, ученый 'Али б. Султан Мухаммад ал-Кари (ум. в 1014/1605–06) обозначается, однако, лишь в XIX в., индийским ученым Мухаммад 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави (ум. в 1886 г.) как *муджаддид* «начала [второго] тысячелетия» (*al-Fawā'id*, стр. 25). Patrick Franke отметил это в своем докладе «*Мулла 'Али Карй (ум. в 1014/1606 г.) и его полемическое произведение против Ибн 'Арабий*» (Конференция востоковедов Германии (Deutscher Orientalistentag), г. Бамберг, 2001 г.) и указал точное место в тексте.

<sup>224</sup> Пирхад (ум. в 1454 г.), *Зафар-нама*, стр. 212 (ссылаясь на слова Пророка). Другие свидетельства у Woods, «The rise», стр. 105; Haarmann, «Staat», стр. 364.

<sup>225</sup> Woods, *The Aqqoyunlu*, стр. 116–118.

905/06–916/1500–1510 гг.)<sup>226</sup>, а также османского султана и халифа<sup>227</sup> Саліма I (Селим I, правил в 918–926/1512–1520 гг.)<sup>228</sup>. Общим для всех этих правителей является то, что они демонстративно дорожили исламскими нормами: Шахрух (см. введение), Хусайн Байқара<sup>229</sup>, Узун Хасан и, пожалуй, также его сын<sup>230</sup> в период своего правления – по меньшей мере, какое-то время – принимали жесткие меры против «неисламских» обычаев, воздвигали и финансировали общественные здания, а Мухаммад Шайбани Хан (см. введение; гл. I/2), а также Салім I<sup>231</sup>, кроме того, отличились своими войнами за веру.

Вышеназванные монархи, обозначаемые соответствующими авторами как обновители, не размещаются ими ни в диахронной, ни в синхронной цепи обновителей, они стоят как бы сами по себе. Однако, самое позднее с IX[X]/XVI в., имеются также хронологии *муджаддидов*, ссылающиеся только на правителей и в которых титул *муджаддид* проецируется и на правителей-предшественников. Мне известны два произведения, в которых изложены следующие хронологии правителей: историческое произведение *Таварих-и Ал-и 'Усмāн*, составленное крупным государственным деятелем Лутфий Паша (1488 г. – ок. 1563 г.) во время периода правления султана Сулайман Кануни («Великолепного») (правил в 926–974/1520–1566 гг.), и так называемая автобиография монгольского предводителя Тимур Ланга (Тамерлана) (правил в 771–807/1370–1405 гг.), написанная, вероятно, в период правления могульского правителя Шах Джахана (правил в 1037–1068/1628–1658 гг.). В этой, вероятно, апокрифичной автобиографии Тимур сообщает о том, что исламские религиоведы (*'уламā-и ислам*) издали правовое заключение (*фатва*), согласно которому он является обновителем мухаммеданской религии (*муджаддид-и дин-и Мухаммади*). В письме, которое он цитирует, он получает этому подтверждение от некоего Мир Сайид Шарифа, одного из «светочей среди *'уламā*», который, помимо этого, перечисляет обновителей,

предшествовавших Тимуру<sup>232</sup>. В этом и в османском произведении первым обновителем вновь называется умайядский халиф 'Умар II (на сей раз, очевидно, в своей роли правителя), а второй и третий *муджаддид* являются членами 'аббасидской династии. В *Таварих-и Ал-и 'Усмāн* это – ал-Му'тасим б. Хārūn ар-Рашид (правил в 218–227/833–842 гг.) и ал-Қадир биллах (правил в 381–422/991–1031 гг.)<sup>233</sup>, в «автобиографии Тимура» – ал-Ма'мун (правил в 198–218/813–833 гг.) и ал-Муқтадир биллах (правил в 295–320/908–932 гг.)<sup>234</sup> – этих двух последних халифов аз-Забидй также считает *муджаддидами* своих столетий<sup>235</sup>. Начиная с четвертого *муджаддид* османский и монгольский (или, соответственно, персидский) авторы покидают 'аббасидскую линию халифата, в то время как «мусульманский космополит» аз-Забидй продолжает ее дальше<sup>236</sup>. Лутфий Паша называет на четвертом месте сельджукида (тюркского происхождения) (Салджук) Мухаммад б. Малик-Шаха (правил в 498–511/1105–1118 гг.), а на пятом месте – (монгольского) Илхан (Илхан) Газан Хан б. Аргун Хана (правил в 694–703/1295–1304 гг.)<sup>237</sup>, в то время как автор письма, адресованного Тимуру, четвертым называет буидского правителя 'Адуд ад-даула Дайламий (правил [сначала только в Фарсе] в 338–372/944–983 гг.), пятым – великого сельджукского Султана Санджара (правил в 511–52/1118–1157 гг.), а также, но лишь на шестом месте, Илхан Газан Хан б. Аргун Хана<sup>238</sup>. Османский автор, начиная с шестого

<sup>226</sup> Хунджя, *Mixmān-Nāme-yi Buxārā*, текст л. 16, перевод стр. 55; Он, *Transoxanien*, стр. 45–46, 52; Glassen, «Krisenbewusstsein», стр. 177. Я благодарю Стефана Конерманна (Stephan Conermann) (г. Бонн) за его советы.

<sup>227</sup> Он сам обозначал себя иногда этим титулом. Многие его современники обращались к нему, используя халифские эпитеты. Сообщение о том, что он получил титул халифа при завоевании Египта в 1517 г. от аббасидского теневого халифа, является, вероятнее всего, апокрифичным (Arnold, *The caliphate*, стр. 138–158).

<sup>228</sup> Glassen, «Krisenbewusstsein», стр. 178. Султан Салім, как еще будет показано ниже, рассматривается также и другими современниками как *муджаддид*.

<sup>229</sup> Gandjei, «Uno scritto apologetico».

<sup>230</sup> Woods, *The Aqqoyunlu*, стр. 118–120.

<sup>231</sup> Inaleik, «Selim I».

<sup>232</sup> Тимур, *Тузукāt-и Тимур*, стр. 180. Rieu (*Catalogue*, I, стр. 177–80) приводит, главным образом, два аргумента в пользу апокрифичности этого труда: никто из хронистов Тимура, включая даже тех, которые пользовались максимальным доверием детей Тимура, ни разу не упоминали этот труд; обстоятельства того, как это произведение было, в конце концов, найдено Абу Талиб ал-Хусайни, крайне сомнительны. Вероятно, Абу Талиб ал-Хусайни, который по его словам перевел это произведение с персидского на персидский язык, написал его сам в период правления Шах Джахана (1628–1659). Browne также придерживается этого мнения (*A literary history*, III, стр. 183 и след.). Европейцы, которые издали и перевели это произведение в XVIII в., были, напротив, твердо убеждены в подлинности рукописи (Timour, *Institus politiques*, стр. 1–32, особ. стр. 12, 21) и еще сегодня ряд авторов не сомневается в ее достоверности (Allworth, *The modern Uzbeks*, стр. 24; Hegarty, «The rehabilitation», стр. 33 и след.; Timour, *Benin devletin*; Tripathi, «The turko-mongol theory», стр. 116; Тимур Тузуклари; [Тимур], *Уложение Тимура*).

<sup>233</sup> Лутфий Паша, *Таварих-и Ал-и 'Усмāн*, стр. 8–10.

<sup>234</sup> Тимур, *Тузукāt-и Тимур*, стр. 184.

<sup>235</sup> аз-Забидй, *Итхāф*, стр. 27.

<sup>236</sup> аз-Забидй четвертым *муджаддидом* называет ал-Қадир биллаха, после этого он прерывает свое перечисление, так как ему якобы необходимо обратиться к другим темам (*Итхāф*, стр. 27).

<sup>237</sup> Лутфий Паша, *Таварих-и Ал-и 'Усмāн*, стр. 10 и след.

<sup>238</sup> Тимур, *Тузукāt-и Тимур*, стр. 184–186.

*муджаддид*, перечисляет еще трех религиозных обновителей: османов 'Усмāн Гāзй ('Усмāн, правил в 680–724/1281–1324 гг.)<sup>239</sup>, Султāн Мухаммад I (Мехмед I, правил в [805]816–824/[1403]1413–1421 гг.) и Султāн Салīm I (Селīm I, правил в 918–926/1512–1520 гг.)<sup>240</sup>. Монгольский или персидский автор, напротив, считает еще одного ильхана, Алджайтū Султāн б. Аргūн Хāна (правил в 703–716/1304–1316 гг.) седьмым и, наконец, Тимура – восьмым *муджаддидом*<sup>241</sup>. В обоих произведениях вкратце описываются преимущества отдельных *муджаддидов* и некоторые из их благочестивых великих деяний. Сопоставление их друг с другом представляется весьма интересным, однако не входит в рамки настоящей работы. Для нашего контекста важным является, с одной стороны, то, что правителям не приписываются какие-либо чисто суфийские качества. С другой стороны, примечательной характеристикой обоих текстов является регионализация и этнизация концепции о *муджаддиде* с началом ослабления 'аббасидского халифата. При этом следует учитывать то, что первые звенья в цепи правителей-обновителей религии в их времена, по всей вероятности, не считались *муджаддидами*. Как в «тимуридском», так и в османском тексте концепция о *муджаддиде* больше не касается всей исламской общины, как это заложено в пророческом *хадйсе*, а служит этнодинастически обоснованным представлением о господстве.

#### Представления о *муджаддиде* в период правления мангитов

Наши бухарские историографы, которые объявляют Шāх Мурāда религиозным обновителем 1200 г. хиджры, не создают никакой цепи *муджаддидов*. Специфически трансоксанская хронология *муджаддидов* обнаруживается лишь на рубеже 1300 г. хиджры (начало 1880-х гг.) у Ахмāд Даниша (см. гл. VI/2а). Но они называют также и имена других обновителей, а Хумūлий вкратце объясняет концепцию о *таджидд*, благодаря чему можно, хотя и в весьма ограниченной степени, сделать выводы относительно представлений о *муджаддиде*.

Хумūлий пишет:

<sup>239</sup> В качестве обновителя XVII/XIV в. его признает также османский «бюрократ и интеллигент» Мустафа 'Али (1541–1600) (Fleischer, *Biyaucrat*, стр. 281, прим. 19).

<sup>240</sup> Лutfй Пāшā, *Тавārйх-и 'Ал-и 'Усмāн*, стр. 11; Fleischer, «*Mahdi*», стр. 45. Сулаймāн Кāнūлий некоторые современники считали также *муджаддидом* (Fleischer, «*Mahdi*», стр. 46). Среди более поздних османов этим титулом обозначался, по меньшей мере, также Султāн Ахмāд III (правил в 1115–1143/1703–1730 гг.) (Ibrāhīm Mūteferriqa, *Wasīlat al-ḡibā'a*, стр. I и след.; сравн. Reichmuth, «Islamic reformist discourse»).

<sup>241</sup> Тимūr, *Тузūkāt-и Тимūr*, стр. 188, 190, 192, 180.

«...особенно в начале тысячелетий и столетий [есть он], хотя он и редок, но мир не может обойтись без него, как это проверили специалисты по *хадйсу* и *ахбāру* в книгах и подтвердили его истинность. Они называют того, кто совершит поворот к добру<sup>242</sup>, либо «обновителем тысячелетия», либо «обновителем столетия». Он может быть родом как из числа крупных богословов, так и принадлежать к благородным правителям, или же он может быть [одновременно] богословом и мирским правителем. В этом все единодушны. Доказательством этого высказывания и подтверждением этого утверждения является [тот факт], что упомянутый благословенный Амйр [= Шāх Мурāд] в начале XIII в. [= 1200 г.]<sup>243</sup> воссел на трон мирового господства»<sup>244</sup>.

Представление о том, что *муджаддид* может быть из числа правителей, в Трансоксании начала XIX в. было, очевидно, само собой разумеющимся. По всей видимости, общепризнанным было также и то, что *муджаддид* должен был являться несобязательно в начале столетия. Об этом свидетельствует, по крайней мере, нежелание Хумūлий указывать свои источники и явная ссылка на консенсус ученых, в то время как в остальном он всегда ссылается на религиозных авторитетов. О том, что знание концепции о *муджаддиде* было весьма распространенным, свидетельствует и то, что оба других историографа – Мйрй и Мйрзā Сāдиқ Муншй – не дают никаких объяснений и никто из троих не цитирует *хадйсы* о *муджаддиде*. Хумūлий считает, что в одном столетии бывает только один обновитель и, кроме того, отмечает возможность совмещения качеств правителя и ученого-богослова. Это мнение можно понимать как свидетельство выдвижения притязания на то, что Шāх Мурāд является религиозным обновителем всего ислама. Однако это крайне маловероятно, поскольку все благодеяния, которые Хумūлий приписывает Шāх Мурāду, ограничиваются территорией Трансоксании и близлежащими окрестностями. Это мнение, скорее всего, еще один признак регионализации некогда универсальных исламских концепций.

<sup>242</sup> Персидское выражение *сахйб-и даулат* может также означать просто «могущественный» или «счастливый»; но, по моему мнению, в этом контексте прослеживается значение «переворот» или «преобразование», т. е. первоначальное значение выражения *даулат*.

<sup>243</sup> Хумūлий исчисляет столетия, очевидно, не по привычку, изложенному в начале гл. IV/3 в.

<sup>244</sup> خصوصاً در مبدء الوقت و مطلع مات هر چند نادر الوجود است اما عالم از وی خالی نیست چنانچه علما احاديث و اخبار اين معنى را در كتب تحقيق نموده اند و آن صاحب دولت را مجدد الف و مجدد مائه ميگویند خواه از علما عظام باشد خواه از خواقين كرام يا هم عالم و هم سلطان اينمائه متفق عليهاست مصداق اينمعنى و مصداق ايندعوى جلوس ميمنت مانوس امير مذکور است در سر سنه مائه ثالث عشر بر مبدء جهاندارى (Хумūлий, *ТХ*, л. 1846).

В связи со своим описанием Шах Мурада Хумули называет еще трех правителей прежних времен, за которыми он признает распространение и возрождение религии, не называя их, однако, четко *муджаддидами*: общепризнанного обновителя, умайядского халифа 'Умара II; основателя саманидского господства над Трансоксанией и Хорасаном Исма'ила Самани (правил в 279–295/892–907 гг.), а также правившего в Индии потомка Тимура, могульского правителя Аурангзиба (правил в 1068–1118/1658–1707 гг.)<sup>245</sup>. Все три правителя еще при жизни слыли легендой из-за своей набожности и ориентированности их политики на исламские заповеди<sup>246</sup>. Примечательно, что Хумули не причисляет к ним ни одного из трех названных выше правителей Трансоксании и Хорасана, которых персидские авторы признают обновителями.

Мирри также представляет Шах Мурада, своего отца, в качестве последнего звена не в цепи правителей-муджаддидов, а в цепи Нақшбандийи. Это не является, собственно, чем-то удивительным, ведь почти все историографы повествуют о принадлежности Шах Мурада к этому суфийскому братству; но весьма примечательно то, что Мирри соотносит таким образом своего отца с двумя другими религиозными обновителями – с вышеупомянутым муджаддидом второго тысячелетия, Ахмадом Сирхиндй, и муджаддидом одиннадцатого исламского столетия, Шайх Хаджжй Хабйбаллахом (ум. в 1111/1699–1700 г.)<sup>247</sup>. В то время как Ахмад Сирхиндй получил этот титул еще при жизни и был знаменит во всех странах, в которых его учение нашло распространение, то Хаджжй Хабйбаллах как распространитель *сунны* и *шарй'а* пользовался большим уважением в Средней Азии и в Приволжско-Уральском регионе<sup>248</sup>, но судя по имеющимся на данный момент источникам, очевидно, не считался другими суфиями обновителем одиннадцатого исламского столетия. В этом ракурсе повышение Хаджжй Хабйбаллаха в «сословие муджаддидов» можно считать подготовкой для провозглашения Шах Мурада муджаддидом двенадцатого столетия. Таким образом, в произведении Мирри Шах Мурад однозначно

<sup>245</sup> Там же, л. 214а–б.

<sup>246</sup> В знаменитой «Истории Бухары» автора Наршафй содержатся почти 20 страниц с восхвалением Исма'ила (Наршафй, *Тарйх-и Бухарй*, стр. 78–91, 100; см. также Bosworth, «Исма'ил б. Ахмад», стр. 188 и след. и Frye, *Bukhara*, стр. 42). Описание Аурангзиба более противоречиво. Хотя он и стремится обеспечить крайне строгое следование исламским заповедям и выучил наизусть Коран в преклонном возрасте, он все же опял престол у своего отца Шах Джаханя (правил в 1628–1657 гг.) и заточил его в темницу. Кроме того, он был известен дискриминацией немусульман, выходившей далеко за рамки исламских заповедей (Richards, *The new Cambridge history*, особ. стр. 171–184; Sarkar, *History of Aurangzib*, особ. стр. 172–193).

<sup>247</sup> Мирри, *МТ*, лл. 76–8а, 10б.

<sup>248</sup> Фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 290–291; Мир Мухаммед Амйн-и Бухари, *Убайдулла-наме*, стр. 283.

продолжает *муджаддидскую* традицию Нақшбандийи, но не находится в цепи преемников-муджаддидов.

Знакомство с одним из многочисленных, но еще практически не изученных суфийских трактатов того времени показывает, что Шах Мураду в этом кругу пришлось «конкурировать» за этот титул, по крайней мере, еще с одним нақшбандийским шейхом, Халифа Нийзкули (ум. в 1236/1820–21 г.). Нийзкули считался среди современников очень благочестивым и ученым шейхом, он был учителем Шах Мурада по искусству чтения Корана, а также преподавал в собственной суфийской обители и примыкавшем к ней медресе. Некоторое время он был также проповедником в большой пятничной мечети Бухары – чин, который был дан ему Амйр Хайдаром<sup>249</sup>. Многие из этих сведений взяты из исторического произведения Мирри, однако в нем он не предстает в образе религиозного обновителя. Как *муджаддид* Нийзкули характеризуется своим учеником, Мухаммад Назар Бадахшанй Хусайнй, в произведении *Мақамат-и Хадрат-и Йшан Халифа Нийзкули*, в котором описываются качества шейха, а также некоторые из его советов и толкований текстов<sup>250</sup>. В этом произведении воспроизводится также слово Пророка о *муджаддиде*, с небольшим нюансом: здесь говорится не «Бог будет посылать этой [= исламской] общине в начале каждого столетия человека, который для нее обновит ее религию», а «он пошлет из числа религиозных ученых (*улама*) этой общине *муджаддида*»<sup>251</sup>. Ал-Бадахшанй берет здесь за основу некую малозвестную версию слов Пророка<sup>252</sup>, либо просто видоизменяет его понимая и то, и другое так, что обладатель мирской власти, каким бы благочестивым и религиозно образованным он ни был, не призван для исполнения этой задачи. Вполне конкретной целью могло быть также и исключение Шах Мурада из числа обновителей религии. Анализ имеющихся на данный момент источников не позволяет сделать однозначные выводы о том, считался ли Шах Мурад некоторыми из своих современников

<sup>249</sup> Фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 308–314.

<sup>250</sup> Мухаммад Назар Бадахшанй Хусайнй, *Мақамат-и Хадрат-и Йшан Халифа Нийзкули-и мархум*, рук. ИВАНУЗ, инв. № 79/1, л. 3б (СВР, III, стр. 385, рег. № 2733; однако указанное там название произведения не обнаруживается ни в начале, ни в тексте произведения). Имя «Нийзкули» встречается лишь в (добавленной позже?) части произведения, в остальном же он называется «Хадрат-и Йшан Халифа» (л. 2а) или просто «Хадрат-и Йшан» или «*айн бутургайр*». Мне не удалось найти каких-либо сведений о Мухаммад Назар Бадахшанй.

<sup>251</sup> Мухаммад Назар Бадахшанй Хусайнй, *Мақамат-и Хадрат-и Йшан Халифа Нийзкули-и мархум*, л. 4б.

<sup>252</sup> Ал-Субути приводит мысль, по которой «улама» составляет группу людей, из числа которых Бог избирает того, «с помощью которого он хочет укрепить религию» (*ат-Тавдйй*, стр. 217); однако текст этого предания не совпадает с цитатой ал-Бадахшанй.

конкурентом в сфере религиозного обновления. Но все же из произведения Мйрӣ явствует, что его концепция о *муджаддидах* восходит к кругам Накшбандийа-Муджаддидийа.

У Мйрӣ и Хумӯлӣ в концепции о *муджаддидах* отражается также и представление о махдӣ, т. е. о праведном, который восстановит религию перед концом света. За счет добавления ограничения как, например, «махдӣ эры (*ад-даурӣн*)», «махдӣ времени (*аз-заман*)»<sup>253</sup>, «махдӣ века (*ал-'аср*)»<sup>254</sup> это понятие теряет изначально свойственное ему эсхатологическое значение. Махди употребляется здесь в циклическом значении и, по сути, как синоним *муджаддида*. Шах Мурад же был сам, видимо, решительно против того, чтобы его почитали как махдӣ. Его сын, Мйрӣ, сообщает о том, что в свое время существовало дерево, обозначавшее Шах Мурада как махдӣ. Сам правитель, когда сие дошло до его ушей, тут же разгневался и велел срубить то дерево, обосновывая это тем, что его утверждение, согласно религиозному закону, является проклятым (*мардӯд*) и не чем иным, как лукавством сатаны<sup>255</sup>.

Шах Мурад характеризуется, следовательно, некоторыми историко-графами, прежде всего, теми, кто особенно ориентирован на суфизм, и как халиф, и как *муджаддид* и *махдӣ-и заман*. При этом, за исключением циклического момента в концепции обновителя, невозможно различить, какие качества отличают один титул от другого. Напротив, становится ясным, что в случае с Шах Мурадом с этими понятиями связывается, прежде всего, абсолютизация *шарӣ'а* в сферах нравственности и права. Не допускаются никакие компромиссы с чингизидскими традициями – все, что кажется несоместимым с Кораном и сунной, предается анафеме и всему этому оказывается противодействие<sup>256</sup>. Однако эту бескомпромиссную позицию мангытские историографы связывают, очевидно, с *муджаддидом*, ведь они среди мангытских правителей признают таковым исключительно Шах Мурада, а не Амӣр Хайдара, например.

Формы легитимации, освещенные в данной главе, имеют различную значимость, а также разное проявление в зависимости от правителя и от ориентации историографов. Для того, чтобы выявить, какие формы легитимации акцентировались, они будут обобщены в следующей главе в рамках характеристики отдельных правителей, во взаимосвязи с легитимационными обоснованиями, которые освещались в предыдущих главах.

<sup>253</sup> Мйрза Садиқ Муншия. *ТМ*, л. 233б.

<sup>254</sup> Хумӯлӣ. *ТХу*, лл. 213а–б, 224а.

<sup>255</sup> Мйрӣ. *МТ*, л. 63а–б.

<sup>256</sup> Джон О. Фоль (John O. Voll) обозначает отрицание синтеза культур одним из основных признаков *таджидда* («обновления») и *ислаха* («реформы/возрождения») и приводит ряд современных примеров этого направления («Renewal», особ. стр. 41 и след.).

## Часть В:

### Легитимация посредством сохранения норм в портретах правителей

## ГЛАВА V: ПОРТРЕТЫ ПРАВИТЕЛЕЙ ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННОКОВ

В двух предшествующих главах мы рассмотрели все формы легитимации, которые четко прослеживаются в мангитских историях для оправдания правления первых четырех мангитских правителей. Были исследованы качества, масштабы и основы приписываемых этим правителям форм божественной, генеалогической, электоральной легитимации и легитимации посредством ориентации на образец для подражания, а также легитимации превосходящей силы. Легитимация посредством сохранения норм была при этом рассмотрена по сравнению с остальными формами легитимации лишь из системной перспективы. Однако она находится в центре внимания исторических произведений и поэтому требует подробного изложения и обсуждения. Естественно, что предметом этой пятой главы, в которой еще раз в отдельности представлены все властители, является точка зрения каждого историка о том, какие нормы были осуществлены или не осуществлены правителями, и то, как историки оценивают их действия. Остальные причины легитимации будут обобщены, соответственно, в начале составления портрета каждого правителя, чтобы получить ясную картину сосуществования или сочетания разных легитимаций и их акцентирования историографами.

### 1. Мухаммад Рахым – успешный полководец

Мухаммад Рахым не имел генеалогически-чингизидской легитимации, принятой в Средней Азии до него, и поэтому не имел права на трон. Он добился, однако, фактического правления и на основании своей превосходящей силы был в итоге даже провозглашен ханом и рассматривался как богоизбранный. Мангитские историки по-разному комментируют это явное нарушение древней традиции, согласно которой в качестве правителей допускались только чингизиды. Кадй Вафй, который, само собой разумеется, объявляет восхождение на трон своего покровителя совершенно легитимным, позволяет полностью исключить эту традиционную легитимацию. Для суфиев Мйрй и Хумульй она изжила себя, так как мужские потомки Абу-л-Файд Хана вымерли; возможность доверить правление чингизиду от другой линии, например, из Хорезма, они не принимают во внимание. Для них чингизидское происхождение, по всей видимости, связано с трансоксанской династией, а региональный принцип имеет преимущество перед требованием благородного происхождения. Мухаммад Шарйф же считает восхождение на трон Мухаммад Рахыма нелегитимным. Он характеризует его как грубое

нарушение традиций предков. В качестве придворного историка Амйр Хайдара он может позволить себе такую позицию, так как чингизидское происхождение его повелителя было признано. Несмотря на такую позицию, Мухаммад Шарйф, как мы увидим, выражает самое глубокое признание государственным успехам первого мангитского правителя и так же, как и остальные хронисты, оправдывает переход власти к нему после смерти Абу-л-Файд Хана, даже с помощью других легитимационных оснований. У большинства историков на первом месте стоит легитимация превосходящей силы. Но многие уделяют также большое внимание мангитской родословной, описывая предков Мухаммад Рахыма как великих мужей и обосновывая этим, порой завуалированно, порой явно правомерность его притязания на господство. Величие этих предков следует из весьма разных источников: многие занимали после хана высочайший чин в государстве и отличились как умные государственные деятели, один считается общим праотцом мангитов и Чингиз Хана, а другому – благодаря его щедрости – явился Хидр, чтобы предсказать постепенное восхождение его потомков на трон.

Следовательно, в рамках генеалогической легитимации критериями являются социальный статус и испытанная дееспособность, равенство с чингизидами, хорошие черты характера предков и божественное предсказание. Мухаммад Шарйф и Мйрй приводят все эти факторы. Другие авторы ограничиваются высоким социальным статусом, а те из них, кто ищет не чисто светскую историю, дополнительно выделяют божественное предсказание в качестве основания для легитимации. Кроме того, Мйрй, Кадй Вафй и Хумульй приписывают первому мангитскому правителю сильную электоральную легитимацию, т. е. признание на основе действительного избрания. Два последних автора, а также Мухаммад Шарйф называют, кроме того, персидского царя Надир Шаха в качестве образца для мангитов, который видит в своем воспитаннике Мухаммад Рахыме будущего властелина Мингарианахра. Таким образом, через Надир Шаха они подтверждают божественное назначение Мухаммад Рахыма. В то время как эти авторы связывают ориентацию Мухаммад Рахыма на персидского царя с его искусством правления, 'Абд ал-Карйм считает, что сочетание низкого происхождения с царским положением Надир Шаха было толчком для мангита к завоеванию себе того же положения и повышению своего неблагородного рода. Ориентация Мухаммад Рахыма на шайбанидов выделяется историками также в его собственные уста.

Подытоживая, можно сказать, что все хронисты считают Мухаммад Рахыма достойным правления из-за его превосходящей силы и статуса его предков, даже если они не обязательно используют титул хана, и что некоторые из авторов легитимируют его, кроме того, на основании

божественного предсказания и избрания знатью, а также его ориентации на выдающихся правителей.

#### а) Качества Мухаммад Рахима как государственного деятеля

В описании и характеристике Мухаммад Рахима в центре внимания находится его забота о базовом порядке, следовательно, о спокойствии и безопасности в стране, а также качества и способности, позволяющие ему добиваться этого.

Все хронисты, высказывающие более подробно свое мнение о Мухаммад Рахиме, видят в нем великого полководца и воина. Они так его характеризуют еще до поступления на службу к Надир Шаху. Особенно восславляются его мужество и ударная сила войск под его командованием в борьбе против Османской империи (война, которую Надир Шах, однако, проиграл)<sup>1</sup>. Придворный хронист Мухаммад Рахима, Кадй Вафа, утверждает, что он еще в юности был страстным всадником и упражнялся в обращении с ружьем, однако ничего больше нам не сообщается<sup>2</sup>. Детство и юность правителя, как и у многих его преемников, остаются, таким образом, в неизвестности.

Все историографы восхищаются Мухаммад Рахимом, так как он за короткое время сумел подчинить себе наместников, которые вели себя независимыми правителями в провинциях Трансоксании. В общем он считается тем, кто объединил в одних сильных руках 32<sup>3</sup> или 92<sup>4</sup> узбекских племени и рода. Даже Мухаммад Шариф, который не признавал титул хана у этого мангита, восхищался все-таки тем, что он своей сильной рукой укрепил границы всей страны и подчинил себе предводителей узбекских родов (*пабакат-и узбакийа*), к тому же у него искали прибежища (*марджа'*) и народ, и элита<sup>5</sup>.

Объединяющая сила Мухаммад Рахима, его успешная борьба с мятежниками и его завоевания Хисара и Шахр-и Сабза побудили в целом рационального Мухаммад Йа'куб б. Данийал Бийа восхвалять Мухаммад Рахима в своей хронике, написанной в 1830–31 г., как самого великого мангитского правителя по тому, что касается власти и способности

<sup>1</sup> Мирй, *МТ*, лл. 876–88а; Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 396–416; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 2276–230а.

<sup>2</sup> Кадй Вафа, *ТХа*, л. 18а.

<sup>3</sup> Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 1906–191а.

<sup>4</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 46; Мирй, *МТ*, л. 103а–б; Хумулий, *ТХу*, л. 1996 (он говорит о 99 племенах). Авторы не указывают, о каких племенах здесь говорится.

<sup>5</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 3136.

добиваться своего: он пишет, что «после него никто не смог удержать это государство (*даулат*) [такой величины], и никто не [смог] больше следовать его пути и его образу правления»<sup>6</sup>. Он намекает здесь на потерю Шахр-и Сабза и многочисленные восстания, которые сотрясали царство после смерти Мухаммад Рахима. Однако Мухаммад Йа'куб – единственный, кто дает такую оценку Мухаммад Рахиму, так как для большинства историографов Шах Мурад был тем, кто олицетворяет вершину авторитета среди мангитских правителей. Крайне набожный Хумулий также восхваляет Мухаммад Рахима за его добродетели в качестве государственного деятеля: «он [Мухаммад Рахим] привел Мавараннахр к расцвету и сделал его жителей счастливыми. [...] Он был победоносным (*кахир*) падишахом и имел огромную мощь, его речь была возвышенной, он умел себя достойно вести, он уважал людей, а его гнев и его доброта были уместны»<sup>7</sup>.

Все эти качества и поступки историографы весьма редко связывают со специфическими нормами. Чаще всего они упоминают «чингизидские правила», которым, как они пишут, Мухаммад Рахим следовал. Однако конкретно называются только поднятие на трон на белом войлоке, распределение постов и рангов, а также деление войск (см. гл. IV/1в). Наряду с этим многие авторы упоминают, что Мухаммад Рахим как в своем законодательстве, так и в своем «завоевании мира» следовал принципам (*марсумат*) или методу (*ийва*) Надир Шаха, однако не поясняют их<sup>8</sup>. И только придворный хронист Мухаммад Рахима явно признает *шарй'а* как путеводную нить своего покровителя. Так, например, хотя Мухаммад Йа'куб считает первого мангитского хана очень неустрашимым (*буланд-хуммат*) и мужественным, но по природе склонным к жестокости (*зулим*), он считает, что Мухаммад Рахим по-настоящему не различал, что позволено (*халаля*), а что запрещено (*харам*) законами религии, и что он вообще уделял очень мало внимания *шарй'а*<sup>9</sup>. Тем не менее Хумулий характеризует его как очень духовного и великодушно награждающего приношениями тех, кто читает за него *фатиха* и молитвы-прошения<sup>10</sup>. Однако его придворный историограф – единственный, кто характеризует первого мангитского правителя как «справедливого»<sup>11</sup>. То, что остальные хронисты не признают за Мухаммад Рахимом атрибут справедливости, является, как мы это

<sup>6</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 46.

<sup>7</sup> Хумулий, *ТХу*, л. 199а–б.

<sup>8</sup> Хумулий, *ТХу*, лл. 1856, 1926–193а, 1996; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 4а; Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 30а–31б, 38а–41б, 52б, 69а–71а; Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 1696, 226а–б, 2276–230а, 245а, 249а–252б.

<sup>9</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 26б.

<sup>10</sup> Хумулий, *ТХу*, л. 199а.

<sup>11</sup> Кадй Вафа, *ТХа*, лл. 5а–б, 6а, 18а.

увидели в гл. IV/16, доказательством того их мнения, что его действия не основываются или основываются лишь в незначительной степени на исламских нормах. К тому же его стиль правления свойственно в общем пристрастие к роскоши<sup>12</sup>. Хотя никто из хронистов напрямую не порицает роскошь, царившую при его дворе, однако, описывая «акции исламской чистки» Шах Мурада, они, видимо, разделяют критику расточительного образа жизни<sup>13</sup>, связывая его с такими «дурными персидскими нравами» как курение из наргиле и другим «развратом»<sup>14</sup>.

Украшающие прозвища, которые Мухаммад Рахым получил от мангитских хронистов, также лишены религиозной коннотации и связаны все тем или иным образом с его способностями государственного деятеля. Почетные имена типа «связанный со счастьем Амйр» (*амйр-и са'адат мақрун*)<sup>15</sup> или «Амйр, рожденный под благоприятным расположением звезд» (*амйр-и сәҳибкирāнӣ*)<sup>16</sup>, а также «герой» (*бахадур*)<sup>17</sup>, «шах высокого достоинства» (*шах-и 'алӣджāх*)<sup>18</sup> и «успешный Амйр, являющийся прибежищем мира» (*амйр-и джахāн-панāх-и кāmйāб*)<sup>19</sup>, указывают на его успех. Другие титулы как, например, «его величество, имеющее авторитет Платона» (*хадрат-и кāmкār Флāфун-и-тибār*)<sup>20</sup> и «эмир, одаренный силой суждения Аристотеля» (*амйр-и Аристун-рāй*)<sup>21</sup>, подчеркивают его большой ум, причем «Платон и Аристотель» применяется как синоним мудрости, так как у нас нет указаний на их книги или на комментарии к их произведениям в ранний период правления мангитов.

### б) Слабости его характера

Нравственность и религиозность Мухаммад Рахыма по сравнению с этими качествами Шах Мурада и Амйр Хайдара мало тематизируются в мангитских хрониках конца XVIII и начала XIX вв. Если кто-то о них и

<sup>12</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 1а; Хумулий, *ТХ*, л. 199а; Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 4а; Schefer/Abdalkarim, текст стр. 53, перевод стр. 118.

<sup>13</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 326б; Мйрй, *МТ*, л. 66а; Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 276.

<sup>14</sup> Schefer/Abdalkarim, текст стр. 54, перевод стр. 121; см. также гл. V/36.

<sup>15</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 257б.

<sup>16</sup> «Сәҳибкирāнӣ» является реминисценцией о Тимуре, принявшем этот титул после того, как он одержал победу над одним из своих крупных противников.

<sup>17</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 52а–55а.

<sup>18</sup> Мйрй, *МТ*, л. 26а–6.

<sup>19</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, л. 66.

<sup>20</sup> Там же, лл. 172а–174б.

<sup>21</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 293б.

оговаривает, то за исключением придворного историографа, судит о них скорее отрицательно. Некоторые хронисты вменяют этому правителю в вину прежде всего убийства последних аштарханийских ханов и проступок, совершенный им незадолго до своей смерти.

Убийство Абу-л-Файд Хана открыто порицает лишь прочингизидский автор Мухаммад Шарйф<sup>22</sup>; остальные говорят о «мученической смерти». Еще острее Мухаммад Шарйф изобличает убийство сына Абу-л-Файд Хана 'Абд ал-Му'мина и констатирует, что Мухаммад Рахым из-за этого своего деяния «был проклят всеми тюрками и таджиками»<sup>23</sup>. То, что это убийство в действительности вызвало общее недовольство, подтверждается попыткой придворного хрониста Қадй Вафā оправдать это действие: он подробно описывает, как в 1161/1748 г. в зале присмов Арка было совершено покушение на Мухаммад Рахыма, сопровождавшееся несколькими выстрелами, и обвиняет 'Абд ал-Му'мина как зачинщика<sup>24</sup>. Мйрй также сообщает об этом неудавшемся покушении и пытается таким образом оправдать убийство хана<sup>25</sup>. Хотя 'Абд ал-Карым не описывает покушения, он все же констатирует проявление глубокой ненависти 'Абд ал-Му'мина к Мухаммад Рахыму, которое побудило его к уничтожению противника. Но в отличие от двух других хронистов 'Абд ал-Карым оправдывает ненависть 'Абд ал-Му'мина к мангиту, поскольку тот убил его отца и захватил его в плен<sup>26</sup>. Другие же авторы упоминают смерть 'Абд ал-Му'мина, не описывая мотивов, и воздерживаются от порицания<sup>27</sup>.

Проступком, который Мухаммад Рахым совершил в конце своей жизни и который вменялся ему в вину, по-разному излагался и истолковывался, авторы объясняют смерть, постигшую Мухаммад Рахыма; лишь его придворный хронист Қадй Вафā не проводит причинно-следственной связи между этими двумя событиями<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 265б–268а.

<sup>23</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 287а–б.

<sup>24</sup> Қадй Вафā, *ТХā*, лл. 91а–92а. Индийский путешественник Мйр 'Иззаталлах, находившийся во время правления Амйр Хайдара в Бухаре, также сообщает о покушении 'Абд ал-Му'мина, объясняя или оправдывая тем самым его убийство («Voyage», II, 183 и след.).

<sup>25</sup> Мйрй, *МТ*, л. 103а.

<sup>26</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 52, перевод стр. 115.

<sup>27</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 146б–147а; Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 4а (этот автор даже говорит о естественной смерти 'Абд ал-Му'мина).

<sup>28</sup> Қадй Вафā упоминает только посещение двух могил святых в Гидждуване и не упоминает вскоре после этого болезнь Мухаммад Рахыма Хана, с которой он уже не справился (*ТХā*, лл. 233а–235а).

В описании 'Абд ал-Карима Мухаммад Рахым посещает могилу знаменитого Х'аджа 'Абд ал-Халик в Гидждуване<sup>29</sup>, причем, он берет туда с собой свой гарем и устраивает помпезное шествие. Когда он ночью отправляется назад, некий дервиш пророчит ему скорую смерть. Мухаммад Рахым, глубоко потрясенный этим, впадает в тоску, заболевает и умирает<sup>30</sup>. То есть 'Абд ал-Карим не подчеркивает нарушения традиций и морали, однако каждому читателю того времени, наверное, было ясно, что и правитель при посещении могилы святого, т. е. при совершении *зийара*, должен вести себя скромно. Однако право давать оценку автор предоставляет самому читателю.

Придворный же историограф Амйр Хайдара, Мухаммад Шариф, с отвращением сообщает о грубых нарушениях религиозных заповедей при посещении могилы святого. Несмотря на предостережения религиозного служителя, Мухаммад Рахым поехал якобы к святыне верхом на лошади (т. е. он не проявил почтения и не приблизился к ней пешком); ночью он якобы развлекался с женщинами из своего гарема и доверенными людьми вблизи могилы, а на следующий день посетил, наконец, с «несобранным» сердцем и разгоряченным лицом могилу Х'аджа 'Арифа ('Арифа Рйвгарй), двенадцатого шейха в *силсила* Х'аджаган/Накшбандийа, чтобы просить помощи у его «духовной сущности» (*руханийат*). У Мухаммад Шарифа нет и малейшего сомнения в том, что эти проступки привели его к смерти<sup>31</sup>.

Если в упомянутых до сих пор повествованиях лишь завуалированно говорится о том, что униженные дервиши являются «ангелами смерти», то версия Хумулай раскрывает власть дервишей над жизнью и смертью без всякой оговорки. Местом происшествия здесь, правда, является могила Йшана Имля, находящаяся за пределами городской стены Бухары<sup>32</sup>. Мухаммад Рахым разрушил ее якобы преднамеренно и совершил в близлежащем саду *Чахяр Багй* проступок, «который не разрешен ни законами религии, ни согласно [«светской»] мужской добродетели (*мурува*)». Многие пресемники (*хулафа*) Йшана Имля, продолжает Хумулай, видели как раз в это время [в форме видения] льва, который «хотел повредить деревья и цветы того сада. Присутствовавший там Йшан [Имля] сказал одному дервишу: «убери этого льва, у которого нет добропорядочности (*би-адаб*), из моего

<sup>29</sup> В Гидждуване, расположенном приблизительно в 50 км к северо-востоку от Бухары, захоронены многие святые, главным образом, святые Накшбандийи. О Х'аджа 'Абд ал-Халик см. Джамй (*Nafahat*, стр. 377–380) и сведения, собранные Шефером (Schefet/'Abdalkarim, *Histoire*, стр. 117, прим. 4).

<sup>30</sup> Schefet/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 53, перевод стр. 117.

<sup>31</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 326б–328б.

<sup>32</sup> Рядом с этим суфием позже были похоронены Шах Мурад и Амйр Хайдар (см. гл. 1/4д).

сада» и дал ему стрелу и лук. Суфий попал в этого злого льва стрелой и лев скончался как раз в тот момент, когда суфий подошел к нему. На следующий день после того события Мухаммад Рахым охватила смертельная болезнь»<sup>33</sup>.

Эта история со львом особенно ярко показывает, что сила воздействия великих суфийских шейхов – им приписывают, даже после их физической смерти, сверхчеловеческую силу – ценилась выше силы воздействия светских правителей. Это – не редкость в трансоксанских и других исламских биографиях<sup>34</sup>; но в раннемангитских хрониках подобные, так называемые чудотворные влияния (*карāmāt*)<sup>35</sup>, упоминаются только в произведениях Мйрй и Хумулай.

Хотя большинство мангитских историков, видимо, не очень высоко ценило почитание религии и суфийских шейхов со стороны Мухаммад Рахима, они все же свидетельствуют, что он верил в сверхъестественную силу шейхов. По словам придворного историографа Мухаммад Рахима, Қадй Вафй бригада, единственного, кто сообщает также о других посещениях могил), началом многих важных военных походов Мухаммад Рахым посещал могилы великих суфийских шейхов, прежде всего, святыню Баха' ад-Дйна Накшбанди (ум. в 1389 г.). Он просил тех, кто умер лишь физически (их духовная сущность якобы продолжала существовать), о помощи в предстоящей борьбе<sup>36</sup>. Кроме того, от Қадй Вафй мы узнаем, что Мухаммад Рахым искал защиты у живых шейхов, так как при распределении духовных чинов он на первое место ставил суфийского наставника (*nйр-и иршад*), а лишь потом ставил чин шайх ал-ислам<sup>37</sup>.

Отношение Мухаммад Рахима к суфиям своего времени в описаниях историографов не представляется никоим образом безоблачным – повсюду, где суфизм находил резонанс, происходили конфликты между авторитетами, т. е. между правителями страны и правителями сердец. Например, Мйрй упоминает столкновение Мухаммад Рахима с одним из великих шейхов Накшбандийи-Муджаддидийи, Йшаном Кулабй (называвшегося также Халйфа Дин Мухаммад, ум. в 1760–61 г.). Однако после того, как шейх, используя доводы из исламских преданий и многие чудотворные силы, доказал

<sup>33</sup> Хумулай, *ТХу*, л. 200а–б.

<sup>34</sup> См. по данному вопросу Granlich, *Die Wunder*.

<sup>35</sup> Это понятие взято мною у Грамлиха (Granlich), по мнению которого существуют «чуждая власти» («Machtwunder»), которые могут творить только пророки, и «чуждо от милости Бога» («Huldwunder»), обозначающие «прорыв привычки» («Durchbrechen der Gewohnheit») каким-либо святым или суфийским шейхом (*Die Wunder*, стр. 38–58).

<sup>36</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, лл. 154а–155а, 157б–159б, 162б–164а, 181б–182а.

<sup>37</sup> Қадй Вафй, *ТХа*, л. 194а; см. также гл. 1/4е.

свою правоту и свое превосходство, Мухаммад Рахым подарил ему местность Каратиган, передав в собственность (*миляк-и хайр*)<sup>38</sup>. Между тем «друг Бога», видимо, побеждал не всегда. Придворный историограф Мухаммад Рахима сообщает, что он передал уважаемому суфию Джан Мухаммаду, т. е., вероятно, Ишану Кулаби, деревню Қазангах-и Насаф в качестве *суйургал*<sup>39</sup> и *сулсан*<sup>40</sup>, с тем чтобы он в своих молитвах просил Бога помочь Мухаммад Рахиму и его роду добиться успеха. После того, как действительно была одержана победа, суфия, видимо, вновь богато одарили. Но однажды шейх чуть не лишился своего вознаграждения, потому что Мухаммад Рахым снял осаду крепости Қал'а-и Хазар и прекратил сражение с повстанцами. В довольно дерзком письме правителю шейх стал угрожать, что если его не вознаградят должным образом, то он поможет предводителям восстания одержать победу. Хан наказал его за это и приказал включить это письмо из-за его диковинного характера в историческое произведение<sup>41</sup>.

Хотя в этих последних эпизодах Мухаммад Рахым не предстает в образе человека неблагодарного, даже Қадї Вафа не старается представить его как богобоязненного человека, имеющего религиозное образование. Многие хронисты видели в этом правителе, без сомнения, чисто светского вождя, без всякого религиозного авторитета. Хотя Қадї Вафа, а также некоторые другие хронисты часто подчеркивают, что Бог помогал ему добиваться успехов, однако, эта небесная помощь предоставлялась, очевидно, независимо от следования *шарї'а*.

## 2. Мухаммад Данийал Бий – правитель без славы

После смерти Мухаммад Рахима его дядя Мухаммад Данийал пришел к власти лишь после изрядной борьбы за нее. Три историографа придерживаются мнения, что он сам занял самый высокий государственный чин. По всей видимости, они ничего не знали о том, что притязание на чингизидское правление продолжало существовать и далее, или же они игнорировали это. Остальные

<sup>38</sup> Мірзя, *МТ*, лл. 276–296. Об Ишан Кулаби см. фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 292–293.

<sup>39</sup> *Суйургал* – это форма вознаграждения за службу, равнявшаяся государственной доле в феодальной ренте земельного участка (Давидович, «Феодальный земельный миляк», стр. 47; Paul, *Der feudale Grundbesitz*, стр. 12 и след.).

<sup>40</sup> *Сулсан* обозначает две трети урожая с определенного земельного участка-миляк (Давидович, «Феодальный земельный миляк», стр. 44; Paul, *Der feudale Grundbesitz*, стр. 8). В данном случае это означает, что доходы земель Қазангах-и Насаф в размере двух третей были переданы этому шейху.

<sup>41</sup> Қадї Вафа, *ТХ*, лл. 1266–128а.

хронисты, описывавшие этого властелина, также признают Мухаммад Данийала в качестве действительного правителя, но указывают на то, что он должен был передать трон чингизиду. Все считают его легитимированным посредством избрания, однако, обосновывают это по-разному. 'Абд ал-Карим исходит из того, что он был назначен Мухаммад Рахымом своим преемником из-за недостатка мужских потомков и был признан таковым. Суфии Хумули и Мірйи приписывают ему еще более сильную электоральную легитимацию, поскольку он, как они сообщают, был избран правителем со стороны нотаблей и был утвержден народом на этом посту на основе добровольного почитания. Му'ян считает, что он был избран определенной группой нотаблей, а придворный историк Мухаммад Данийал Қадї Вафа приписывает его избрание Богу; и только Мухаммад Йа'куб не объясняет, кто избрал его государственным правителем. Многие хронисты при описании *бай'а* оставляют открытым вопрос о том, на основе каких факторов на этот пост был избран именно Мухаммад Данийал. Из всех остальных сообщений, однако, выясняется, что решающими для них являются три критерия: его государственная деятельность до этого времени, его принадлежность к семье первого мангитского правителя и божественное предсказание его прихода к власти. У многих на первом месте стоит первый критерий, ведь Мухаммад Данийал Бий, будучи посредником в отношениях между Абу-л-Файд Ханом и Надир Шахом, проявил себя как умный полководец и миротворец, и, следовательно, как хранитель базового порядка.

### а) Мухаммад Данийал Бий как государственный деятель

Мухаммад Данийал Бий был правителем, которому мангитские хронисты уделяют меньше всего внимания. Это связано, главным образом, с тем, что многие годы в период его двадцатисемилетнего правления его сын Шах Мурад был вынужден бесчисленные сражения с повстанцами внутри страны и, кроме того, долгое время держал бразды правления исключительно в своих руках. Поскольку почти все хронисты написали свои произведения лишь после окончания периода правления Шах Мурада, они, очевидно, рассматривают правление Мухаммад Данийал Бийа полностью с более поздней точки зрения. У таких авторов как, например, 'Абд ал-Карим, Мірйи и Хумули, Шах Мурад полностью затмевает Мухаммад Данийал Бийа, а Му'ян уделяет ему еще меньше внимания, чем остальным правителям, упоминая его лишь на одном единственном листе своей рукописи<sup>42</sup>. Даже сын Мухаммад Данийал Бийа, Мухаммад Йа'куб, освещает

<sup>42</sup> «Behaer" Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 53–56, перевод стр. 120–128; Мірйи, *МТ*, лл. 406–51а, 56а–61а; Хумули, *ТХ*, лл. 201а–212а; Му'ян, *ЗТ*, л. 150а–б. Сказать что-либо об изложении Мухаммад Шарифа практически невозможно, так как он

период правления своего отца не столь подробно как правление других мангитских правителей<sup>43</sup>. И лишь Қадї Вафā, который в своем произведении *Тухфа-йи хāни* еще фиксирует первые десять лет правления Мухаммад Данийāl Бийа, описывает это правление более подробно, причем шесть из в общей сложности почти сорока листов посвящены изложению славных деяний этого правителя еще до его прихода к власти<sup>44</sup>.

Мухаммад Данийāl Бийу досталось тяжелое наследство. Историографы сообщают о многочисленных изнуряющих сражениях, в которых он или Шāх Мурād, а также другие его сыновья и полководцы не всегда одерживали победу. Военные неудачи выражаются чаще всего эвфемизмами, например, указаниями на прекращение боевых действий или на крайнее несоответствие между численностью своих войск и войск противника<sup>45</sup>. Победы не особенно приукрашиваются, но восхваляются заслуги соответствующих полководцев. И сам Мухаммад Данийāl Бий описывается в некоторых случаях как выдающийся воин, принимающий жесткие меры, приказывая отрубить упрямым повстанцам головы и развесить их на виселицах, башнях и городских воротах в знак назидания (*'ибра*)<sup>46</sup>. Однако в целом преобладают хвалесные оды в честь отважных военных действий и героических оборонительных войн Шāх Мурāда. Самым ярким примером тому является описание Хумулї успешной обороны осаждаемой зитāй-кибчāками крепости Кармїна, в которой Мухаммад Данийāl Бий помогал своему сыну. Хумулї обосновывает победу вмешательством Бога, объявляя ее «завоеванием восходящего солнца, которое захватывает мир, [как] начало завоеваний безгрешного солнечного света [= Шāх Мурāда]»<sup>47</sup>.

Все вышеназванные заслуги носят военный характер и могут быть отнесены к обеспечению базового порядка. В обобщающих характеристиках его личности в начале или в конце соответствующего описания периода его правления поступки

прекращает свое повествование сразу же после прихода к власти Мухаммад Данийāl Бийа, однако, и он, видимо, хотел привлечь всеобщее внимание прежде всего на Шāх Мурāда, так как он пишет по поводу одного из сражений следующее: «Звезда великолепного губернатора (*vāli*) [Амїр-и ма'сум] взойшла и воссияла» (л. 335б).

<sup>43</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, лл. 4б–6а.

<sup>44</sup> Из листов 236а–277б Қадї Вафā посвящает первые листы (до л. 242б) описанию прошлого.

<sup>45</sup> Қадї Вафā, *Тухā*, лл. 248а–250б, 259б–260а.

<sup>46</sup> Қадї Вафā, *Тухā*, лл. 257б–259б; Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 5б. Одно из его, пожалуй, весьма скудных завоеваний, взятие крепости Қат'а-йи Нур Атā в 1196/1781–82 г., Мярзā Сāдиқ Муншї запечатлел в виде хронограммы (*ТМ*, л. 257а–б).

<sup>47</sup> Хумулї, *Тухū*, л. 206а.

Мухаммад Данийāl Бийа, действительно, восхваляются как поступки, направленные на установление порядка: разрушенную страну (*харāб*) он вновь привел к расцвету (*ābād*)<sup>48</sup> и направил дела города Бухары и всех провинций вновь в правильное русло, и способствовал подъему страны<sup>49</sup>, и дал людям спокойствие и безопасность<sup>50</sup>. Однако хронисты иногда трактуют эти поступки Мухаммад Данийāl Бийа, в отличие от описания Мухаммад Рахїма, как исламские. Так, например, речь идет о том, что он заботился о справедливости<sup>51</sup>, а также отменил «нечестивые новшества» (ед. ч. *бид'а*) и гнет<sup>52</sup>. Хумулї характеризует щедрость и доброту этого правителя, однозначно обосновывая их исламскими нормами: шейхов, аскетов и религиозных служителей он одаривал многими дарами, богословов он высоко почитал, нес расходы на благотворительные фонды, а также на оснащение и обеспечение войска<sup>53</sup>. Кроме того, Хумулї и Мухаммад Йа'қуб подчеркивают, что второй мангитский правитель, при всех спорных правовых вопросах советовался с мусульманскими правоведом<sup>54</sup>. Но хронисты считают Шāх Мурāда инициатором сильной ориентации Мухаммад Данийāl Бийа на исламские нормы: «В вопросах *шарї'а* он делал все своему сыну, достойному восхваления, непогрешимому (*ма'сум*), и глубоко его почитал», — написано у Хумулї<sup>55</sup>. Мухаммад Йа'қуб пишет: «Благодаря усилению Амїр-и ма'сума, который был его сыном, ислам стал главным», а Му'їн приходит к выводу: «Во времена Данийāl Атālїка и благодаря усилению его сына, Амїр-и ма'сум Шāх Мурād Бийа, ислам стал главным, [а] в медресе и мечетях страны (*мамлакат*) вновь становятся главными старые *ақāф*»<sup>56</sup>. Вместе с тем мангитские хронисты не отмечают какого-либо сопротивления Мухаммад Данийālа политике своего сына, ориентированной на ислам<sup>58</sup>. Но в этом они не видят наступления на мангитские нормы. Мухаммад Данийāl не характеризуется ни как хранитель, ни как уничтожитель монгольских правил, они просто не соотносят его с ними.

<sup>48</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 5б.

<sup>49</sup> Хумулї, *Тухū*, л. 202а.

<sup>50</sup> Му'їн, *ЗТ*, л. 150а–б; Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 27а.

<sup>51</sup> Хумулї, *Тухū*, л. 202а.

<sup>52</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 5б, 27а; Му'їн, *ЗТ*, л. 150а–б; Schefer' Abdalkarim, *История*, текст стр. 55 и след., перевод стр. 125–126.

<sup>53</sup> Хумулї, *Тухū*, л. 211а.

<sup>54</sup> Хумулї, *Тухū*, лл. 202б, 211а; Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 27а.

<sup>55</sup> Хумулї, *Тухū*, л. 211а.

<sup>56</sup> Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 5б.

<sup>57</sup> Му'їн, *ЗТ*, л. 150а.

<sup>58</sup> Ибн. Мухаммад Йа'қуб отмечает, что его отец ответил грубыми словами на вмешательство Шāх Мурāда в правительственные дела (*Рисāла*, л. 27а), не забыв при этом, против каких мер было направлено его негодование.

Явное противоречие между правителем и политикой его сына отмечает, правда, 'Абд ал-Карим, имея в виду отношение Мухаммад Данийала к своим соседям. Он констатирует, что тот жил с суннитскими правителями Хивы и Коканда в мире, а также поддерживал дружественные отношения с шиитским правителем Мерва Байрам 'Али Ханом<sup>59</sup>.

Почетные титулы, которыми хронисты украшают Мухаммад Данийал Бийа, лишены религиозного значения и свидетельствуют о том, что они его ценили в основном за его государственную деятельность. Они называют его «благодетелем» (*валити'али*)<sup>60</sup>, «успешным эмиром» (*амир-и каймаб*) или «великим эмиром» (*амир-и калай/кабир*), а также «великим шахом» (*идх-и калай/кабир*)<sup>61</sup> и «опорой царства» (*'умдат ал-мулк*), или «опорой эмиров» (*'умдат ал-умара*)<sup>62</sup>.

### б) Его добродетели

Только три историографа рассматривают нравственные и религиозные качества Мухаммад Данийал Бийа: это – его сын Мухаммад Йа'куб, а также 'Абд ал-Карим и Хумули, т. е. три автора, которые друг на друга вообще не ссылаются, и как по постросию, так и по стилю, создали совершенно разные произведения. Они единодушно восхваляют Мухаммад Данийал Бийа, потому что он был простым человеком без фальши и презирал ложь и обман<sup>63</sup>. Поэтому, считает Мухаммад Йа'куб, следует ему простить, что его речь была грубой и начинена бранными словами. Далее подчеркивается, что Мухаммад Данийал Бий, не имея никакого школьного образования, был тем не менее очень умным и глубоко религиозным<sup>64</sup>. Мухаммад Йа'куб сообщает, что он много занимался чтением Корана<sup>65</sup>. Хумули восхваляет его за то, что он во всех жизненных ситуациях избегал всякого излишества<sup>66</sup>. Он видит в

<sup>59</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 56, 58, перевод стр. 128.

<sup>60</sup> Қадй Вафа, *ТҲа*, лл. 2426–243а; Хумули, *ТХу*, л. 202а.

<sup>61</sup> Қадй Вафа, *ТҲа*, лл. 2426–243а, 256б; Мирй, *МТ*, лл. 32а–б, 42а–б, 62а–б.

<sup>62</sup> Қадй Вафа, *ТҲа*, лл. 245а–246б.

<sup>63</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 56, перевод 127; Хумули, *ТХу*, л. 211б; Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 27а.

<sup>64</sup> Хумули, *ТХу*, л. 211а–б. У Мухаммад Йа'куба (*Рисала*, л. 27а) говорится, что он «был полон глубокой религиозности» (*дидадат-и қавй даст*). Вместе с тем эту «глубокую религиозность» пришлось почувствовать и Филиппу Ефремову, которого он велел подвергать пыткам до тех пор, пока тот, спустя три дня, в концы концов, формально не принял ислам и таким образом избежал смерти (*Десятилетнее странствование*, стр. 16 и след.).

<sup>65</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 27а.

<sup>66</sup> Хумули, *ТХу*, л. 211б. Мухаммад Йа'куб подчеркивает, кроме того, экономное ведение хозяйства Мухаммад Данийал Бийем (*Рисала*, л. 27а).

Данийале даже того, чьи следы являются «светом праведности», так как Бог дал ему знания о себе<sup>67</sup>, и он видит в нем «тень Бога на земле»<sup>68</sup>. И это является единственным понятийным указанием у Хумули на то, что он видел в Мухаммад Данийал Бийе также и религиозного главу, и это мнение подтверждается всей его характеристикой личности этого правителя. Другими словами, Хумули не боялся игнорировать происхождение и традицию и даже характеристику Мухаммад Данийал Бийу лишь на основе его добродетелей и деяний, для чего он основывался на исламских критериях.

Однако вполне вероятно, что эта положительная оценка религиозно-нравственных качеств Мухаммад Данийал Бийа была уже окрашена ореолом создающего после него правителя – Шах Мурада.

Отношение Мухаммад Данийал Бийа к суфиям мангытские историки, причем даже Хумули и Мирй, почти не тематизируют, что уже является свидетельством отсутствия особой внутренней связи Мухаммад Данийал Бийа с суфизмом. Упоминается, что он обратился к Исхак Хаджа Махдум-и Азами в связи с восстанием, которое разразилось сразу же после смерти Мухаммад Рахима. Этот шейх был не только суфийским наставником Мухаммад Рахима, но был, возможно, его собственным наставником, и привел всех предводителей восстаний к своим ученикам. Мухаммад Данийал Бий попросил его выступить посредником в этой ситуации, однако от этого было мало пользы, так как Исхак Хаджа сумел перетянуть на сторону Мухаммад Данийал Бийа лишь немногих повстанцев<sup>69</sup>. О личном отношении Мухаммад Данийал Бийа в общем к отдельным суфийским школам и к отдельным суфийским учениям нам почти ничего не сообщается. Некоторые хронисты передают даже, что Мухаммад Данийал Бий сначала с большим неудовольствием наблюдал за занятиями своего сына Шах Мурада суфизмом<sup>70</sup>. Это неудовольствие, наверное, происходило оттого, что Шах Мурад тогда демонстративно отвернулся от двора и у всех на глазах унизил себя (и тем самым, косвенно, и свою семью). Также никто из хронистов, даже Кадй Вафа, не сообщает о том, что Мухаммад Данийал Бий посещал до своих военных походов могилы святых, чтобы получить благословение для успешного исхода сражения<sup>71</sup>. С другой стороны, однако, подчеркивается, что Мухаммад Данийал Бий был захоронен возле могилы Баха' ад-Дйна Шарабидина<sup>72</sup>: 'Абд ал-Карим подчеркивает даже, что это было его последним

<sup>67</sup> Цитируются такие строфы из Корана как 18:65.

<sup>68</sup> Хумули, *ТХу*, л. 211б.

<sup>69</sup> Кадй Вафа, *ТҲа*, лл. 244а–245а; Мухаммад Шариф, *МТ*, лл. 332а–335б.

<sup>70</sup> Мирй, *МТ*, лл. 37а–б, 39а.

<sup>71</sup> Кадй Вафа, *ТҲа*, лл. 248а, 252а.

<sup>72</sup> Хумули, *ТХу*, л. 212а; см. также гл. I/4д.

желанием<sup>73</sup>. Но это еще не свидетельствует о его глубокой связи с Нақшбандийей, так как у могилы «основателя» этого пути-*таріқа* покоятся также последние ханы аштарханидов<sup>74</sup>. То есть, выбор Мухаммад Данийал Бийа не обязательно является выражением приверженности знаменитому суфийскому шейху.

Если мы сравним оценку Мухаммад Данийал Бийа, как правителя, с оценкой Мухаммад Рахїма, то сразу обратим внимание на то, что хронисты, с одной стороны, подчеркивают его исламскую ориентацию, а с другой стороны, они благосклонны к нему и не критикуют его. Хотя никто из них не изображает его как выдающегося государственного деятеля (не отрицая его миротворческой миссии во времена Надир Шаха), тем не менее он характеризуется как правитель, которому свойственна простая религиозность, любовь к правде, и которому удалось с помощью своего сына восстановить порядок в стране и укрепить ислам.

### 3. Шах Мурад – суфий на троне

Сам Шах Мурад вполне осознавал отсутствие своей генеалогической легитимации. Так, несколько лет спустя после того, как он приступил к правлению, он в своем письме к Высокой Порте выразил презрение по поводу того, что Надир Шах и Мухаммад Рахїм Хан, несмотря на их низкое происхождение, заставляли называть свои имена в пятничной проповеди и отчеканили их на монетах. Но, с другой стороны, он в этом письме отвергал право правления хана с чингизидской легитимацией. Вместо этого он отмечает, что признает османского халифа в качестве правителя и просит его назначить правителем Турана одного из османских принцев, или образованного и религиозного османского наместника. Как и деяния, описанные в дошедших до нас хрониках, это свидетельствует о том, что признанная генеалогическая легитимация имела для Шах Мурада лишь второстепенное значение. Легитимацию в его глазах воплощали богоизбранность халифа, а также знание и, следовательно, сохранение исламских норм. Имея в виду Шах Мурада, хронисты ставят в центр внимания легитимацию посредством сохранения норм и, порой, также божественную легитимацию; в мангитских исторических произведениях, естественно, нет никаких следов признания ими османского султана и просьбы о направлении достойного правителя.

Божественная легитимация Шах Мурада подчеркивается особенно Хумули. При этом он приводит не только, как у предшествующих двух мангитских

<sup>73</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 56, перевод стр. 126.

<sup>74</sup> Мирзэ Садик Мунши. *Дахма-и шахан*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1792, лл. 36–15а.

правителей, божественные знаки, которые предсказывают светское правление. Он представляет Шах Мурада, прежде всего, как избранного Богом светского и религиозного правителя; он, с одной стороны, считает, что Шах Мурад согласно *Варну* – *муджаддид* своего столетия, а с другой стороны, проводит параллель между узбеками и курайш, между бану хашим и мангитами, между Пророком Мухаммадом и Шах Мурадом. При этом ясно выражается мысль, что чингизидское происхождение для этого автора больше не играет никакой роли. Такое заключение касается также и остальных историографов, исключая Мухаммад Шарифа. Они не рассматривают больше мангитскую родословную, как в случае с Мухаммад Рахїмом и Мухаммад Данийал Бийем, как неравнозначную по отношению к чингизидской.

За исключением легитимации посредством сохранения норм три хрониста выдвигают в отношении Шах Мурада, прежде всего, электоральную легитимацию. Мирй, Хумули и 'Абд ал-Карїм – остальные хронисты по этому поводу не выражаются – считают, что Шах Мурад был действительно избран отцом и нотаблями. В то время как 'Абд ал-Карїм считает, что определение преемника трона имеет решающее значение для результата избрания, оба суфия считают, что решающее значение имеет исламская ориентация Шах Мурада и, особенно, суфийские добродетели. Эти добродетели и поступки с ориентацией на *шарї'а* накладывают отпечаток, как мы это увидим, на изображение Шах Мурада всеми хронистами.

#### а) Шах Мурад в качестве суфия

##### *Наместничество Шах Мурада и его обращение к суфизму*

Согласно сообщениям, Шах Мурад уже в возрасте восьми лет был назначен наместником Кармїны<sup>75</sup>; а Мирй б. Шах Мурад сообщает, что его отец уже в юные годы упражнялся в боевом искусстве<sup>76</sup>. В более позднее время, которое не указывается, он стал наместником Карши. Деятельность Шах Мурада в качестве наместника хронисты изображают лишь с акцентом на его военные действия, которые только восхваляются<sup>77</sup>. Исключением является пребывание Шах Мурада на протяжении шести месяцев в плену у Бїка Бута, одного из великих правителей мангитских кланов, который отпустил Шах Мурада, лишь

<sup>75</sup> Мирй, *MT*, лл. 966–97а; см. также гл. I/4в.

<sup>76</sup> Мирй, *MT*, л. 2536.

<sup>77</sup> Мирй среди прочего повествует о том, что задача Шах Мурада заключалась в том, чтобы унести коней у врагов (*MT*, лл. 1236–124а).

получив от его отца Мухаммад Данийал Бийа провинцию Карши<sup>78</sup>. Нахождение Шах Мурада в плену, Мйрй и Хумулий истолковывают как решающее событие, которое привело Шах Мурада к суфизму и его присоединению к Шайх Сафару, знаменитому в свое время шейху Нахшбандийа-Муджаддидийа<sup>79</sup>. Лишь Мир 'Абд ал-Карим Бухарй указывает другую причину его обращения в суфизм. Он считает, что Шах Мурад не мог больше вынести испорченности нравов в стране, в частности, распутства и бессовестных поступков высших сановников и его братьев, имевших чины наместников, и поэтому отказался от придворной жизни<sup>80</sup>. Дата так называемого раскаяния (*тауба*) никем не указывается, а точный процесс становления Шах Мурада как суфия подробно описывает только Мйрй; остальные ограничиваются некоторыми основными элементами. Шах Мураду, и в этом все они единодушны, было нелегко получить признание Шайх Сафара. Будучи избалованным царским сыном, он вначале должен был доказать свою готовность служить и жить в бедноте. Один или два года, так считают некоторые, он подрабатывал носильщиком на рынке. Лишь после этого доказательства покорности Шайх Сафар принял его в ученики<sup>81</sup>. Мйрй очень метко изображает воздействие притягательной силы шейха на ученика. Он сообщает, что Шах Мурад вел себя «как *джинн*», например, войдя в воду в нарядном одеянии и нырнув с головой. По такому «поведению в состоянии опьянения» (*фи'л-и мастана*) люди сделали вывод, что он был либо сумасшедшим, либо отрешенным (*дйвана*)<sup>82</sup>. В любом случае некоторые авторы описывают гнев и стыд его отца Мухаммад Данийал Бийа и ужас высших государственных чиновников из-за непристойного поведения сына правителя<sup>83</sup>; верховный кадий Низам ад-Дин, так написано у 'Абд ал-Карима, посоветовал даже Мухаммад Данийал Бийу устранить этого *дйвана*<sup>84</sup>. Согласно высказыванию Мйрй, у Шах

<sup>78</sup> Мйрй, *MT*, л. 70а–б; Хумулий, *ТХу*, л. 216б.

<sup>79</sup> Мйрй, *MT*, л. 70а–б. У Хумулий говорится, что после возвращения Шах Мурада «живым и здоровым», он якобы начал поиски совершенного *муршида* и посетил все группы и шейхов как *джахрийа*, так и *хафийа*, пока не натолкнулся на Джанияб Маулави Суфй Сафар ал-Х'аразмй сумма ал-Бухарй, к которому он присоединился (Хумулий, *ТХу*, лл. 217б–218а). О Шайх Сафаре и об отношении Шах Мурада с ним см. гл. V4д.

<sup>80</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 54, перевод стр. 121 и след. О склонности братьев Шах Мурада к роскоши и развлечениям повествует также Кадй Вафй (*ТХа*, лл. 267б–268б).

<sup>81</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 54 и след., перевод 122–124 (согласно ему Шайх Сафар признал его по истечении одного года); Мйрй, *MT*, лл. 35б–39а.

<sup>82</sup> Мйрй, *MT*, лл. 38б–39а. *Дйвана* означает, как правило, «безумный», «сумасшедший», но в мистическом контексте значит также «вдохновенный Богом», «в религиозном экстазе».

<sup>83</sup> Мйрй, *MT*, л. 39а; Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 54, перевод стр. 122.

<sup>84</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 55, перевод стр. 124.

Мурада произошел также конфликт с отцом из-за дочери Абу-л-Файд Хана, на которой Шах Мурад женился по приказу Мухаммад Данийал Бийа; время женитьбы не указывается. После обращения в суфизм он отверг свою жену. Мухаммад Данийал Бий якобы так разгневался, что Шах Мурад был вынужден принять шафи'итскую правовую уловку (*хйла-йи шар'й*), с помощью которой он мог жениться заново. После смерти Мухаммад Данийал Бийа и после того, как жена родила ему сына, Амйр Хайдара, Шах Мурад ее окончательно отверг<sup>85</sup>. Ни один другой историограф не сообщает об этих разводах, но никто также не обосновывает этим бракосочетанием с чингизидкой легитимность притязания Шах Мурада на правление. По всей видимости, Шах Мурад и в этом отношении придерживался действительно античингизидской позиции. Мйрй сообщает также с большой гордостью, что Шах Мурад очень любил свою мать, внучку знаменитого Шайх Кулаби<sup>86</sup>, потому что она, в отличие от той дочери правителя, разделяла с ним его «богобоязненность» и «аскетизм»<sup>87</sup>. Отход от ориентации на чингизидское происхождение в сторону исламского образа жизни, ориентированном на добродетелях и заслугах, едва ли можно изобразить еще более верно.

Почти все хронисты рассыпаются в похвалах благочестию Шах Мурада и особенно им суфийских обрядов. От Хумулий нам становится даже известным, как Шах Мурад строил свой день в период ученичества у Шайх Сафара. Он сообщает, что Шах Мурад, кроме пяти обязательных исламских молитв, читал еще добровольно дополнительные молитвы утром и ночью, например, прежде всего, так называемое ночное бдение (*тахаджжуд*)<sup>88</sup>, и что он, соответственно, до и после молитв занимался суфийскими практиками. Сюда входило, как известно Хумулий, поминание Бога (*зикр*), в частности «отрицание и утверждение» (*ла ила ила-Илах*), т. е. повторение предложения «нет божества кроме Бога» (*ла ила ила-Илах*), при концентрации на определенных точках тела, а также другие формы сосредоточения на своем внутреннем мире (*таваджжух, муракба*)<sup>89</sup>, а

<sup>85</sup> Мйрй, *MT*, лл. 62а–63а.

<sup>86</sup> Мйрй, *MT*, л. 31а–б. Бартольд уже обращал внимание на это («Занятия», стр. 457). Однако текст Мйрй допускает разночтение, т. е. Ганй Маудум мог бы быть и внуком Кулаби. Сообщение Григорьева (*О некоторых событиях*, стр. 63, прим. 17) о том, что Мйрй и Амйр Хайдар происходят от одной матери, является, как уже отмечено Бартольдом («Занятия», стр. 457, прим. 45), ошибкой.

<sup>87</sup> Мйрй, *MT*, лл. 31б–32а.

<sup>88</sup> «Ночное бдение» – это молитва, которая считалась обязательной только для Пророка, для остальных же мусульман считалась добровольной (Watt/Welch, *Der Islam I*, стр. 265–267, 276–278).

<sup>89</sup> Об этих практиках см. Meier, *Zwei Abhandlungen*, см. слова «*dikr*», «*tawagghuh*», «*murakaba*».

также испытание животного духа, связанное с изгнанием лукавого демона (*мухāsaba-йи нафс-и амлара у му'аба-йи див-и макдур*). Кроме этих упражнений, которые должны были очистить его самого и приблизить к Богу, он учился служить ближнему своему. Так, он каждый день чистил *ханаках* (обитель суфиев) «Пйр-и дастгйр»<sup>90</sup> и готовил пищу для остальных суфиев в обители, а также воду для ритуального омовения. Кроме того, он «[старался] по мере сил осведомляться о состоянии угнетенных и больных», вел дискуссии с богословами и читал основные исламские произведения (*кутуб-и мутадавила*, досл. «книги, находившиеся в обращении»)<sup>91</sup>. В конце своего обучения Шāх Мурād, так утверждает Хумулай, достиг совершенного знания «внешних» и «внутренних» религиозных наук и тем самым – ранг «полюса» (*кулб*) или стоянки (*макām*) совершенного человека (*инсāн-и кāmил*), и он стал якобы заместником Бога на земле (*халифат Аллах фй-л-'ард*)<sup>92</sup>. По этой характеристике вновь становится ясным, насколько хорошо в то время (или, если сформулировать осторожнее, в некоторых суфийских кругах) религиозная ученость и духовное самовоспитание могли сочетаться со светской властью. Хумулай обыгрывает здесь двойное значение понятия *халифат* (можно понимать как «светский правитель», так и «заместник суфийского наставника»). После успешного окончания своего суфийского обучения Шāх Мурād стал заместником именно в этом двойном смысле.

Свое время обучения у Шайх Сафара Шāх Мурād закончил, как пишет Мйрй, получив письменное разрешение на наставничество (*хашт-и иршād*)<sup>93</sup>. Но в мангитских хрониках нет указания на то, что у Шāх Мурāда в последующем были свои ученики, и что он их посвящал в искусство поминания Бога и поиска Бога.

#### Глава о Шāх Мурāде как о суфийском правителе

Все хронисты подчеркивают, что религиозная ученость и, прежде всего, мистическая практика Шāх Мурāда, определяла его повседневную жизнь также и после завершения его ученичества<sup>94</sup>. Его брат Мухаммад Йа'куб

<sup>90</sup> Этот титул в истории суфизма присваивался ряду суфийских шейхов. В Трансоксании XVIII–XIX вв. так назывался Шайх Нийязкулай. Он, как и Шайх Сафар, был родом из Хивы и, возможно, опекал некоторых из его учеников (см. фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 308–314).

<sup>91</sup> Хумулай, *ТХу*, лл. 2196–220а.

<sup>92</sup> Хумулай, *ТХу*, л. 219а.

<sup>93</sup> Мйрй, *МТ*, л. 48а–б. Хумулай также дает понять это (*ТХу*, л. 220б).

<sup>94</sup> Мангитские хронисты в своих описаниях Шāх Мурāда не проводят никакой связи с предшествовавшими суфиями, восседавшими на престоле в Трансоксании (Paul, «Scheiche», стр. 286 и след., 307).

выразительно зафиксировал это в распорядке дня и дает при этом конкретное сообщение о том, что читал Шāх Мурād: первую половину дня он отправлял правосудие, а в полдень, после небольшого отдыха, занимался рецитацией Корана. После обеденной молитвы семь знатоков Корана делили один раздел Корана (*сипара*) между собой и читали вслух. «После [рецитации] *фātiха* [первой суры Корана] они читали немного *Мактубāt-и шарйф* [Ахмада Сирхиндй], *Шарх-и та'арруф*<sup>95</sup> и *Салāt-и Мас'удй*<sup>96</sup>. После этого Хāфиз 'Ашур<sup>97</sup> читал три строфы из Корана и суру *фātiха*. Вслед за этим он велел, чтобы ему зачитывали прошения в течение еще почти двух часов до начала послеобеденной молитвы. После небольшого отдыха он шел в мечеть и ждал там послеобеденной молитвы. После послеобеденной молитвы он не читал *итинани* (*вирд*)<sup>98</sup>, и до, и после предписанной молитвы он обычно не читал дополнительных молитв. Между послеобеденной и вечерней молитвой он сохранял молчание и посвящал себя всем сердцем поминанию Бога. После вечерней молитвы он отправлялся в зал приемов и давал людям покусать. После этого он вновь ожидал молитвы, пока не входил [в мечеть] для прочтения ночной молитвы. Обычно так проходил каждый день»<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> Бизовое произведение *ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасавуф* принадлежит перу бухарского суфия ал-Калабадй ал-Ханафй (ум. в 380/990 г. или 385/995 г.). Существует несколько комментариев к этому произведению (Brockelmann, *GAL G I*, стр. 200, № 9, S I, стр. 360; Халидов, *Арабские рукописи*, т. 1, рег. № 2385).

<sup>96</sup> Мне не удалось найти подтверждения наличия этой рукописи. Вероятно, речь идет об отрывке из произведения, автором которого является ученый Са'д ад-Дйн Мас'уд ат-Тафтāзāнй (ум. в 1390г.), пользующийся большим уважением в Средней Азии.

<sup>97</sup> Мйрй причисляет Хāфиз 'Ашур к четырем выдающимся чтецам Корана времен Шāх Мурāда (*МТ*, лл. 204б–205а).

<sup>98</sup> Это высказывание трудно понять, я толкую его, основываясь на следующих вслед за ним предложениях. *Вирд* (мн. ч. *аврād*) или также *хизб* (мн. ч. *ахзāб*) обозначает длительную молитву, автором которой является какой-либо знаменитый суфийский шейх и чтение которой считается благословенным (Schimmel, «Suñismus», стр. 191).

<sup>99</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 28а–б:

از صبح تا نصف روز بعضی داد خلايق مشغول بود بعده بخانه در آمده اندكى آسوده از يكساعت قبل از ظهر بر آمده بتلاوة كلام شريف مشغولى داشت اذان پيشين را در اول وقت شنیده بمسجد در آمده نماز ميکرد بعد [از] نماز يك سهاره را هفت حافظ حصه کرده ميخواندند بعد از فاتحه کمتر از مکتوبات شريف و کمتر از شرح تعرف و کمتر از صلوة مسعودى ميخواندند بعده حافظ عاشور سه آيات خوانده فاتحه ميخواند بعد از فراغ باز بعضى مي نشست تا دو ساعت قبل از عصر بعده اندكى آسوده بمسجد بر آمده منتظر نماز عصر بود بعد از نماز عصر وردى نداشت تا بخواند واز قبل [و] بعد نماز فرض عادة زوايد خوانى نور نداشت ما بين عصر [و] شام سکوت کرده بذکر قلب مشغولى داشت بعد از شام بمهمالخانه در

Конкретные указания на то, что читал Шах Мурад, освещают интересные аспекты религиозной культуры того времени. Эта тема еще требует исследования. Для нашего контекста примечательным в этой цитате является сочетание мирских обязанностей правителя с обязанностями, которые должен выполнять каждый мусульманин по отношению к Богу, и с выходящим за рамки этого богослужением суфиев.

Этот распорядок дня отражает между тем лишь небольшой аспект того, что было в основе репутации Шах Мурада как суфийского правителя. С еще большим восхищением описываются его аскетический образ жизни и его чудодействия (*карāmāt/хаварик-и 'ādātī*). Одежда Шах Мурада, так утверждают все, также как и его тюрбан, были изготовлены из грубой хлопчатобумажной ткани, а его обувь была самого низкого качества<sup>100</sup>. Его зимняя шкура стоила не больше двух *танга* (серебряные монеты), так что вся его одежда не превышала суммы в семь танга<sup>101</sup>. Сообщается, что он питался почти исключительно хлебом из ячменной муки и водянистой похлебкой<sup>102</sup>, пил холодную воду<sup>103</sup> и, кроме того, много постился<sup>104</sup>. Расходы на свое содержание и содержание своей семьи он покрывал исключительно за счет поступлений от подушной подати (*джизья*), которую должны были платить евреи, жившие в стране, и «неверные» (*куффар*)<sup>105</sup>, как это отмечают

آمده بمردم طعام میداد بعده باز بنماز انتظاری میکشید تا خفتن را خواند بدرون میرفت هر روز عادة او این بود

В кратком же описании, данном Мйри, говорится только о том, что в первой половине дня Шах Мурад был занят тем, что справедливо правил народом, во второй половине дня и вечером он преподавал, а по ночам считал доходы и расходы (Мйри, *MT*, лл. 2036–2046). В этом описании Мйри на удивление преобладает политический элемент, хотя в остальном он всегда делает основной упор все-таки на религиозные и нравственные поступки своего отца.

<sup>100</sup> Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 10а; Хумули, *ТХУ*, л. 219а; см. также Malcolm, *History*, стр. 251. Автор Сайях б. Мухаммад, родом из Герата, посвятивший Шах Мураду книгу по детской медицине под названием *Тухфат ал-ма'сумин*, характеризует Шах Мурада как крайне убого одетого человека, глубоко приверженного *шарī'a* и следующего обычаям (*ādāb*) Накилбандийи (рук. ИВАНРУз, нив. № 26121, л. 2а).

<sup>101</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1516–153а; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 10а. Это место в тексте у обоих авторов сформулировано почти идентично.

<sup>102</sup> Мйри, *MT*, л. 66а; Му'ин, *ЗТ*, лл. 1516–153а (говорится, что лишь раз в 15 дней он ел немного мяса); Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 10а (текст в этом месте почти идентичен тому, что пишет Му'ин), л. 276; Хумули, *ТХУ*, л. 219а.

<sup>103</sup> Хумули, *ТХУ*, л. 219а.

<sup>104</sup> Мйри, *MT*, лл. 2176–218а.

<sup>105</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 66, перевод стр. 151.

некоторые хронисты<sup>106</sup>. Хумули считает, что Шах Мурад своим самообладанием превосходит даже «ранних суфиев»<sup>107</sup>.

Аскетизм Шах Мурада некоторые историографы противопоставляют роскошному образу жизни, который был принят при его дворе. Становится ясным, что Шах Мурад, очевидно, не ставил или не мог поставить заслон роскошной жизни своих сановников; в определенной степени он, видимо, действовал даже тому, чтобы они утопали в роскоши, весьма щедро угощая государственных чиновников<sup>108</sup>. Эта показная разница между крайним воздержанием правителя и роскошным образом жизни придворных, видимо, усилила репутацию Шах Мурада среди хронистов; поэтому напрашивается предположение, что Шах Мурад, прежде всего, благодаря такому образу жизни смог добиться доверия и поддержки простого народа. В более поздних исторических произведениях, в путевых заметках и критической литературе встречается исключительно это толкование. Эта скромность запечатлена также в надписи на его могиле, которая находится рядом с могилой суфийского шейха Сайфара, он увековечен как «Его Высочество, непогрешимый эмир» (*Хадрат-и Мйри-и ма'сум*), «прибежище друзей Бога (*малāз-и-йи сулийā*)» и «средоточие совершенств (*маджма'-и камālāt*)»<sup>109</sup>, и дата его смерти передана стихом из Корана: «Тем [кто раскаивается и совершает добрые дела,] Бог [в судный день] заменил их плохие поступки на хорошие»<sup>110</sup> (это – хронограмма, указывающая на 1215/1800 г.). Такие почтительные определения являются в свою очередь высочайшей наградой для суфия. По-видимому, эта хронограмма восходит также к суфийским кругам. Согласно сообщению Хумули, ее создал Мийан Фадл Ахмад, второй суфийский наставник Шах Мурада<sup>111</sup>.

Некоторые хронисты выделяют еще и другие качества и поступки Шах Мурада. Многие подчеркивают, например, что Шах Мурад не принимал подарков<sup>112</sup>. Мйри описывает один военный поход, во время которого у Шах Мурада закончилась провизия, и он, хотя ничего не ел три дня, не принимал от своих воинов еды, потому что в соответствии с *шарī'a* это не было достойно похвалы (*мустахсан*)<sup>113</sup>. Другие, кроме того, отмечают, что он

<sup>106</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 1516–153а; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, лл. 10а, 27а–286.

<sup>107</sup> Хумули, *ТХУ*, л. 2186.

<sup>108</sup> Мйри, *MT*, л. 66а; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 276.

<sup>109</sup> Семенов, «Надпись», стр. 43.

<sup>110</sup> Хумули, *ТХУ*, л. 2616; Семенов, «Надпись», стр. 43. Этот стих взят из Корана, сура 23, стих 70. Первое слово, а именно «фа» было опущено для того, чтобы сумма числовых значений букв равнялась точно дате смерти.

<sup>111</sup> Хумули, *ТХУ*, л. 261а.

<sup>112</sup> Мйри, *MT*, л. 218а–б; Му'ин, *ЗТ*, л. 153а; Мухаммад Йа'куб, *Risāla*, л. 10а.

<sup>113</sup> Мйри, *MT*, лл. 2176–2186.

никогда не присутствовал на празднествах<sup>114</sup>; и, действительно, в исторических произведениях нет никакого указания на праздник, который был бы организован самим Шāх Мурāдом, например, свадьба или торжество по случаю обрезания. В сборнике хронограмм Мйрзā Садикā Муншй это особенно обращает внимание, потому что там описываются подобные празднества других правителей (см. гл. III).

Наряду с этим благочестивым образом жизни, который, в глазах авторов, очевидно, нормальному человеку вести было выше сил, многие приписывают Шāх Мурāду также и чудотворные силы. Мйрй приводит в своем произведении, бесспорно, самое большое число таких чудес (*карāmāt*). Хумулий, который подробно описывает два таких чудотворных поступка, сожалеет о том, что он не является достойным человеком, который мог бы обобщить в одной книге бесчисленные чудеса (*хавāриқ-и 'ādатй*) Шāх Мурāда<sup>115</sup>. Мйрй сообщает о случаях, когда Шāх Мурād, например, прикосновением руки мог залечить тяжелые раны или мог быть нечувствительным к холоду и сильной боли. Торговцам, которые однажды хотели поехать к «европейцам» (*франг*), он якобы предрек, что это у них не получится. Его слова подтвердились, потому что их ограбили казахи (*қазāқ*)<sup>116</sup> (предсказание, которое из-за ненадежных караванных путей почти не могло не осуществиться). Шāх Мурād победил якобы нашествие саранчи, приказав – после испрошения у Бога (*истиқāра*)<sup>117</sup> – населению Қаршй вырыть большой канал и после этого произвести выстрелы из пушек, после чего саранча убежала в канал и была засыпана землей. Этот поступок, так подчеркивает Мйрй, был приписан Шāх Мурāду народом (*халқ*) как чудотворство<sup>118</sup>. Точно также победа Шāх Мурāда, которой он добился в борьбе

<sup>114</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 153а; Мухаммад Йа'қуб, *Рисāла*, л. 10а.

<sup>115</sup> Хумулий, *ТХу*, л. 254а.

<sup>116</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 221а–б, 304б–306а.

<sup>117</sup> Общепринятое значение слова *истиқāра* – это обращение к Корану или другим предпочитаемым произведениям (прежде всего, к стихотворениям Хāфиза) в поисках добрых предзнаменований. В мистических кругах оно имеет также значение «просить Бога с помощью молитв о правильном послании». Согласно второму суфийскому учителю Шāх Мурāда вначале необходимо совершить два рақ'ата молитвы обращения к Богу (*рақ'ат-и налāз-и истиқāра*) и затем молитву-прошение обращения к Богу (*ду'а-и истиқāра*) (Molé, «Naqšbandīyāt I», стр. 307, Р. 3, стр. 314). В широко распространенном в Средней Азии учебнике для мақтабов, *Чāхār Китāб*, во второй книге приводятся *салāt ал-истиқāра* и относящаяся к нему *ду'а* в тексте и поясняется, что после совершения молитв необходимо лечь спать. С божьей воли во сне будет дан ответ (*Куллийāt ал-мусалмā ба-Чāхār Китāб*, Пакистан, год не указан, стр. 49–50; von Kügelgen, «Sufimeister», стр. 267–268, прим. 163). Аналогичное описание относительно *истиқāра* дает также Аннемари Швиммель (Annemarie Schimmel, «Sufismus», стр. 259).

<sup>118</sup> Мйрй, *МТ*, л. 63а.

против инигтов благодаря своей молитве [обращенной к Богу], считалась *судман*<sup>119</sup>. Многие из описанных здесь способностей соответствуют точно тем физическим и духовным силам, которые во всем исламском мире приписываются суфийским наставникам и через которые «бог подтверждает преимущество суфиев над учеными-правоведами»<sup>120</sup>.

Но Шāх Мурāду не приписываются чудеса, которые могли бы показаться нам «действительно» сверхъестественными, как, например, шествие по воде или по воздуху или одновременное появление в двух местах<sup>121</sup>. Этот вид преодоления законов природы, который мы встречаем в описании жизни суфиев из самых разных регионов исламского мира, отсутствует, видимо, не только в историях о Шāх Мурāде, но и – насколько я могу судить – вообще в трансоксиданских агиографиях XVIII–XIX вв. Однако считается ли это свидетельством реальности или объясняется просто сильной ориентацией Навшандийи-Муджаддийи на *шарй'а* и жизнь пророка, можно выявить лишь в результате широкого диахронического исследования этого литературного жанра в Трансоксании.

#### б) Исламизация общественной жизни

Хронологическую последовательность отдельных шагов, предпринятых Шāх Мурāдом для обеспечения соответствия права и порядка исламскому праву, можно установить на основе хроники лишь в немногих случаях. Поэтому их описания осуществляются в основном с систематической точки зрения. Забегая вперед, можно сказать, что хронисты описывают создание нового порядка у Шāх Мурāда, полностью соответствующее *шарй'а*. Так, например, все военные походы, будь то против внутренних или внешних противников, характеризуются как меры по распространению или сохранению исламских норм или как борьба с неверными. Уже в силу такой характеристики военных действий описания этого правителя явно отличаются от большинства описаний Мухаммад Рахйма и Мухаммад Данийāl Бийа. Кроме того, Шāх Мурād является первым и единственным мангитским

<sup>119</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 132б, 134б–135а. Он не упоминает ни места, ни года этих побед.

<sup>120</sup> Schimmel, *Die Wunder*, стр. 125. Gramlich, классифицировавший «чудеса друзей Говиндо» в исламском культурном пространстве, в перечислении «духовных сил» упоминает среди них ясновидение (*там же*, стр. 150–151), а среди «телесных сил» среди прочего – «скудную плиту» (*там же*, стр. 180, 187), а также «невосприимчивость по отношению к боли» (*там же*, стр. 222) и, кроме того, посылает молитву-прошение в качестве «чуда услышания» (*там же*, стр. 387).

<sup>121</sup> *Там же*, стр. 258 и след., 280 и след.

правителем, который характеризуется как ярый противник и успешный разрушитель чингизидских или монгольских норм<sup>122</sup>.

Все историографы прославляют Шāх Мурада за то, что он уничтожил нечестивые нравы, распространившиеся при дворе, а также в самой стране. О каких нравах здесь идет речь, поясняется лишь немногими авторами. Мйрй, 'Абд ал-Карйм, Мйрза Садик Муншй, а также Му'йн и Мухаммад Йа'куб сообщают о закрытии всех увеселительных заведений и запрете всех видов увеселений, которые не соответствуют *шарй'а*; называются места розлива вина и пива, бордели, песни, фокусничество и канатоходство<sup>123</sup>, 'Абд ал-Карйм называет также курение табака<sup>124</sup>. Авторы не говорят о том, когда эти места и формы увеселений успели распространиться в Бухаре. Но все же 'Абд ал-Карйм и Мйрй упоминают существование в Бухаре одного квартала, который назывался Кафир-Рибат<sup>125</sup> или Кафир-Абд<sup>126</sup> (нечто вроде «квартала неверных»), в котором процветала проституция<sup>127</sup>.

Сам же Шах Мурад считал зачинщиком, если не воплощением всей этой «испорченности», одного человека, а по некоторым источникам – двух человек. Это были Кушбийгй Даулат Бий, освобожденный персидский раб<sup>128</sup>, и верховный кади Низām ад-Дйн Х'аджа, который однажды якобы рекомендовал Мухаммад

<sup>122</sup> Хумуля, *ТХу*, л. 225б; см. гл. IV/1в.

<sup>123</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 516–52б; Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 56 и след., перевод стр. 125, 129. Следующие авторы называют вышеперечисленные пороки, с которыми боролся Шāх Мурад, причем каждый называет лишь некоторые из них: Мйрза Садик Муншй, *ТМ*, л. 233аб; Му'йн, *ЗТ*, лл. 151б–153а; Мухаммад Йа'куб, *Русāna*, л. 10а. Путешественник Буриашев повествует о том, что Шāх Мурад старался положить конец таким развлечениям, как конные скачки и борьба, которые были частью торжеств по случаю праздника Рамадан (Спаский, *Путешествие*, стр. 85).

<sup>124</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 54, перевод стр. 121.

<sup>125</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 54, перевод стр. 121. Сухарева отмечает, что пожилые жители Бухары произносят название квартала как «Кафар-Рабат», однако не могут объяснить это название (*Квартальная община*, стр. 147, прим. 227). Согласно их сообщениям этот квартал приблизительно в середине XX в. включал в себя 90 домов и в нем проживали, наряду с водоносами и мелкими ремесленниками, некоторые солдаты, поскольку там находилась казарма (*там же*, стр. 147).

<sup>126</sup> Мйрй, *МТ*, л. 52а–б.

<sup>127</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 54, 56, перевод стр. 121, 125; Мйрй, *МТ*, лл. 52а–б. Оба автора говорят также о *Луляй*, что может означать как «цыган(ка)», так и просто «танцор/танцовщица» и «проститутка». Von Meyendorff сообщает, что в то время, когда обычаи были еще не столь строгими (т. е., по видимому, до периода правления Шāх Мурада), многие цыганки занимались проституцией (*Voyage*, стр. 193).

<sup>128</sup> Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 53–54, перевод стр. 117, 123. О Кушбийги Даулат (Мухаммад Бий) см. также Bregel, *The administration*, стр. 10, прим. 39.

Даулат Бийу устранить «отрешенного» Шāх Мурада<sup>129</sup>. После того, как Шāх Мурад после своего суфийского периода был призван к бухарскому двору, он принял немедленно убить Даулат Бийа, чтобы таким образом, как выражается Мухаммад Йа'куб, «привести страну в порядок». Вскоре после этого он заманил тавла верховного судью в смертельную ловушку<sup>130</sup>. Вторым злодеянием, которому Шāх Мурад после занятия им самого высокого поста в бухарском правительстве поставил заслон, были недопустимые, по мнению исламских правоведов, налоги (см. гл. IV/1в, см. также V/3г).

Перечень вещей, которые создал или обновил Шāх Мурад, был не менее обширным и по основным элементам описывается почти всеми историографами и историками. Шāх Мурад возродил запущенные или полностью заброшенные *сукаф* (религиозные фонды) и финансировал из их поступлений, а также из дополнительных налоговых поступлений реставрацию, возрождение старых и строительство новых мечетей, медресе, обителей-*ханаках* и *мактабов*, а кроме того, – согласно Мйрй, – уход за могилами святых (ед. ч. *мазар*)<sup>131</sup>. Многие из этих религиозных образовательных учреждений при предшествующих правителях существовали или были отчуждены и использовались, например, в качестве складских помещений для зерна<sup>132</sup>. При определении на должность учителей, имамов, судей и суфиев на разные религиозные посты Шāх Мурад обращал внимание на их компетентность и поэтому заменил некоторых давно работающих людей этих профессий<sup>133</sup>. Студентов медресе он поддерживал стипендиями, которые он вычитывал из налоговых поступлений. Вместе с тем он содействовал развитию религиозного образования не только благодаря своей активной деятельности на уровне школьной системы, но также требовал и поощрял образование всех взрослых по основным элементам исламской религии. «По всему городу», сообщает Хумуля, «и во всех провинциях Бухары он установил благочестивых учителей и совершенных блюстителей нравов (*мухтасиб*) и сказал [им]: "ведите людей в мечети и божьи храмы и опросите их. Учите всех, кто недостаточно знает

<sup>129</sup> 'Абд ал-Карйм (Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 53 и след., перевод стр. 125) характеризует его как человека простого, умного, с приятным характером, вследствие чего поступок Шāх Мурада получает негативную окраску. Мйрй же относит верховного кади как взяточника, рвача и эксплуататора (*МТ*, л. 53а–б).

<sup>130</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русāna*, л. 25б; Мйрй, *МТ*, лл. 119а–б; Schefer/'Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 55, перевод стр. 124 и след.

<sup>131</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 52б–53а; Хумуля, *ТХу*, л. 221а–б. Мухаммад Йа'куб, *Русāna*, лл. 5б, 28а; Му'йн, *ЗТ*, л. 150а–б; Мухаммад Шарйф, *ТТ*, л. 439а (см. Bregel, *The administration*, стр. 18, прим. 65). Эти действия подтверждаются архивными документами (ЦГА РУз, оп. 1–323/1).

<sup>132</sup> Мйрй, *МТ*, лл. 52б–53а.

<sup>133</sup> Хумуля, *ТХу*, л. 221а–б.

требования религии и религиозные обязанности, возложенные на каждого человека, или кто вообще их не знает, постепенно религиозным заповедям»<sup>134</sup>. Об этом же сообщает также Мухаммад Йа'куб<sup>135</sup>. Вероятно, описания авторов преувеличены, поскольку подобные меры воспитания в степи или в горах были, наверное, почти неосуществимы, однако эта форма активной образовательной политики с помощью *ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй* 'ан *ал-мулкар* подходит к мерам Шāх Мурāда и поэтому, наверное, не выдуманна<sup>136</sup>.

Шāх Мурāд сам также был преподавателем. Он преподавал *Хидāйа*, т. е. краткий курс по правоведению Бурхāн ад-Дйна ал-Маргхиний (ум. в 593/1197 г.)<sup>137</sup>, выдвинутый в качестве стандартного произведения ханафитов, *мāтуриднитское* произведение ал-Баздавй<sup>138</sup>, а также произведение знаменитого андалузского специалиста по Корану аш-Шайтибй (ум. в 590/1194 г.) и его комментаторов<sup>139</sup>. Мйрй добавляет, что Шāх Мурāд изучил эти произведения и искусство речитации Корана не у своего суфийского наставника Шайх Сафйра, а у трех «выдающихся чтецов Корана» того времени – Хāфиз 'Ашўра, Кāрй Надра Бāкй и Нийāзкулй<sup>140</sup>.

Шāх Мурāд, кроме того, был известен также и как автор произведений. Мухаммад Йа'куб замечает как бы вскользь, что Шāх Мурāд написал «правовые книги»<sup>141</sup>, а Мйрй утверждает, что он «собрал все *фатвā* ханафитского *мазхаба* и обобщил многие из них в сборнике под названием

*Фатвāй-йи ахл-и Бухāрā*<sup>142</sup>. Английский путешественник по Персии и дипломат Джон Малькольм (John Malcolm) якобы узнал из изученных, но не названных им персидских рукописей, что Шāх Мурāд написал «много ценных трактатов», и что «Айн-ул-Хикмут» (*'Айн ал-хикма*) была его лучшей книгой<sup>143</sup>. Во многих научно-исследовательских произведениях и в путевых заметках эти высказывания Малькольма встречаются зачастую без указания его имени. Здесь следует отметить, что во время изучения каталогов самых разных узбекских, российских, таджикских, афганских и индийских собраний рукописей мне удалось обнаружить лишь одно произведение, приписываемое Шāх Мурāду, а именно, названное выше *Фатвāй-йи ахл-и Бухāрā*<sup>144</sup>. Это неоконченное произведение представляет собой компиляцию положений и отрывков из многочисленных правовых книг, а также собрания *фатвā* по вопросам ритуальной чистоты и ритуальной молитвы. *'Айн ал-хикма*, написанного пером Шāх Мурāда и, согласно путешественнику Германну Вāмбери (Hermann Vambéry), посвященного «религиозным воззрениям», по всей видимости, не существует<sup>145</sup>.

Шāх Мурāд обучал своих подданных также и другим образом. Мйрй и Хумўлй сообщают, что он часто выполнял функцию имама в мечети, а также читал пятничную проповедь<sup>146</sup>. Кроме того, Хумўлй описывает, как он

<sup>134</sup> Хумўлй, *ТХУ*, л. 221а:

در تمامی شهر و قومانات بخارا از علما متدین و محدثان کامل نصب نموده فرمود که در مساجد و معابد مردم را جمع آورده اند. هر کرا ضروریات دین و فرایض اعیان مقتصر و نادان یابند با هستکی تعلیم شرایع نمایند.

<sup>135</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, л. 28а.

<sup>136</sup> В 1820-х и 1830-х годах похожие меры принимаются османским султаном Махмудом II (1808–1839), который также находится под сильным влиянием Нақшбандийа-Муджаддидийа (Abu-Manneh, «The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya», стр. 22, 29–33). В Бухаре в связи с религиозно-воспитательными мерами и с «акциями чистки», мотивируемыми принципами ислама, как и в османской империи (*там же*), были запрещены неортодоксальные – с нақшбандийской точки зрения – *тарйқа* (фон Кюгельген, «Расцвет», стр. 295–305).

<sup>137</sup> О данном авторе и произведении см. W. Hefening, «Al-Marghinānī», стр. 557 и след.

<sup>138</sup> Хумўлй, *ТХУ*, л. 220б. Подразумевается произведение ал-Баздавй *Kutāb usūl ad-Dīn*; см. по данному вопросу Linss, *Probleme der islamischen Dogmatik*.

<sup>139</sup> Мйрй подчеркивает, что Шāх Мурāд знал наизусть Шайтибй и комментарии к нему (*MT*, лл. 204б–206а). У Хумўлй мы читаем, что Шāх Мурāд обладал разрешением на преподавание (*иджāза у рузса*) произведений этого автора (*ТХУ*, л. 220б).

<sup>140</sup> Мйрй, *MT*, лл. 204б–206а.

<sup>141</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисāла*, лл. 27а–28б.

<sup>142</sup> Мйрй, *MT*, лл. 182б–183а. Составление, компилирование и традирование текстов *фатвā* у приверженцев Нақшбандийи имеет давнюю традицию (Rizvi, *Sixteenth century Naqshbandiyya leadership*, стр. 156).

<sup>143</sup> Malcolm, *History*, стр. 244 и след. Malcolm, посвятивший Шāх Мурāду длинную главу, цитирует то из некоего «персидского манускрипта», не называя его, то из персидских произведений двух авторов «Meer Yusuf Ali» (видимо, «Мйр Йусуф 'Али») и «Mahomed Ali Guljavee» (видимо, «Мухаммад 'Али Ганджавй»), которые, однако, до сих не были обнаружены; см. по данному вопросу также Hefening, *The administration*, стр. 17–18, прим. 65.

<sup>144</sup> *Фатвāй-йи ахл-и Бухāрā*, рук. ИВАНРУз, иш. № 5804 (*СВР*, VIII, стр. 332, рег. № 3886), в Ташкенте имеются также и другие ее копии (*СВР*, VIII, стр. 332–335). Шāх Мурāд не называет своего имени в этом произведении, оно вписано чужим почерком на л. 19а/1а после оглавления. Мйрй объясняет отказ от указания собственного имени скромностью Шāх Мурāда (*MT*, лл. 182б–183а).

<sup>145</sup> Vambéry, *Geschichte Buchara's*, т. 2, стр. 148. Он не указывает никаких источников. Поскольку в одном из примечаний он выражает лишь предположение о том, что *'айн ал-хикма* написана на персидском языке, то, по всей видимости, не был знаком с этой рукописью. Его формулировка о том, что речь шла о «наилучшем произведении» Шāх Мурāда, дает повод предположить, что он перенял слова Малькольма.

<sup>146</sup> Мйрй говорит о 200 пятничных проповедях (*MT*, лл. 203б–204б). Хумўлй упоминает, что сам при утренней молитве, которую Шāх Мурāд возглавлял в

однажды участвовал в обеденной молитве под руководством Шах Мурада в мечети Бақй-Хан<sup>147</sup> и присутствовал после этого на проводившемся там же «высоком собрании» (*маджлис-и 'ālī*). Шах Мурад дискутировал с присутствовавшими учеными о толковании одного места в тексте мистического произведения *Шарх-и та'арруф*<sup>148</sup>. Однако нам не известно, проводилось ли это собрание, которое Хумули обозначает также как «собрание эмира» (*маджлис-и Амīр*), регулярно в мечети, расположенной за пределами Арка и, следовательно, было ли оно доступно широкой общественности.

Довольно подробно описывая отмену противоречивших религии традиций, развитие сферы образования и собственную преподавательскую деятельность Шах Мурада, трансоксанские историографы почти ни словом не упоминают о том, что происходило в других сферах. Так, лишь из одного персидского источника, на который Джон Малькольм ссылается в своей книге *История Персии (History of Persia, 1815)*, нам становится известно, что Шах Мурад, видимо, построил зал для суда, где он председательствовал в совете, состоявшем из сорока мулл. Шах Мурад, как сообщается в источнике, никогда не заслушивал там ни одного истца в отсутствие обвиняемого и постоянно стремился к примирению обеих сторон<sup>149</sup>. Столь же скудная информация дается хронистами еще об одном важном поле деятельности Шах Мурада, а именно об улучшении и расширении очень важной для оазисов Трансоксании системы орошения. Лишь в одном историографическом источнике, причем вскользь, мы встречаем по данному вопросу краткую заметку<sup>150</sup>. Между тем Л. Н. Соболев, который в начале семидесятых годов XIX в. исследовал экономические и географические условия Зарафшанской долины, сумел доказать, что Шах Мурад вновь сделал плодородными пашни этой долины, в частности, отремонтировав и расширив систему каналов<sup>151</sup>.

мечети медресе Тила-Карй (*ТХу*, л. 254а–б), и при обеденной молитве, которой он руководил в мечети Бақй-Хан (*ТХу*, л. 256а).

<sup>147</sup> Эта мечеть не указана в книге Сухаревой о Бухаре (*Квартальная община*), но в ней указан одноименный квартал (*там же*, стр. 119, 271).

<sup>148</sup> Хумули, *ТХу*, лл. 256а–257б.

<sup>149</sup> Malcolm, *History*, стр. 247 и след.

<sup>150</sup> Мухаммад Йа'куб в рамках описания восстановления Самарканда отмечает, что Шах Мурад также отремонтировал каналы и реки (*Русда*, л. 28а).

<sup>151</sup> Соболев («Географические и статистические сведения», стр. 236–242) упоминает канал, который, как он пишет, был отремонтирован Шах Мурадом (у Соболева его название пишется Чарзйой, на правой стороне Кара-Дарьи) и пять других каналов, которые были вырыты по его приказу (на правой стороне Зарафшана: Тайман, Кара-Арык, Тогуз-Арык; на правой стороне Ак-Дарьи: Урта-Без и на правой стороне Кара-Дарьи: Алла-Берды-Карй). Сравни. Иванов, *Восстание*, стр. 16.

Согласно Соболеву, Шах Мурад для лучшего земледелия поделил пахотные угодья на одинаковые по размеру участки (*туман*), а для финансирования всех этих мероприятий взимал пошлину для пахот и посевов (*кайт-пул*)<sup>152</sup>. Столь небольшой интерес историографов к этим элементарным улучшениям материального положения народа поражает еще больше, если учесть, что восстановлению Самарканда порой уделяется больше внимания. Этот город и его окрестности, которые из-за нападения казахов в 1723–1730 гг. и стихийных бедствий, вызвавших голод, были полностью запущены и опустошены (см. гл. I/3, III/2д), Шах Мурад вновь привел «к расцвету». По его приказу были обновлены городские каналы и *туманайт*<sup>153</sup>. Подробнее всех восстановление города описывает Хумули, который долгое время учился в Самарканде: Шах Мурад создал среди прочего двадцать четыре городских кварталов и переселил туда людей из «восточных провинций» (*билād-и шарқӣ*) страны, а также из находящегося под Самаркандом места Дахбид, места творчества Махдум-и А'зама и его последователей<sup>154</sup>.

#### а) Религиозные походы против шиитов в Мерве

К исламской ориентации политики Шах Мурада в Мерве относились также походы против шиитских соседей; тем самым он покончил с миром между Хорасаном и Трансоксанией, который существовал при Мухаммад Рахман и Мухаммад Данийал Бийе. Почти ежегодно он предпринимал кампании против шиитов в Хорасане, объявляя их религиозными походами (*джихад* или *джиад*)<sup>155</sup>. Возглавив *джихад*, он взял на себя одну из самых главных задач, которую должен был выполнять исламский повелитель в классическом понимании. Целью его наступлений были не только сафавиды и их союзники, т. е. служившие им туркменские племена, но и простые шиитские жители. Таким образом, Шах Мурад, очевидно, объявил всех шиитов неверными, а Хорасан – *дār ал-харб* («страной войны»). Между тем Мухаммад Йа'куб, Мийри и 'Абд ал-Карим толковали эти вторжения в шиитский Хорасан не как религиозную борьбу, а как набеги<sup>156</sup>. Мир 'Абд ал-

<sup>152</sup> Соболев, «Географические и статистические сведения», стр. 388 и след.

<sup>153</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русда*, л. 28а.

<sup>154</sup> Хумули, *ТХу*, лл. 252а–253а.

<sup>155</sup> Каврзи Сидик Мунши, *ТМ*, лл. 236а–243а; Мийри, *МТ*, лл. 130б–132б, 134а–136а, 138а; Мунши, *ЗТ*, лл. 150б–151б; Мухаммад Йа'куб, *Русда*, л. 8а; Schefer 'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 63, перевод стр. 144; Malcolm, *History*, стр. 254; Хумули, *О странах*, стр. 8.

<sup>156</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русда*, л. 27б.

Карим Бухари передает это ясно словами: «Шах Мурад предпринимал каждый год нападения и разбойничьи походы (*tārādž u gāratxā*) в Персию»<sup>157</sup>. Не менее ясно выражается Мирзи, например, по поводу седьмого религиозного похода: Шах Мурад вместе со своими религиозными воинами (*gāzīyān*) пошел войной на шиитов и в начале опустошил Мешхед, а затем крепость Чанаран; там был один человек, чьи лошади были известны во всем мире, он забрал их и затем разделил все трофеи со своими воинами<sup>158</sup>.

Содержание воинов, так написано у Хумули, Шах Мурад обеспечивал из поступлений, основанных на религиозном праве<sup>159</sup>; Мухаммад Йа'куб, который, по всей видимости, служил воином еще при Шахе Мураде, дает понять, что под этим в военном контексте подразумеваются, в основном, трофеи<sup>160</sup>.

Он сообщает о жалобах воинов (*axl-i sipāh*), многочисленных кавалеристов, на то, что они не получают жалования, а Шах Мурад не сдерживает своих обещаний по этому поводу. Тем не менее Мухаммад Йа'куб спешит защитить Шаха Мурада: «...но он [Шах Мурад] крайне стремился быть великодушным и щедрым, однако ему это не удавалось. Каждый раз он выражал надежду: "если бы я смог завоевать город Мешхед и распределить золото Хадрат-и Имам [ар-Ридā] среди воинов, тогда люди были бы счастливы и довольны мной, клянусь Богом"»<sup>161</sup>. Эти слова, вероятно, свидетельствуют о том, что Мухаммад Йа'куб и вместе с ним, конечно, многие другие хронисты считали, что религиозные походы Шаха Мурада были вызваны в первую очередь не религиозными, а скорее финансовыми причинами.

Завоевание Мерва Шахом Мурадом предстает в историографиях как самое знаменательное событие в истории войн этого правителя. Три автора – Хумули, 'Абд ал-Карим и Мирза Садиқ Мунши – описывают подробно и с индивидуальной окраской его обстоятельства и последствия, причем особенно Мирза Садиқ Мунши прибегает к использованию литературных клише. Остальные же хронисты – Мухаммад Йа'куб, Му'ин и Мирзи – передают события кратко и довольно деловито. В отдельных датах они, правда, расходятся.

<sup>157</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 63, перевод стр. 144.

<sup>158</sup> Мирзи, *MT*, лл. 1306–131а.

<sup>159</sup> Хумули, *ТХУ*, л. 226а.

<sup>160</sup> Мухаммад Йа'куб, *Puscāla*, л. 276.

<sup>161</sup> Мухаммад Йа'куб, *Puscāla*, л. 276:

... اما سعی او باحسان وانعام از حد زیادہ بود رسانیدہ نمیتوانست همیشه آرزو میکرد کہ اگر  
شہر مشہد را فتح میکردم و طلاهای حضرت امام را ببلشکری قسمت مینمودم مردم از من  
راضی و سرافراز میکشند یا خدا

Malcolm также пишет о том, что в войске Шаха Мурада было очень много всадников (*History*, стр. 254).

Уже вскоре после своего прихода к власти Шах Мурад совершил много нападений на окрестности Мерва, однако не смог взять город сразу, поскольку он был хорошо укреплен и окружен глубоким рвом<sup>162</sup>. В то время правителем Мерва был Каджар Байрам 'Али Хан. С помощью хитрости Шах Мураду удалось в 1200/1785–86 гг.<sup>163</sup> или 1201/1786–87 гг.<sup>164</sup> выманить Байрам 'Али из города и убить его и его воинов<sup>165</sup>. Его голова была повешена в Бухаре на виселице<sup>166</sup>. Жители Мерва, согласно 'Абд ал-Кариму сделали своим правителем вначале сына Байрам 'Али Мухаммад Карим Хана, но когда тот оказался неспособным<sup>167</sup>, они вызвали старшего сына Байрам 'Али Хаджжи Мухаммад Хусайна из Мешхеда и посадили его на место Мухаммад Карим Хана<sup>168</sup>. Шах Мурад между тем разработал новую стратегию и в следующем году осадил теперь уже не Мерв, а близлежащую крепость, которая защищала плотину Банд-и Султāн, забиравшую воду из реки Мургаб и служившую орошению пахотных земель, а также обеспечению городского населения водой. После того, как он взял эту крепость и разрушил плотину, он стал морить все население жаждой и голодом, и таким образом поставил их на колени<sup>169</sup>. Хаджжи Мухаммад Хусайн Хан сдался и был переселен Шахом Мурадом вместе с огромным числом жителей (данные колеблются в пределах от свыше 7000 до 30 000 семей)<sup>170</sup> в Бухару и ее близлежащие окрестности.

<sup>162</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 60, перевод стр. 137.

<sup>163</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 59, перевод стр. 135; Мирза Садиқ Мунши, *ТМ*, л. 233б (согласно цифре, расположенной под хронограммой; однако Хумули перевел числовое значение букв и метафорическое значение слов как «1201», см. гл. III/1а).

<sup>164</sup> Мухаммад Йа'куб, *Puscāla*, л. 66; Хумули, *ТХУ*, л. 231б.

<sup>165</sup> Мухаммад Йа'куб, *Puscāla*, л. 66; Мирза Садиқ Мунши, *ТМ*, лл. 232б–233б; Хумули, *ТХУ*, лл. 226б–231б; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 58 и след., перевод стр. 131–134.

<sup>166</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 59, перевод стр. 134; Хумули, *ТХУ*, л. 231а; Мирза Садиқ Мунши, *ТМ*, лл. 232б–233б (Мирза Садиқ Мунши является также автором хронограммы, по которой голову «гулям» бросают к подножию виселицы, см. гл. III/1а).

<sup>167</sup> Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 59, перевод стр. 135 и след.

<sup>168</sup> Там же; Хумули, *ТХУ*, л. 231б; Мухаммад Йа'куб, *Puscāla*, л. 66.

<sup>169</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 150б–151а; Мухаммад Йа'куб, *Puscāla*, лл. 66–76; Мирза Садиқ Мунши, *ТМ*, лл. 233б–235а; Мирзи, *MT*, лл. 131а–б, 137б–138а; Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 60, перевод стр. 137–139; Bosworth, «Marw», стр. 620.

<sup>170</sup> 'Абдалкарим сообщает, что 7000 семей, а также нотабли и члены их семей были переселены в Бухару и таким образом в Мерве осталось всего 2000 суннитов и 1000 пшитов (Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, текст стр. 62, перевод стр. 141 и след.). Хумули говорит о 20 000 переселенных семьях, о двух или трех суннитских махаллях и о небольшой группе пшитов, оставшихся в Мерве (*ТХУ*, л.

Некоторые хронисты сообщают, что под угрозой смерти они вынуждены были принять суннитское направление ислама<sup>171</sup>.

Многие хронисты, по-видимому, считали эти походы Шах Мурада легитимными, так как благодаря им укреплялись исламские нормы. Так, они говорят о наступлениях против неверия (*куфр*)<sup>172</sup> и *дәр ал-харб*<sup>173</sup>, против «ненавистных шиитов» (*Шй'а-йи шанй'а*)<sup>174</sup> и «живых еретиков» (*равайфидан-и малахид*)<sup>175</sup>, а также против тех, кто был виновен в совершении нечестивых новшеств (*джам'а-йи мубтади'а*)<sup>176</sup>. Эти слова являются единственным указанием легитимности походов, поскольку они воздерживаются от любых комментариев. В описаниях 'Абд ал-Карйма и Хумули встречается даже ряд высказываний и наблюдений, которые очень трудно соотнести с той явной клеветой, которую они выражают, используя некоторые определения для характеристики шиитов. Так, например, 'Абд ал-Карйм подчеркивает, что Байрам 'Али Хан, у которого, как он считает, были очень дружественные отношения с Мухаммад Данийал Бийем, после его смерти послал подарки и письмо с соболезнованием Шах Мураду, а также приказал в Мерве в честь Данийала recитировать Коран и раздавал еду за упокой его души. Несмотря на это, Шах Мурад велел от трех до четырех тысячам туркмен совершить нападение на Мерв и, таким образом, разжег войну. Далее 'Абд ал-Карйм описывает, как Байрам 'Али, хотя у него было всего лишь полторы тысячи человек, обратил в бегство туркмен, так как не было «подобного героя среди кизилбашей». Вместе с тем он называет Байрама 'Али, когда тот проигнорировал серьезное предупреждение Шах Мурада, «проклятым» (*мал'ун*) и «неверным» (*кафир*). Второго преемника Байрама 'Али, его сына Хаджжи Мухаммад Хусайна, 'Абд ал-Карйм даже характеризует как «Платона своего времени», как человека, обладающего здравым умом (*с'ахиб-и рай*) и большими знаниями. Хотя этот мудрый человек, пишет 'Абд ал-Карйм, получил помощь от афганского повелителя Тимур Хана, это лишь незначительно продлило сопротивление против Шах Мурада, так как последствия разрушения плотины были страшными<sup>177</sup>. Из-за

2366). Мухаммад Йа'куб пишет, что почти 30 000 жителей Мерва переселились в Бухару (*Рисала*, л. 66).

<sup>171</sup> Мухаммад Йа'куб. *Рисала*, л. 66; Хумули. *ТХу*, лл. 236а, 237а-б; Schefer/ 'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 64, перевод стр. 145.

<sup>172</sup> Мйрза Садиқ Мунши. *ТМ*, л. 233а.

<sup>173</sup> Мйрза. *МТ*, лл. 1376-138а.

<sup>174</sup> Мухаммад Йа'куб. *Рисала*, л. 66.

<sup>175</sup> Мйрза Садиқ Мунши. *ТМ*, лл. 2326-2336.

<sup>176</sup> Хумули. *ТХу*, л. 227а.

<sup>177</sup> Хумули пишет, напротив, о том, что Тимур Шах не стал выполнять просьбу жителей Мерва (*ТХу*, л. 234а).

безысходности своего положения Хаджжи Мухаммад Хусайн после этого сдвинулся и также переселился в Бухару. Так как он все-таки боялся за свою жизнь, то вскоре бежал через Шахр-и Сабз в Тегеран. К его детям, напротив, в Мерве, Шах Мурад относился так же хорошо, как и к жителям Мерва, обратившимся в другую веру<sup>178</sup>. Это описание 'Абд ал-Карйма является противоречивым. Косвенно он упрекает Шах Мурада в том, что он жестоко обманул доверие правителя Мерва Байрам 'Али Хана, одновременно восхваляет Шах Мурада, потому что тот благосклонно относился к жителям Мерва, обращенным в суннизм, однако и в этом высказывании у него скрыт вопросительный знак, поскольку он сообщает о том, что Хаджжи Мухаммад Хусайн (которого характеризует только положительными определениями), бежал из Бухары в страхе за свою жизнь.

Таким же противоречивым является описание и у Хумули. Оно начинается с жалобы на то, что город Мерв, где захоронены многие великие мистики и ученые, был отобран у суннитов и попал в руки к шиитам. Этим он намекает на битву под Мервом в 1510 г., когда Мухаммад Шайбани Хан пал в битве с сафавидом Шах Исма'илом (см. гл. I/2; III/2г). Правителя Мерва он называет наместником сатаны (*халифа-йи шайтан*), который, однако, в борьбе против Шах Мурада проявил такую стойкость (*джалладати*), которой не было даже у Рустама (легендарного древнеиранского героя). Его соратников он хвалит также косвенно за их готовность к самопожертвованию во имя ничтожного убеждения (*и'тиқад-и бағил*) и называет их даже мучениками. Новому правителю, Хаджжи Мухаммад Хусайну, он приписывает еще в большей степени, чем 'Абд ал-Карйм, самые положительные черты. Он характеризует его как человека, который не притворяется и объединяет в себе все добродетели (*фадрйил*), сведущего во всех науках, исповедовавшего умеренную шиитскую веру, далекую от фанатизма. В небольшом экскурсе Хумули добавляет, что в свои молодые годы увидел его во время урока шайха ал-ислам Маулави 'Абдалхайя Х'аджа в Самарканде и был очень восхищен его знаниями и силой аргументации, а также внешним обликом и манерами поведения. Затем он продолжает свое сообщение и пишет, что в связи с резким ухудшением положения населения Мерва Хаджжи Мухаммад Хусайн обратился к Шах Мураду и стал умолять его о проявлении сострадания. Благодаря своему естественному великодушию (*карам-и джибли*) Шах Мурад хотел выполнить его просьбу, однако сначала решил посоветоваться с учеными. Последние отклонили его желание, обосновывая это тем, что мервцы являются потомками тех, кого сафавиды уведли от настоящей религии, и они, следовательно, стали вероотступниками

<sup>178</sup> Schefer/ 'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 58-64, перевод стр. 131-145.

(ахл-и иртидād). Хумули не высказывается относительно этого суждения, но он подчеркивает, что мервцы, переселившиеся в Бухару, стали суннитами. Между тем он не ограничивается этим, а с большой радостью сообщает о том, что шиизм и суннизм, наконец, примирились друг с другом, что семья 'Умара (второго халифа) живет теперь в согласии с семьей 'Али (четвертого халифа, который, по мнению шиитов, должен был стать преемником Пророка), а кизилбаши могут не опасаться разбойничьих нападений со стороны узбеков<sup>179</sup>, и, следовательно, он надеется, что больше не будет войн. Двойная позиция Хумули отражается, так же как и у 'Абд ал-Карима, в удивительном сочетании самого острого проклятья «ничтожного убеждения» с одновременным почитанием умеренных шиитов Хаджжй Мухаммад Хусайна, а также с большой радостью мнимому «примирению» между суннизмом и шиизмом, достигнутому в результате применения насилия. Трудно сказать, осознавал ли Хумули мрачный эвфемизм этого высказывания. Если сравнить его с положительной оценкой попытки Надир Шаха сблизить оба течения друг с другом путем диалога (см. гл. III/2e), то они подтверждают впечатление о том, что Хумули причисляет шиитов к мусульманам при условии, что они не ругают трех первых халифов (Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана) и признают их легитимными преемниками Пророка, и тем самым он также занимает позицию ханафитов. Следовательно, 'Абд ал-Карим и Хумули, возможно, воспринимали беспощадное отношение к жителям Мерва со смешанными чувствами, но могли или хотели выразить свои сомнения лишь завуалированно.

### г) Критические голоса

Многие мангитские хронисты, даже те, которые пишут после смерти Шах Мурада, восхваляют безопасность и довольство населения в период его правления<sup>180</sup>. Мйрза Садиқ Муншй облакает существовавшую защиту от нападений, например, в метафору: «во время сего г'азй дверь дома подданных никто больше не открывает, кроме ветра»<sup>181</sup>.

Хумули указывает даже на то, что Шах Мурад предотвращал преступления не только принятием жестких мер, но также и изменением внутреннего мира, нравственности человека, являя собой яркий образец для подражания.

«Если обобщить», пишет он, «то было так, что благодаря праведности этого человека, обладавшего качествами *махдй* [Шах Мурад], люди достигли,

<sup>179</sup> Хумули, *ТХу*, лл. 2266–2326, 234а–2376.

<sup>180</sup> Хумули, *ТХу*, лл. 210а, 221б, 258б; Мйрза Садиқ Муншй, *ТМ*, л. 233а–б.

<sup>181</sup> Мйрза Садиқ Муншй, *ТМ*, л. 233а, см. гл. IV/16.

в конце концов, такой ступени, где каждый [мог] защитить себя самого и [свою] семью, и каждый заботился о своих собственных делах и ему не нужно было просить других о помощи [= у каждого было достаточно, чтобы прокормить самого себя], [...]. От Балха до Самарканда и Лаб-и Аб [под Чахарджуй] шел разговор сторонников *царика* об истинном значении слова Пророка: «люди соответствуют религии своих царей». В упомянутых местностях образованные и простые люди действительно были склонны к исламским нормам и благочестию, а все население стремилось в душе к добрым деяниям»<sup>182</sup>.

Действия Шах Мурада не были неоспоримыми. Некоторые историки сообщают о раздававшейся очень жесткой критике, порой к которой они открыто не присоединяются. Однако факт ее упоминания во многих случаях свидетельствует о том, что хронисты в некоторой степени осуждают определенные поступки Шах Мурада.

Мухаммад Йа'куб повествует о том, что из уст Шах Мурада люди слышали иногда слова: «Я не подражаю бывшим повелителям (*умара*), а придерживаюсь праведных халифов (*таклид-и ман ба-хулафа-йи рашидин*)». Тем самым он заслужил порицание со стороны Ахунд Кадй Турсун Бақй, очень влиятельного духовного сановника, который, призывая подобную норму поведения достойной похвалы, считал гордыней и высокомерием (*фахр/ужб*) выставлять себя подобным образом напоказ<sup>183</sup>.

Мухаммад Йа'куб сообщает дальше о недовольстве религиозных ученых военным налогом (*пул-и джу'л*), который Шах Мурад сохранил, хотя в соответствии с религиозным правом он не имел четкой легитимации<sup>184</sup>.

От Мйрза Садиқ Муншй мы узнаем кое-что о ненависти мервских шиитов к Шах Мураду. Когда афганский правитель Тймур Шах, который сам был суннитом, совещался с хорасанцами (*Хурасанийан*), состоявшими у него на службе<sup>185</sup>, и с «правителями афганцев» (*хаванйн-и Афган*) в зале совещаний (*хана-йи машварат*) в Балхе о том, нужно ли ему вести войну против Шах

<sup>182</sup> Хумули, *ТХу*, л. 224 аб: خلاصه آنکه از هدایه ان مهدي خصال نهایی احوال مردم بمرتبه رسید که در وقایه نفس و اهل هر کس بکفایه مهمات خود از احتیاج بغیر غنی ... بود [...] و از بلخ تا سمرقند و لب آب مذاکره مردم طریقت بقهواى صدق حدیث الناس علی دین ملوکهم در بلاد مذکورہ طبایع خواص و عوام مایل تشریح و تدین بود و یواظن سپاه و رعیه را راغب خیرات [بود]

<sup>183</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 27а–б. Относительно Кадй Турсун Бақй см. гл. IV/2в.

<sup>184</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисала*, л. 5б.

<sup>185</sup> На службе у Тймур Шаха находилось большое количество кизилбашей и он поручал в основном им административные задачи (Noelle, *State and tribe*, стр. 2).

Мурада, обе стороны высказались за это. Хорасанцы хотели отомстить за нанесенный их народу позор, порабощение жителей Мерва, а афганцы, как он пишет, очень сильно бранили Шах Мурада как лицемера: Тимур Шах не должен ожидать от нечеловеска (*nā-ādami*) человечности (*ādamiyat*)<sup>186</sup>, хотя Шах Мурад ведет войну от имени религиозного закона, но сам он этому закону не следует, его богослужение является ничем иным, как упрямым неповиновением Богу (*'inād*)<sup>187</sup>. В довольно объемном описании Мйрза Садиқа Мунши примечательна его перспектива. Он повествует здесь исключительно с точки зрения противников Шах Мурада, которых он в отличие от своего описания захвата Мерва характеризует не словами проклятий, а совершенно нейтрально: Шах Мурад предстает здесь как настоящий злодей. К сожалению, Мйрза Садиқ Мунши прерывает свое описание как раз в тот момент, когда Тимур Шах уступает натиску обеих сторон, и поэтому невозможно провести сравнение этих пассажей с более поздними военными событиями.

Жители Бухары также были, видимо, согласны не со всеми действиями своего правителя. Согласно 'Абд ал-Карим, они глубоко осуждали убийство Шах Мурадом двух правнуков Надира Шаха. Находясь в бегах от правителя қаджаров Ага Мухаммад Хана, они в 1211/1796 г. обратились к Шах Мураду с просьбой о помощи и при этом сослались на его родство с Нади́р Шахом, поскольку в разное время те находились в браке с дочерью Абу-л-Файд Хана. А с другой стороны, они ссылались на суннизм Нади́р Шаха и его благосклонное отношение к Бухаре. Шах Мурад принял их с большими почестями, но когда он по истечении одного года не оказал им поддержки в борьбе против врага, то они покинули город. После этого Шах Мурад распорядился утопить их в Джайхуне (Оксе). Когда этот замысел не удался, он навел внука Илбарс Хана, бывшего хивинского хана, умершего из-за Нади́р Шаха, на мысль об убийстве обоих потомков убийцы его дедушки в Чарджу (Чахарджуи). Мольбы о том, чтобы их не убивали, поскольку они гости и сунниты, были напрасны и они умерли от его руки. 'Абд ал-Карим открыто выражает осуждение бухарцев за этот поступок. Он, правда, несколько отмежевывается от реакции бухарского народа, пытаясь объяснить действия мангитского правителя. Хронист пишет в защиту Шах Мурада, что тот велел убить принцев, так как он узнал от шпионов, что оба непрестанно предавались нечестивым деяниям – вину, проституции и прочее<sup>188</sup>.

Хумули сообщает о критике Шах Мурада со стороны насильственно переселенных в Самарканд, находившийся в стадии восстановления.

<sup>186</sup> Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, л. 249а.

<sup>187</sup> Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, лл. 248б–249б.

<sup>188</sup> Schefet/Abdalkarim. Histoire. текст стр. 64–66, перевод стр. 145–151. О возможных политических мотивах этого кровопролития нам ничего не сообщается.

Однажды, когда правитель в Самарканде лично проверял ход строительных работ, двое мулл из числа этих людей стали его резко ругать: «Ты, угнетатель», – сказал один из них, – «не боишься ли ты божьего наказания? За какой проступок ты нас насильственно привез сюда с нашей родины? Ты предал нас злым надзирателям и жестокой страже, многие наши дети из-за трудностей в пути умерли, наших женщин обнажили, а наше добро было украдено разбойниками, таким образом, мы в полной растерянности и в полном замешательстве, пройдя через тысячу лишений, попали в эту провинцию. Завтра, в Судный день, мы прикоснемся своими руками к полам твоей одежды, ты, деспот, и раскроем твою ложь; ты, носящий имя суфия и богобоязненного»<sup>189</sup>. Дальше Хумули сообщает, что Шах Мурад не ответил на эти упреки, а просто ускакал прочь; он добавляет, что оба муллы вели себя в высшей степени дерзко и выражает свое восхищение Шах Мурадом; он восхищается невероятным терпением правителя, который выслушал эти унижения и ничего не предпринял против, хотя у него на это была власть. В его глазах это превосходит силы человека (*башар*) и особенно – силы падишаха<sup>190</sup>.

Толкование этого эпизода представляет трудности и вполне возможно, что это входило в намерения рассказчика. Если исходить из слов Хумули, то для него оскорбление правителя было, видимо, более тяжеловесным, чем переселение, осуществленное противозаконными средствами; значение имеет не нужда бедных изгнанных, а сверхъестественная способность правителя. Один лишь факт, что Хумули так подробно описывает этот случай, ставит вопрос: не служило ли его описание, все-таки, критике Шах Мурада, критике, которую он в таком произведении с суфийской ориентацией мог заставить прозвучать лишь в скрытой форме и которую он должен был тут же опровергнуть. Эта сдержанность может объясняться и мощной харизмой Шах Мурада, так как других правителей, как мы это уже видели, не щадили, если они совершали неверные поступки.

Шах Мурад оценивался с помощью критериев, которые он сам установил для себя. Но поскольку, очевидно, не всегда этого придерживался, в некоторых критических суждениях его недвусмысленно упрекают в расхождении между притязанием и действительностью. Но эти, порой, тяжелые упреки небольших или крупных групп по поводу его поведения, видимо, мало повлияли на общую оценку этого правителя историографами.

В отличие от двух предшествовавших правителей хронисты обозначают Шах Мурада исключительно титулами и прозвищами, имеющими исламское

<sup>189</sup> Хумули, *ТХУ*, лл. 254б–255а.

<sup>190</sup> Там же, л. 255б.

значение. Некоторые изображают его как повелителя, который имел высокие заслуги перед исламскими нормами, характеризуя его, например, как *халифа*, как *муджаддид* (см. гл. IV/б, в) и как *гәзи*<sup>191</sup>. Остальные почетные прозвища имеют в противовес этому специфическое суфийское значение и указывают прежде всего на добродетели: Хумули называет его «совершенным человеком» (*инсан-и камил*)<sup>192</sup>, качество, которое отражается также в прозвищах «*ма'сум*» («непорочный, безгрешный») и «*джаннат-макан*» («имеющий место в раю»), которыми этот правитель обозначается, впрочем, не только в исторических произведениях, но и в других источниках<sup>193</sup>. Историки описывают Шах Мурада, как друга Бога (*вали Аллах*), наделенного божьей милостью и могущего творить сверхчеловеческое. Тем самым они поднимают его на уровень, который обычно не признается даже за халифами<sup>194</sup>.

### Заключительные замечания

Описания правления Шах Мурада, на первый взгляд, вроде соответствуют в некоторых пунктах характеристикам идеального типа харизматического правителя – определение, которое дал Макс Вебер. Так, историки характеризуют Шах Мурада, говоря словами Вебера, как талантливого предводителя со «сверхъестественными или сверхчеловеческими способностями», заслужившего славу благодаря данным Богом чудотворству и успеху и заботившегося о благополучии народа. Между тем, при более внимательном рассмотрении выявляется, что другие элементарные факторы, которые Вебер приписывает «природному харизматическому правлению», не имеют места в случае Шах

<sup>191</sup> Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, лл. 236а–238б, 241а; Мйрй, *МТ*, лл. 18а–б, 32а–б, 42а–б; Хумули, *ТХу*, л. 213а–б. Как *гәзи* Шах Мурад обозначается также в других рукописях (напр., Нәсир ад-Дин ал-Хашафй, *Тухфат аз-за'ирйн*, стр. 99) и на монетах (Вельяинов-Зернов, «Монеты», стр. 414–426).

<sup>192</sup> Хумули, *ТХу*, л. 219а.

<sup>193</sup> Мухаммад Шарйф, *ТТ*, лл. 409а–410б; Мйрй, *МТ*, лл. 456, 716, 2526–2536; Хумули, *ТХу*, л. 184а; Мйрза Садиқ Мунши, *ТМ*, л. 232б; Му'йн, *ЗТ*, лл. 150б–151б; Мухаммад Йа'куб, *Рисола*, лл. 5а, 6а. Печать Шах Мурада имела лишь надпись «Амйр-и Ма'сум» (напр., в документе *вакф* оп. I-323/1, № 49 в ЦГА РУз в Ташкенте). Даже на печати Амйр Хайдара он обозначен именно так: Саййид Амйр Хайдар б. Амйр-и Ма'сум (ЦГА РУз, документ оп. I-323/1, № 72).

<sup>194</sup> Азиз Ал-Азме (Aziz Al-Azneh) отмечал в своей книге *Muslim kingship*, что «writing on kingship was not religious writing, and the ceremonial of the caliphate and its imitation in sultanate courts was not religious ... Neither king nor caliph was the object of a cult...» (см. 156).

Мурада. «Прирожденный пророк, как и прирожденный полководец, как и любой прирожденный предводитель вообще, объявляет, создает и требует новые заповеди», – пишет Вебер, имея в виду «первоначальное значение харизмы»<sup>195</sup>. Шах Мурад этого как раз не делал, он упразднял старое, но заменял его старознакомым – он не вводил новых норм. К тому же, он правил с помощью административного штаба, построенного иерархически в соответствии с традиционным регламентом. Следовательно, речь идет не о «природном харизматическом характере» в понимании Вебера, а скорее – о форме, которую Вебер обозначает как «превращение харизмы в повседневность», в которой харизма или «пробуждается», или «испытывается» (но не «обучается» и не «запечатлевается») посредством воспитания или испытания, или передается по наследству<sup>196</sup>. Однако даже на основе выбранных Вебером понятий правление Шах Мурада нельзя полностью подвести под эту категорию. Бесспорно все же то, что Шах Мураду в отличие от своих предшественников и своего преемника присущи харизматические свойства, поскольку он одарен Богом незаурядными, сверхъестественными и сверхчеловеческими качествами. В исламском и, в особенности, рассматриваемом нами среднеазиатском контексте широкие слои населения верят в то, что суфийские шейхи наделены Богом незаурядными способностями, благодаря которым они могут творить чудеса, и что они отличаются необычайно высокой нравственностью<sup>197</sup>. Эти способности могут быть пробуждены у ученика под руководством суфийского наставника. Нет сомнения в том, что Шах Мурад как суфийский правитель обладал большим харизматическим обаянием. Однако проблематичным мне представляется стремление объяснить его легитимацию исключительно или главным образом именно этим, поскольку историки восхваляют в государственном деятеле Шах Мураде его исключительную ориентацию на *шарй'a* и придают ему тем самым

<sup>195</sup> Weber, *Wirtschaft*, стр. 141. Bourdieu подвергает критике точку зрения Вебера, с которой он в общем соглашается в том плане, что истинная харизма возникает, так сказать, из ничего. На мой взгляд Bourdieu по праву причисляет харизматическую личность, наоборот, к «сети производственно-обменных отношений, в которой порождается вера и обоснованная этой верой власть...» (Bourdieu, *Das religiöse Feld*, стр. 82, 102).

<sup>196</sup> Weber, *Wirtschaft*, стр. 145. Вебер, кроме того, различает еще третью степень, «опредмечивание харизмы» (*Versachlichung des Charisma*), в которой харизма становится качеством, «которое является 1) переносимым или 2) индивидуально приобретаемым или 3) связанным не с личностью, а с обладателем какого-либо поста или с каким-либо институциональным образованием независимо от личности» (*там же*, стр. 671). В случае Шах Мурада мы имеем дело именно с этой формой.

<sup>197</sup> «Харизма», учитывая ее исламское проявление, часто связывается с суфиями, см. напр., Balić, «Charisma, 3. Islamisch» и Basu, *Habshi-Sklaven*, стр. 30.

сильную легитимацию посредством сохранения норм. То, что они связывают ее с его суфизмом, неудивительно, поскольку Накишбандийя-Муджаддидийя также провозгласит своим девизом именно безоговорочное и абсолютное соблюдение *шарй'а*. Те незаурядные харизматические качества, которые подчеркиваются историками, являются, напротив, скорее добродетелями. Бесспорно то, что харизма Шах Мурада значительно способствовала его репутации. В глазах многих она, очевидно, сделала из него добродетельного правителя, однако я бы не стала считать происходящую из этого легитимацию самостоятельной, а причислила бы ее, скорее, к божественной легитимации.

Большинство путешественников, посетивших Бухару, а также русские и советские ученые разделяют мнение о том, что Шах Мурад своей заботой об исламских нормах и своей незаурядной благочестивостью завоевал симпатию народа, даже если они сами видят в этом часто лицемерие ради власти. Русский исследователь Л. М. Соболев совершенно не согласен с этой точкой зрения. По его мнению, народ почитал его скорее за «его экономическую деятельность в Зерафшанской долине», т. е. за улучшение и строительство системы орошения<sup>198</sup>. Мангитские хронисты, однако, оставляют водные экономические аспекты полностью без внимания. Основное внимание обращено на нравственные качества, религиозные знания и благочестивый образ жизни, с одной стороны, и, с другой стороны, – на развитие системы образования, строительство общественных учреждений, заботу об установлении порядка и спокойствия, а также борьбу с повстанцами внутри страны и с внешними врагами. Неупоминание конкретных экономических мер ни в коем случае не означает, что хронисты не замечали или вообще не признавали их. Это говорит лишь о том, по каким критериям хронисты оценивали этого правителя. Само собой разумеется, это еще не означает, что все авторы давали также личную оценку именно по этим критериям. Однако возможно, что традиция историографического описания династии заставляет автора освещать все в определенном ракурсе. Что касается придворных историографов, наличие такой предопределенности в силу типа текста, конечно, нельзя отрицать, однако многие авторы не придерживаются этой традиции и к тому же не историки того времени оценивают этого правителя точно так же<sup>199</sup>. Кроме этого, следует учитывать, что Шах Мурад очевидно, не

<sup>198</sup> Соболев, «Географические и статистические сведения», стр. 388, прим. 1.

<sup>199</sup> Салих б. Мухаммад, автор книги о детской медицине, описывает Шах Мурада, например, как крайне убого одетого человека, глубоко приверженного *шарй'а* и следующего обычаям (*адд'аб*) Накишбандийи (л. 2а). В анонимном произведении *Назм ал-фарангид* он называется «соловьем в саду мистических знаний» (*'андалийб-и баг-и ирфан*) и предстает в виде набожного богослужителя, о «вечном господстве» (*даулат-и джаид*) которого многие люди ежедневно просят в своих

давал поручения писать историческое произведение о себе или своем правлении; те авторы, которые зачастую не совсем владеют стилем, судя по тому, как они выражаются, брались за перо по своему желанию<sup>200</sup>. Это увеличивает вероятность того, что авторы отражали свою собственную точку зрения, даже если она несет на себе отпечаток других традиций, прежде всего, мистических произведений *манакиб*. Вместе с тем критика определенных элементов его политики выражается таким образом, что она не наносит вреда общему образу правителя.

#### 4. Амйр Хайдар – ученый монарх

Амйр Хайдар придавал особое значение своему происхождению от Пророка Мухаммада. Историографы, исключая его придворного хрониста, придавали, однако, этой легитимации совсем немного или вообще никакого значения. Для них в центре внимания находится – наряду с легитимацией посредством сохранения норм – генеалогически-чингизидская, а также электоральная легитимация. Почти все хронисты подчеркивают его происхождение от Чингиз Хана, причем тот факт, что он унаследовал его по материнской линии, очевидно, не умаляет значения основанной на этом легитимации. Весьма возможно, что причиной избрания Амйр Хайдара правителем является его чингизидское происхождение. Правда, это ясно выражает лишь один из историографов – 'Абд ал-Карим, который этим объясняет назначение Амйр Хайдара преемником трона. Остальные хронисты не указывают причин, почему сановники Амйр Хайдара избрали его правителем; они подчеркивают, что он был избран высшими нотаблями. Порой завуалированно, порой явно, многие из них, однако, выражают точку зрения, что искать преемника трона среди сыновей Шах Мурада было естественным, что, следовательно, династический порядок наследования

молитвах, который мог излечить больных, в совершенстве разбирался в *'улум-и захир ва байин* и, подобно Соломону, властвовал над всеми льдами и джунглями и был столь же решительным, как Александр Македонский (рук. СПФИВРАН, инв. № В 2185, л. 5а–б). 'Имад, автор произведения *Шарх лава'их ал-асраб*, комментария к сочинению знаменитого мистика Джамий, также подчеркивает суфийские черты характера Шах Мурада (рук. ИВАНРУз, инв. № 1478/II, л. 44а).

<sup>200</sup> Семенов выдвинул тезис о том, что ученые и чиновники не уважали, а боялись эмира, так как он ни к кому не проявлял снисхождения. Возможно, по этой причине они не написали о нем ни одного исторического произведения («Надпись», стр. 42). По моему мнению, это не могло быть достаточным основанием, так как он с легкостью мог приказать написать такое произведение. Эта сдержанность, по всей видимости, объясняется его принципиальным неприятием светских представлений о правителе.

считался само собой разумеющимся. Мангитское происхождение Амїр Хайдара составляет, таким образом, еще один элемент генеалогической легитимации этого правителя. Этой неоднократно генеалогической легитимации и электоральной легитимации (а также легитимации посредством сохранения норм), видимо, хронистам хватало, так как они не стараются легитимировать Амїр Хайдара посредством божественных предсказаний или ориентацией на исторические примеры.

#### а) Амїр Хайдар как государственный деятель

Как государственный деятель Амїр Хайдар описывается в хрониках намного меньше, чем его отец. Вероятно, это связано с тем, что в период его правления было мало внешнеполитических и внутривластных успехов (см. гл. I/4г), а сам он не устанавливал новых приоритетов. Кроме того, историографы считали, очевидно, и его личность также менее примечательной и образцовой, чем личность его отца.

Особенно подробно они описывают возведение на трон Амїр Хайдара, которое, по описанию Мїрзэ Шамса Бузурї, проходило согласно желанию всего народа, за исключением духовных лиц, по чингизидскому обычаю<sup>201</sup>. Мїрзэ Шамс Бузурї и Мухаммад Шарїф сообщают об этом событии явно с гордостью, так как они подробно описывают оформление трона, торжественные одеяния, которые раздавались, а также порядок размещения сидячих мест, и подчеркивают, что Амїр Хайдар возносился на трон на белом войлоке<sup>202</sup>. Однако и суфий Хумулай проявляет интерес к церемонии и посвящает себя описанию восхождения Амїр Хайдара на самаркандский бирюзовый трон, которое и высшие, и низшие слои населения, подчеркивает он, рассматривали как радостное знамение (*фаррух-фал*)<sup>203</sup>. Дальше, о чем мы уже говорили, распределение чинов характеризуется как монгольское. Тем не менее Мухаммад Шарїф подчеркивает, что Амїр Хайдар в обоих случаях пошел на определенные уступки исламской духовности (см. гл. IV/1в), однако не дает никакой оценки.

Мангитские хронисты представляют Амїр Хайдара в противовес его отцу Шах Мураду по-царски величественным правителем, любившим крайне роскошную придворную жизнь. Так, его дядя, воин Мухаммад Йа'куб, замечает, что Амїр Хайдар не экономил денег, дорого одевался, прекрасно питался и

<sup>201</sup> Мїрзэ Шамс Бузурї Григорьев. *О некоторых событиях*, текст стр. 3, перевод 1; Мухаммад Шарїф, *ТТ*, л. 354а–б.

<sup>202</sup> Мїрзэ Шамс Бузурї Григорьев. *О некоторых событиях*, текст стр. 3–5, перевод стр. 1–3.

<sup>203</sup> Хумулай. *ТХ*, лл. 2716–2736.

констатирует следующее: «Его доход был в два раза больше дохода его отца, а его расходы были в два раза выше его поступлений»<sup>204</sup>. Он не отзывается о нем негативно, а подчеркивает, что Амїр Хайдар расходовал деньги лишь на хорошие цели и отмечает даже положительную перемену в отношении оплаты воинов: в противоположность Шах Мураду Амїр Хайдар платил воинам регулярно и достаточно<sup>205</sup>. Кроме воинов он выплачивал регулярно ежегодный заработок нескольким тысячам сборщиков налогов (*'амал-дар*) и дарил им, кроме того, еще два раза в год – в соответствии с рангом (*хал*) – налоговые поступления от определенной пахотной земли, а также по одной летней и зимней одежде (*сар у рай*). Другую не менее значимую сумму он тратил на оплату месячного содержания 12000 *гураба* (= бедные, нищие, суфии или чужестранцы), а также на отличившихся мулл<sup>206</sup>. Становится ясным, что указываемые Мухаммад Йа'кубом огромные расходы Амїр Хайдара, шли не только в его собственный карман, но и на пользу его подданным. Во время многолетнего восстания зидий-кибчак, продолжает Мухаммад Йа'куб, Амїр Хайдар, однако, был вынужден резко сократить размеры жалованья<sup>207</sup>. О том, каким образом он покрывал потребность в большем количестве денег, историки прямо не указывают, однако можно не сомневаться в том, что наряду с исламскими налогами он взимал еще и другие налоги<sup>208</sup>. Если о взимавшихся Шах Мурадом военных налогах, не подкрепленных исламскими законами, мы слышали порицание со стороны религиозных ученых, то подобная критика в хрониках обходит Амїр Хайдара стороной, несмотря на то, что формы его финансирования государства были обоснованы исламом, видимо, в меньшей степени. Возможно, он мог себе это позволить, поскольку был легитимирован по чингизидски, и его поведение оценивалось не только по исламским критериям.

Большинство историографов описывает Амїр Хайдара как правителя, который в противовес своему отцу очень жестко обходился с противниками. Как только у него появлялась малейшая злоба против кого-то или он подозревал интригу или заговор, то он, в лучшем случае, лишал человека его должности, но, как правило, приказывал обезглавить. Так, например, он приказал убить 'Умар Бийа и Фадил Бийа вместе с их семьями, т. е. тех своих дядей, которые после смерти Шах Мурада стремились к власти<sup>209</sup>. Эти действия некоторые историки оправдывают тем, что братья Шах Мурада разожгли восстание, другие это вообще не комментируют, т. е. они предоставляют судить об этом самому читателю.

<sup>204</sup> Мухаммад Йа'куб. *Русала*, лл. 286–29а.

<sup>205</sup> Мухаммад Йа'куб. *Русала*, лл. 286–29а.

<sup>206</sup> Мухаммад Йа'куб. *Русала*, лл. 19а, 286–29а; Му'ян. *ЗТ*, лл. 1686–169а.

<sup>207</sup> Мухаммад Йа'куб. *Русала*, л. 29а.

<sup>208</sup> Вяткин. «Каршинский округ», стр. 23.

<sup>209</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 68 и след., перевод стр. 155 и след.

Недоверие, о чем более подробно пишут многие хронисты, присутствовало также в отношениях с его братом Дѣн Насир Бѣком, которого Шах Мурад назначил наместником Мерва. То, что тот тоже не доверял Амѣр Хайдару и отклонил приглашение в Мерв, стало причиной войны, и поэтому Амѣр Хайдар отправился в военный поход в Мерв не против шинтов, как это некогда сделал его отец, а против родного брата. Через несколько лет ему удалось обратить своего брата в бегство<sup>210</sup>. Мѣрза Шамс Бузарѣи сообщает в этой связи, что погибло от пяти до шести тысяч человек среди противников Амѣр Хайдара, и что из их голов была сложена башня недалеко от Чахарджѣя, которая еще в его времена, т. е. приблизительно в 1860 г., была известна как «калла-минара» (башня из черепов)<sup>211</sup>. Несмотря на свою нейтральность, это описание содержит явные реминисценции о крайне жестоком ведении войны Чингиз Ханом и Тимуром<sup>212</sup>. Ни Мѣрза Шамс Бузарѣи, ни другой историограф явно не находят предосудительным устроенную им резню. Без комментариев остается также то, что Мерв был вновь осушен, о чем некоторые упоминают (у Мухаммад Йа'куба написано, что его жители на десять лет остались без воды)<sup>213</sup>.

Авторы не изображают Амѣр Хайдара как выдающегося полководца и даже как *зѣйи*; по всей видимости, многие военные походы он возглавлял не сам. В военных поражениях Амѣр Хайдара или его войск хронисты, однако, обвиняют не самого правителя, а больше ругают противников, некоторые же авторы говорят также и о божьей воле, которая таким образом управляет судьбой. Никто из них не упоминает о том, что Амѣр Хайдар обращался за помощью к османскому султану Махмуду II (см. гл. V4г) или не знает об этом. Наоборот, они постоянно восхваляют военную мощь Трансоксании<sup>214</sup>.

Наряду с этими сферами деятельности, где Амѣр Хайдар выступает не как исламский правитель, ищущий и такие сферы деятельности, в которых хронисты восхваляют его усилия по сохранению и поддержанию исламских норм. Почти все хронисты подчеркивают, что Амѣр Хайдар ориентировал свою политику на *шарѣ'а*, а Мухаммад Шарѣф выделяет при этом, что он положил конец всем «нечестивым новшествам»<sup>215</sup>. Между тем в еще меньшей степени, чем у Шах Мурада, они поясняют, что конкретно означала эта ориентация и с какими *бид'а*

<sup>210</sup> Мѣрза Шамс Бузарѣи Григорьев. *О некоторых событиях*, текст стр. 7 и след., перевод стр. 5 и след.; Му'ян, *ЗТ*, л. 156а–б; Мухаммад Йа'куб, *Рисѣла*, л. 12а–б.

<sup>211</sup> Мѣрза Шамс Бузарѣи Григорьев. *О некоторых событиях*, текст стр. 7 и след., перевод стр. 5 и след.

<sup>212</sup> Мухаммад Шарѣф, *ТТ*, лл. 63а–64а; Gronke, *Vom Stammesleben*, стр. 2.

<sup>213</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисѣла*, л. 126.

<sup>214</sup> Мухаммад Йа'куб, *Рисѣла*, лл. 286–29а; Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169.

<sup>215</sup> Мухаммад Шарѣф, *ТТ*, лл. 342а–345а; Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169; Мухаммад Йа'куб, *Рисѣла*, л. 19а; Му'ян, *ЗТ*, лл. 1686–169а.

следовало бороться: либо это было для них слишком очевидно, либо это было запретной темой для исторических сообщений. Вероятно, они имели в виду его собственное образование, благодаря чему он стал исламским ученым и суфием, а также его содействие развитию исламского образования и его хорошее отношение к религиозным ученым. Так, Мухаммад Шарѣф отмечает, что его правитель отличался большой активностью в сфере строительства и соорудил медресе, суфийские обители (*ханаках*) и мечети, а также бани, караван-сарай, рынки и рыночные помещения<sup>216</sup>. Кроме того, он подчеркивает поощрение Амѣр Хайдаром духовенства и уделяет явно большое внимание распределению духовных чинов, при этом очень коротко останавливаясь на распределении военных постов и, соответственно, постов наместников в отдельных провинциях.<sup>217</sup> Столь разные акценты в описании распределения Амѣр Хайдаром чинов совпадают с оценкой некоторых историографов того, что этот правитель прославился больше как правитель, поощрявший *шарѣ'а*, а также как религиозный ученый, чем полководец<sup>218</sup>. 'Абд ал-Карѣм передает это лаконично: «У него характер мудлы (*мулла-тиби'ат*) и он не является человеком мужества (*сѣиб-и джара'ат нѣст*)».

Однако общая оценка правления Амѣр Хайдара у всех положительная и многие характеризуют его как справедливого правителя<sup>219</sup>. Это говорит о том, что в восприятии и оценке историографов преобладали деяния этого правителя, связанные с исламом.

#### б) Амѣр Хайдар как ученый и суфий

Историографы считают Амѣр Хайдара, как и Шах Мурада, обладателем совершенных знаний во всех религиозных науках, как тех, что касаются внешних поступков, так и тех, что затрагивают внутренние качества человека. Но в его отношении хронисты намного сдержанней описывают детали, чем в отношении Шах Мурада. Сообщается всего лишь о том, что Амѣр Хайдар за десять лет прошел весь научный курс<sup>220</sup> и постоянно продолжал свое научное

<sup>216</sup> Мухаммад Шарѣф, *ТТ*, лл. 342а–345а.

<sup>217</sup> Мухаммад Шарѣф, *ТТ*, лл. 3976–401а.

<sup>218</sup> Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169; Мухаммад Йа'куб, *Рисѣла*, л. 19а.

<sup>219</sup> Мухаммад Шарѣф, *ТТ*, л. 342а; Мухаммад Йа'куб, *Рисѣла*, л. 106; Хумулий, *ТХ*, л. 267а (Хумулий при этом подчеркивает, что Амѣр Хайдар продвинулся по пути своего отца).

<sup>220</sup> Мѣрза Шамс Бузарѣи Григорьев. *О некоторых событиях*, текст стр. 8, перевод стр. 6.

образование (*улаб-и 'илм*)<sup>221</sup>. При этом особо подчеркиваются его знания по толкованию Корана и знание наук *хадиса*<sup>222</sup>. Помимо этого многие подчеркивают то, что он сам преподавал, и что у него было от четырехсот до пятисот учеников<sup>223</sup>.

Однако то, какие теологические тексты он преподавал студентам, для историографов было, видимо, либо не интересно, либо настолько само собой разумеющееся, что они не затрагивают этот вопрос. Они даже не упоминают о том, что Амир Хайдар сам путем компиляции ханафитских произведений *фуру'* написал труд под названием *ал-Фава'id ал-алфийа*<sup>224</sup>, не говоря о том, что он был заказчиком ряда комментариев и копий произведений по алгебре<sup>225</sup> и благочестно<sup>226</sup> – все это были деяния, которыми он зарекомендовал себя как правитель, сохраняющий нормы. Так же мало мы узнаем от историков о том, что Амир Хайдар из-за нехватки книг для занятий в медресе неоднократно обращался в Стамбул за дополнительной литературой<sup>227</sup>.

Жесткие меры по отношению к инакомыслящим богословам, а также к критикам вообще также упоминаются лишь в других, как правило, небухар-

<sup>221</sup> Schefer/Abdalkarim *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169.

<sup>222</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 19а.

<sup>223</sup> Мйрза Шамс Бухари/Григорьев, *О некоторых событиях*, текст стр. 8, перевод стр. 6 (Амир Хайдар ежедневно преподавал до 9 часов для 400–500 мулл); Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169 (он ежедневно давал уроки и у него было 500 учеников); Му'ин, *ЗТ*, лл. 168б–169а (он давал уроки 400 муллам); Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 19а (несмотря на множество своих государственных дел, он ежедневно преподавал 400 ученикам). Заметки путешественников того времени подтверждают это: von Meuschen, *Voyage*, стр. 300 (хан лично сам объясняет Коран перед более чем 300 слушателями); Eversmann, *Reise*, стр. 79 и след. (ежедневно он дает уроки по Корану для учеников, число которых порой достигает одной тысячи). Семенов, неоднократно бывавший в Бухаре, сообщает, что некий бухарский старец в конце XIX в. рассказал о том, что Амир Хайдару приходилось якобы собирать учеников ударами палки, так как никто из них не хотел добровольно посещать его уроки (*Очерк устройства*, стр. 3).

<sup>224</sup> Амир Хайдар, *ал-Фава'id ал-алфийа*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2434/IV (СВР, VI, стр. 292, рег. № 4843).

<sup>225</sup> 'Абд ас-Самад, *Шарх ал-маса'ил ас-ситти ал-джабрийа*. Речь идет о подробном комментарии к 8-й главе популярного учебника *Худдат ал-хисаб*, автором которого является Баха' ад-Дин ал-'Амитй (СВР, XI, стр. 94, рег. № 7092).

<sup>226</sup> Так, например, в 1225/1810 г. по поручению Амира Хайдара был переписан морально-нравственный трактат *Танбих ал-рафилийн*, автором которого является Абу-л-Лайс Наср ибн Мухаммад ас-Самаркандий (ум. в период между 983/4 г. и 1002/3 г.) (рук. ИВАНРУз, инв. № 2427/1 [СВР, VI, стр. 472, рег. № 4863]).

<sup>227</sup> Saray, *Rus iz galy*, стр. 33f. Мйр 'Иззаталлах повествует о том, что в Бухаре получали книги также из Кабула («Voyage», стр. 181).

ских источниках. Так, например, Амир Хайдар подверг инквизиции татарского ученого 'Абд ан-Насир Абу Наср ал-Курсавй (1776–1812), так как тот возражал против некоторых теологических положений матуридской и ши'аритской догм, и потребовал его смерти в *фатва*, подписанной им и пятнадцатью крупными учеными города Бухары<sup>228</sup>. Об этих событиях нам до сих пор известно лишь из источников Приволжско-Уральского региона, в том числе и из исторических произведений, но трансоксанские историки умалчивают об этом. Точно так же в мангитских хрониках ничего не сообщается о судьбе поэта и врача Хазнжа родом из Герата, попавшего в Бухару в начале периода правления Амира Хайдара. В некоторых из своих стихотворений он изобличает несправедливые деяния правительства как, например, то, что владельцы крупных поместий жили на широкую ногу, в то время как писатели жили впроголодь, и за эту откровенность ему пришлось бежать, а позже, в 1259/1843 г. при преемнике Амира Хайдара, Насраллахе, – поплатиться жизнью<sup>229</sup>.

В то время как знание Амиром Хайдаром исламских наук, преподававшихся в медресе, подчеркивается всеми хронистами, его суфийское образование в отличие от описания Шах Мурада упоминается лишь в некоторых исторических произведениях. Некоторые авторы называют его учителей<sup>230</sup>, однако никто не упоминает того, что Амир Хайдар после получения абсолютного разрешения на преподавание (*иджазат-и муфтак*) сам обучал учеников<sup>231</sup>. Му'ин и Мухаммад Йа'куб не пишут о том, что он никогда не пропускал две добровольные молитвы, одна из которых читалась самым ранним утром (*намаз-и ишрдк*), а другая (*тахаджжуд*) – ночью<sup>232</sup>. Эти и другие добровольные молитвы и богослужения Амир Хайдар совершал, как подчеркивает Мухаммад Шариф, по настоянию своего суфийского наставника<sup>233</sup>. Кроме того, он подчеркивает, что Амир Хайдар никогда не пропускал эти благочестивые действия ни дома, ни во время путешествий, и что таким образом постоянно заботился о своей земной и потусторонней жизни<sup>234</sup>. Хронисты создают впечатление, что добровольное богослужение и постоянство в этом повысили доверие народа к правителю.

<sup>228</sup> Kemper, *Sufis u Gelehrte*, стр. 227–233.

<sup>229</sup> Каюмов, *Хозик; он же, Кукон адабий мухитти*, стр. 111–161; Schiewek, «A propos», стр. 186–192.

<sup>230</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 168б–169а. См. фон Кюгельген, «Расцвет», стр. 307–308, 358.

<sup>231</sup> Von Kugelgen, *Sufimeister*, стр. 234, 280, в разных местах.

<sup>232</sup> Му'ин, *ЗТ*, лл. 168б–169а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 19а. Оба пассажи почти одинаковые, с той лишь разницей, что Му'ин называет еще имена обоих суфийских учителей Амира Хайдара.

<sup>233</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 363б–364а.

<sup>234</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, л. 364а.

Восхвалявшиеся многими справедливость и щедрость Амӣр Хайдара, по видимости, рассматривались также как следствие такой религиозности<sup>235</sup>. В отличие от своего отца Шах Мурада, Амӣр Хайдар, однако, ни одним мангитским историком не описывается как большой аскет, лишь 'Абд ал-Карӣм характеризует его как сдержанного человека (*мутаварри*)<sup>236</sup>. Дядя Амӣр Хайдара, Мухаммад Йа'куб, говорит даже совершенно явно о пристрастии этого правителя к изысканным блюдам<sup>237</sup>.

У одного из авторов, у придворного хрониста Амӣр Хайдара, Мухаммад Шарифа встречаются даже конкретные указания на ежедневные предписания рецитации суфийских текстов. Мухаммад Шариф повествует о том, что Амӣр Хайдар, следуя «привычке (*'ада*) своего отца», после пятничной молитвы проводил час своего досуга за чтением нескольких произведений вместе со знатоками Корана: часть Корана и благочестивые наставления (ед. ч. *мау'иза*) великих ученых, а также письмо Ахмада Сирхиндӣ, который, по выражению хрониста – «содержит божественные знания и добродетели сердца, чтобы зеркало души (*дамдйир*) было очищено от грязи»; кроме того, они рецитировали и пели стихотворения Хәфиза и истории из *маснави* Румӣ. Такое «собрание по сохранению религиозных обычаев» (*маджма'-и тақдӣс-и аййин*) Амӣр Хайдар завершал соответственно произнесением *фәтиха*<sup>238</sup>. То есть, Амӣр Хайдар изучал произведения основателя Нақшбандийа-Муджаддидийа и осуществлял в противовес Шах Мураду<sup>239</sup> суфийскую практику *самә'* (громкая рецитация и пение мистических текстов). В то время как эти высказывания имеют большое значение для нашего понимания его религиозности, Мухаммад Шариф упоминает их скорее вскользь и без настоящего интереса, вслед за кратким описанием первой пятничной проповеди Амӣр Хайдара.

Два других хрониста проявляют интерес к конфликту между Амӣр Хайдаром и суфиями. Хумули сообщает о столкновении между Амӣр Хайдаром и Мухаммад Амӣном Дахбидӣ. Мухаммад Амӣн якобы подстрекал кокандского

<sup>235</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 342а–345а, 368а–369а; Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 106; Хумули, *ТХу*, л. 267а.

<sup>236</sup> Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169.

<sup>237</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 286. Вместе с тем индийский путешественник Мӣр 'Иззаталлах, посетивший Бухару в 1813 г., повествует о том, что Амӣр Хайдар каждый третий день держал пост («*Voyage*», стр. 178).

<sup>238</sup> Мухаммад Шариф, *ТТ*, лл. 374б–378а.

<sup>239</sup> В одном из произведений *манҗиб*, датированном 1231/1815–16 годом, о Мухаммад 'Ата'аллахе (ум. в 1209/1794–95 г.), сыне бухарского судьи во время религиозного диспута в Наджафе, Хәдй Х'аджа, говорится о том, что Шах Мурад якобы пытался запретить (громкое) чтение произведения Джалал ад-Дйна ар-Румӣ *маснави* (Ахунд Қадй Мӣр Абу-л-Баракат, *Мақамат*, рук. ИВАНРУз, инв. № 79/ХП, л. 159б).

правителя 'Алим Хана к завоеванию города Уратипа, на который притязала Бухара, и тем самым навлек на себя гнев Амӣр Хайдара. После победы 'Алим Хана Амӣр Хайдар пытался отвоевать Уратипу. Однако из упрямства не взял в этот поход шейхов Нақшбандийа-Муджаддидийа из Дахбида и поэтому тут же проиграл битву. Это поражение, по словам Хумули, Амӣр Хайдар расценил как чудо Мухаммад Амӣна, которое побудило его к «раскаянию» (*тауба*). Это означает, что в качестве ученика он примкнул к шейху с божьим даром и тем самым избрал его своим вторым *муридом*<sup>240</sup>. Примечательно, что эта история о повороте в его жизни встречается только у суфия Хумули, подтверждая тем самым высокую оценку в его кругах власти суфиев, чем власти правителей.

Напротив, 'Абд ал-Карӣм, у которого никак нельзя выявить суфийских тенденций и который совсем не упоминает об обращении Амӣр Хайдара в суфизм, рассказывает о случае, когда Амӣр Хайдар оказал успешное сопротивление притязаниям одного дервиша. Некий суфий, собравший вокруг себя в Шахр-и Сабзе тысячу учеников, на основе божественного вдохновения (*илхәм-и гайбӣ*) решил при помощи своих учеников напасть на Бухару и завладеть ею. Но Амӣр Хайдар разгромил их, а дервиша приказал повесить<sup>241</sup>.

### в) Критические голоса

В хрониках встречается очень мало критических высказываний в адрес Амӣр Хайдара. Однако три автора – 'Абд ал-Карӣм, Мухаммад Йа'куб и Му'йн – высказывают явное или завуалированное порицание в его адрес. Они касаются совершенно разных действий Амӣр Хайдара.

Все трое клеймят в более или менее резких тонах определенные кровавые действия этого правителя посредством выражения презрения со стороны других. Двух своих близких родственников, Мухаммад Амӣна Х'аджа и Баба Мӣрза, которые долго служили ему, он приказал убить лишь на основании слухов, что по сообщению Мухаммад Йа'куба, «напугало людей»<sup>242</sup>. Му'йн объясняет этот поступок тем, что они оба прибыли в Бухару под неким предлогом, и этим, в определенной степени, оправдывает этот поступок<sup>243</sup>. 'Абд ал-Карӣм намного яснее высказывается о другом убийстве, совершенном по приказу Амӣр Хайдара. Он сообщает, что Амӣр Хайдар приказал убить детей Байрам 'Али Хана, Мухаммад Хусайн Хана и его брата, т. е. бывших правителей Мерва, которых Шах Мурад в свое время перевез в Бухару. Он упрекает Амӣр Хайдара в том, что

<sup>240</sup> Хумули, *ТХу*, лл. 312б–321б.

<sup>241</sup> Schefer/'Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 108 и след., перевод стр. 246–249.

<sup>242</sup> Мухаммад Йа'куб, *Русала*, л. 12а.

<sup>243</sup> Му'йн, *ЗТ*, л. 156а.

он поверил «обвинениям нечестивого сообщества (*джама'а-и муфсид*)» и прокомментировал эти убийства, а также порабощение женщин и детей убитых однозначно неодобрительными словами: «так никогда и не стало известным, в каком преступлении они были обвинены»<sup>244</sup>.

'Абд ал-Карим обвиняет Амйр Хайдара, кроме того, в чрезмерном увлечении женщинами. Он называет около ста женщин, на которых был женат этот правитель до завершения написания 'Абд ал-Каримом своей книги. Амйр Хайдар при этом вел себя корректно в соответствии с религиозными законами, поскольку он всегда имел одновременно лишь четырех законных жен и одну из законных жен он выгонял путем окончательного развода, прежде чем женился на новой. Наряду с законными женами, однако, Амйр Хайдар содержал большое число наложниц. 'Абд ал-Карим отмечает, что к подобному поведению народ относился с большим неодобрением, хотя правитель обеспечивал изгнанных жен домом или содержанием, а рабынь, от которых у него не было детей, отдавал в жены муллам или воинам<sup>245</sup>. Без комментариев, но явно без симпатии к поведению Амйр Хайдара, 'Абд ал-Карим вслед за этим довольно подробно описывает, как Амйр Хайдар с помощью необоснованных с религиозно-правовой точки зрения аргументов и обещанием завоевать Балх, которое он потом не выполнил, уговорил афганского правителя Заман Шаха отдать ему в жены свою четырнадцатилетнюю дочь<sup>246</sup>. Критика 'Абд ал-Карима в обоих случаях направлена против злоупотребления исламскими нормами.

Другой характер имеют косвенные упреки Мухаммад Йа'куба в адрес Амйр Хайдара. Причиной восстания зитай-кибчаков в Минйанкале историограф называет непомерный гнет, под которым находились эти узбекские племена. Он констатирует, что с незапамятных времен они переживали «бесчисленное множество притеснений» со стороны государства, а теперь вынуждены были отправить в Мерв еще и нерегулярное войско (*карбчарик*). До того времени они за вознаграждение посылали вместо себя третьих лиц, а теперь государственные чиновники (*дауламандан*) требовали за каждого человека тридцать золотых. Из-за этого началось восстание<sup>247</sup>. Мухаммад Йа'куб смягчает эту довольно резкую критику правления в провинциях тем, что он называет зитай-кибчаков

<sup>244</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 70, перевод 158.

<sup>245</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 76, перевод стр. 169. Мухаммад Йа'куб пишет, что Амйр Хайдар был весьма ненасытным в отношении женитьб (*Riscala*, л. 29а), фон Мейендорфф сообщает о том, что у Амйр Хайдара было около 200 женщин в гареме, но лишь четыре из них были его женами (von Meyendorff, *Voyage*, стр. 260 и след.). Согласно Эверсманну Амйр Хайдар имел в своей крепости помимо «своих баб, еще целую свору (около 40–60 штук) мальчиков» (Eversmann, *Reise*, стр. 79 и след., 83 и след.).

<sup>246</sup> Schefer/Abdalkarim, *Histoire*, текст стр. 37f, перевод стр. 76 и след.

<sup>247</sup> Мухаммад Йа'куб, *Riscala*, лл. 14а–15а.

«нечестивцами»; с помощью такого атрибутивного ярлыка он внешне сохраняет лояльность по отношению к правителям – стилистическое средство, которое часто использовалось, но которое не может скрыть действительной критики.

Амйр Хайдар характеризуется мангитскими историками, прежде всего, как правитель, который окружил себя всяческими знаками власти, соблюдал все исламские, а также некоторые чингизидские нормы и был сведущ в исламско-религиозных науках. Они не придают ему ауру святости или харизмы, которой был окружен Шах Мурад. Эта оценка отражается также в титулах, которыми они его обозначали. В отличие от Шах Мурада они называют его или «Амйр Хайдар» или просто «*падишайх*», «*султан*» или «*шахрийдр*»; немногие из них говорят о нем как об «*амйр ал-му'минин*» (см. гл. IV/36) или «*хакане*» (см. гл. IV/3а). В качестве прозвища встречается лишь «счастливый эмир» (*амйр-и са'ид*)<sup>248</sup>.

## Заключение

В заключение следует подытожить некоторые важные моменты в изображении этого правителя с точки зрения современников. Можно констатировать, что историки при оценке первых четырех мангитских правителей отдают предпочтение легитимации посредством сохранения норм другим обоснованиям легитимации. При этом у всех авторов можно ясно увидеть, что обеспечение базового порядка является для них приоритетом. Правитель, который успешно работает о спокойствии и безопасности в стране, независимо от того, что он делает это во имя *шарй'а* или по другим причинам, выполняет функцию сохранения порядка, требующуюся от правителя.

Однако в своем описании и оценке они ставят разные акценты. Кадй Вафя, который не дожил до правления Шах Мурада, пишет, прежде всего, о государственных заслугах двух первых правителей. В отличие от остальных историографов он характеризует Мухаммад Рахима как правителя, который обязался выполнять исламские нормы и не только нормы Чингиз Хана и Надир Шаха, а также общие правила правления, необходимые для создания базового порядка. Мухаммад Шариф, который при описании Мухаммад Рахима и Мухаммад Динийал Бийа во многом опирается на Кадй Вафя, также концентрирует свое внимание на государственных действиях. Но для него традиция генеалогически-чингизидской легитимации играет настолько большую роль, что его оценка первого мангита получается иной, чем оценка его предшественника: у него легитимация посредством сохранения норм отступает на задний план в тот мо-

<sup>248</sup> Му'ин, *ЗТ*, л. 163а–б.

мент, когда речь заходит о правомерности притязания на титул хана. Он объявляет Мухаммад Рахым Хана нелегитимным ханом, однако считает его выдающимся *атбликом* и государственным деятелем. Мухаммад Яа'куб, а также, в меньшей степени, и Му'ин, интересуются, прежде всего, политическими действиями. Они описывают детали, как, например, обращение правителя с государственными финансами, о чем другие не пишут. Мйрза Шамс Бузарй, чье соображение о первых трех мангитах является, к сожалению, недоступным, подчеркивает у Амйр Хайдара репрезентативный аспект его правления. 'Абд ал-Карйм уделяет внимание действиям правителя, которые вызвали критику со стороны народа, причем он чаще, чем другие хронисты упоминает *неузбеков*. И, наконец, Мйрй и Хумульй при любой возможности ставят в центр внимания суфийские стороны своего правителя и тем самым подчеркивают его личный характер.

Несмотря на эти разные точки зрения, портреты в их основных чертах, по большей части, совпадают. Так, Мухаммад Рахым описывается всеми как умный государственный деятель, которому удастся положить конец анархии и обеспечить базовый порядок. Его личный характер отступает на задний план и оценивается всеми, за исключением его придворного историка, не очень положительно. Камнем преткновения с точки зрения тех, кто был свидетелем религиозной борьбы Шах Мурада, является его недостаточная религиозность. Наиболее неопределенные контуры – у Мухаммад Данийал Бийа, хотя хронисты пишут также и о его набожности. Его забота о базовом порядке оценивается в целом благожелательно и по достоинству, но все же его сын, Шах Мурад, затмевает его, и все меры, соответствующие *шарй'а*, приписываются именно его сыну. Шах Мурад является, без сомнения, большей звездой в этой четверке и единственным, которому приписываются харизматические черты, черты суфия Нақшбандийа-Муджаддидийа. Его успехи представляются как результат сочетания неукоснительного соблюдения исламских норм и незаурядного личного благочестия. Вопреки этому имя Амйр Хайдара связано с некоторыми атрибутами хана и халифа, царской роскошью и религиозной ученостью. Некоторые хронисты считают, что другие качества, отличающие хорошего государственного деятеля, такие, как боевое мужество и способность добиваться поставленной цели, были присущи ему в незначительной степени. Примечательно, что больше всего критических голосов раздавалось в отношении действий Шах Мурада и Амйр Хайдара. Вероятно, причину этого следует искать в том, что они оба, подчеркивая *шарй'а* в качестве путеводной нити для себя и других, сами стали оцениваться другими в соответствии с *шарй'а* и, следовательно, особое внимание обращалось на их неправильные поступки.

## ГЛАВА VI: ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ: ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ МАНГИТСКИХ ПРАВИТЕЛЯ ГЛАЗАМИ БОЛЕЕ ПОЗДНИХ БУХАРСКИХ ИСТОРИОГРАФОВ

Настоящая глава посвящена дальнейшему развитию историографии мангитской династии вплоть до начала 20-х годов XX в. В этот период Бухарский эмират пережил ряд политических потрясений и получил духовные толчки, отраженные в первоисточниках как и научной литературе, их краткий обзор я хотела бы сделать, чтобы показать и объяснить политический фон этих историографических произведений. При рассмотрении отдельных династических историй в центре внимания оказывается описание первых четырех мангитских правителей, что помогает выяснить, как расставляются акценты и насколько они согласуются с факторами, имеющими решающее значение для легитимации этих правителей. При этом целью была не обширность исследования, а выявление тенденций и возможных изменений политического ракурса, а также суждений и оценок.

### 1. Преемственность и изменения в династической историографии

#### а) Исторический обзор политических событий в период с 1826 до 1920 гг.

Событийная история этого периода Бухарского эмирата, особенно со второй половины XIX в. хорошо изучена<sup>1</sup>. О культурном развитии мы знаем намного меньше, хотя за последние годы появились уже некоторые

<sup>1</sup> Seymour Becker, *Russia's protectorates*; Pierce, *Russian Central Asia*; Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme*; Bert Fragner, «Sowjetmacht», стр. 146–166. Все три автора использовали справочную литературу на русском языке по данной теме. Хороший и на удивление объективный для времени своего создания очерк развития эмирата дает первая «История народов Узбекистана», (начиная с гл. V). Соответствующее описание в постсоветской «Истории Узбекистана» (том III) имеет то преимущество, что указываются множество источников. Обширный перечень литературы указывает Ахмеджанов, *Российская империя*.

исследования о реформаторах и их противниках, а также о появлении новых средств массовой информации и литературных форм на рубеже XIX–XX вв.<sup>2</sup>

Основателем мангитского правления был, как нам уже известно, Мухаммад Рахӓм Хан, однако «отцом» семейной династии, в чьих руках оставалась власть до 1920 г., был Мухаммад Данийал Бий. Начиная с его внука, Амӓр Хайдара, мангиты легитимировали себя генеалогически и как потомки Чингиз Хана, и как потомки Пророка Мухаммада. Эту двойную генеалогическую легитимацию потомки Амӓр Хайдара обозначали официальными титулами «сайид» и «хан». Кроме того, всех их, по-видимому, в соответствии с монгольским обрядом, возносили на трон на войлоке<sup>3</sup>. До сих пор, однако, однозначно не выяснено, насколько титул *амӓр* и дальше обозначал *амӓр ал-му'минин*. Последний мангитский правитель Амӓр Сайид 'Алим Хан осторожно выражается по этому поводу в своем произведении *Tārīḫ ḫuzn al-mīnāl Būḫārā* («История скорби народов Бухары»), содержащем главу о политической организации и администрации. Он отмечает, что исламские ученые рассматривали бухарских эмиров «как наместников Пророка и защитников исламских основ и *шарӓ'а*»; по меньшей мере, некоторые правители сами, очевидно, больше не притязали на этот высший исламский чин<sup>4</sup>. Все они, за исключением Сайида Амӓр Хусайна (правил в 1242/1826 г.), чеканили на монетах не свои собственные имена, а имя Шах Мурада и Амӓр Хайдара<sup>5</sup>. Эти поздние бухарские эмиры, очевидно, жили славой своих предков, которые, как это будет показано ниже, занимали особое место «в коллективной памяти» народа.

Следующий краткий исторический обзор в основном опирается на научную литературу и, за исключением путевых заметок, лишь на немногие первоисточники.

<sup>2</sup> Stéphane Dudoignon. «Djadidisme», стр. 13–40; он же: «La question scolaire», стр. 133–210; он же. «Qu'est-ce que la «qadimiya»?», стр. 207–225; Khalid, *The politics*; Fedtke, «Jadids», стр. 483–512; Baldauf, «Jadidism»; Kleinmichel, *Aufbruch*.

<sup>3</sup> (Амӓр) 'Алим Хан, *Ḫāṭiraḫā-īn Am̄r 'Alim Ḫān*, стр. 33–34; (Emir Said) Alim Khan, *La voix*, стр. 52–53. Об этом обычае см. гл. IV/1с.

<sup>4</sup> (Амӓр) 'Алим Хан, *Ḫāṭiraḫā-īn Am̄r 'Alim Ḫān*, стр. 33; (Emir Said) Alim Khan, *La voix*, стр. 52; произведение переведено уже на узбекский язык: (Амӓр Сайид) Олимхан, *Бухоро халқининг ҳасрати тарихи*. Ханьков сообщает, что Амӓр Сайид Насраллах Хан называл себя «малик ал-му'минин» (*Bokhara*, стр. 295), один из придворных хронистов называет его «Амӓр ал-му'минин» (Мухаммад Мӓр 'Алим Бухарӓй, *Фатḫ-нама*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, л. 4а).

<sup>5</sup> Вельямнов-Зернов, «Монеты», стр. 424–427; Коѓнев, «Muslim Coin Minting», стр. 436–437. Садр ад-Дин 'Айӓй сообщает, что Амӓр Хайдар до конца мангитского периода упоминался (со званием «са'ид») во время пятничной проповеди. Правда, он не говорит о том, происходило ли это при перечислении предков соответствующего правившего властелина или его называли так отдельно («Тарӓйу», стр. 26).

Амӓр Сайид Насраллах Хан б. Амӓр Хайдар (1827–1860), которому удалось убрать со своего пути друг за другом обоих своих братьев, Хусайна и 'Умара, и уже через несколько месяцев после смерти своего отца взойти на престол<sup>6</sup>, остался в истории как кровожадный деспот и мужественный завоеватель. Согласно очевидцу Мӓрзӓ Шамс Бухарӓй, при взятии города Бухары и свержении с престола его брата 'Умара погибло от семи до восьми тысяч человек. Кроме того, он сообщает, как в первом месяце после прихода к власти, Амӓр Насраллах убивал ежедневно от 50 до 100 человек, что заставило многих людей бежать в Шахр-и Сабз и другие места<sup>7</sup>. Более поздние историки и путешественники сообщают также, что этот правитель устранил всех потенциальных противников<sup>8</sup>. С помощью одного урожденного тебризда, служившего раньше в персидской армии, так пишет Ханьков, Насраллах ввел постоянное войско и приказал отлить пушки. Вследствие проведенных им чисток и реформирования войска Насраллаху удалось не только держать под контролем отдельные провинции и племена, но и на короткое время даже завоевать Коканд (в 1842 г.) и Шахр-и Сабз (в 1856 г.)<sup>9</sup>. Его внешняя политика также отличалась от внешней политики предшественников, он проявлял большую открытость к России и Англии, двум державам, которые в конце 20-х – начале 30-х годов начали бороться за господствующее положение в сфере экономики в Центральной Азии.<sup>10</sup> Кратковременные хорошие отношения с Англией нашли свое отражение также в положительной оценке эмирата лейтенантом Александром Бернсом (Alexander Burnes), который в начале 30-х годов посетил Бухару по поручению Восточно-Индийской компании<sup>11</sup>. Однако эта фаза длилась

<sup>6</sup> О характерах Хусайн б. Амӓр Хайдара и 'Умар Хан б. Амӓр Хайдара, а также их борьбе за наследование престола пишут на основе собственного опыта Мухаммад Йа'куб (*Русьна*, лл. 19а–22а), Му'ин (*ЗТ*, лл. 169а–175а) и Мӓрзӓ Шамс Бухарӓй (*О некоторых событиях*, текст стр. 16–26, перевод стр. 19–29). См. также Ханьков, *Описание*, стр. 224–228 (Khanikoff, *Bokhara*, стр. 296–302) и Veliaminof-Zernof, «L'Emir Haider», стр. 637–642.

<sup>7</sup> Мӓрзӓ Шамс Бухарӓй/Тригорьев, *О некоторых событиях*, текст стр. 25–27, 30, перевод стр. 28–32; Schieweck. «A propos des exilés de Boukhara».

<sup>8</sup> Ханьков, *Описание*, стр. 228–233 (Khanikoff, *Bokhara*, стр. 302–308) и Joseph Wolff, *Travels*, стр. 390–396, 436. О более поздних историках см. разделы VIIв–2б. Ханьков, *Описание*, стр. 231–237 (Khanikoff, *Bokhara*, стр. 306–314); Бартольд, «Узбекские ханства», стр. 166 (без указания источника).

<sup>10</sup> *История народов Узбекистана*, том 2, стр. 167–168; Мухаммаджонов / Нетьматов, *Бухоро*, стр. 62–127; Михальева, *Торговые...*, особ. стр. 81 и след. Относительно так называемой «большой игры» («great game») в Центральной Азии см. Morgan, *Anglo-Russian Rivalry* (относительно английских посольств в Бухару см. там же, стр. 51–73).

<sup>11</sup> Burnes, *Travels*, особ. т. 2, стр. 363–368.

недолго и уже в 1842 г. двум английским посланникам. Стоддарту (Stoddart) и Конолли (Conolly), пришлось поплатиться жизнью за свое чрезмерно смелое поведение в Бухаре<sup>12</sup>.

Правившие после Насраллаха эмиры Саййид Музаффар ад-Дин Хан (1860–1885 гг.), Саййид Абд ал-Ахад Хан (1885–1910 гг.) и Саййид Алим Хан (правил в 1910–1920 гг.) многими местными историками изображаются как крайние угнетатели и деспоты (см. гл. IV/1г, 2). Многие европейские современники были такого же мнения<sup>13</sup>. Как Абд ал-Ахад, так и Алим Хан, который провел четыре года в кадетской школе в Санкт-Петербурге, показали в начале своего правления достаточное стремление к проведению реформ. Так, например, Абд ал-Ахад обещал сделать судебную систему более гуманной, а Алим Хан обещал устранить коррупцию, а позже он даже проявил, на некоторое время, готовность реформировать систему образования. Однако оба выполнили лишь немногие из своих обещаний и вскоре подчинились, как это часто называется в научной литературе, «ультраконсервативным» самовникам<sup>14</sup>.

Кроме того, они считались алчными деспотами: при Абд ал-Ахаде, например, крестьяне-дехкане в Бухарском эмирате облагались налогами в восемь раз выше, чем дехкане в Русском Туркестане<sup>15</sup>.

Отношения между Россией и Бухарским эмиратом существенно ухудшились в результате экспансивного вторжения царских войск в Среднюю Азию.<sup>16</sup> После аннексии Ташкента в 1866 г. и последовавшего продвижения русских на юг, достигшего высшей точки в завоевании Уратипа (Ура-Тюбэ), Джизаза и Яангй Курганя, бухарские уламā и, в конечном итоге, сам Амир Музаффар призвали к *джихаду* против неверных. Однако слабо организованная и недостаточно вооруженная бухарская армия не смогла противостоять русским и потеряла в 1868 г. Самарканд. Между тем в задачи царской власти не входило завоевание остальной территории эмирата, так как Россия опасалась взвалить на себя бремя организации и финансирования

<sup>12</sup> О судьбе этих двух посланников см. Wolff, *Narrative*, vol. 1, стр. 328–352; он же, *Travels*, vol. 2, стр. 377–379; Grover, *The Bokhara Victims*.

<sup>13</sup> Becker, *Russia's protectorates*, стр. 113, 199, 212–214. Семенов, «По гравитам», стр. 979 и след. Определенное исключение составляют Неманин (Annin) Vambéry и анонимное сообщение в журнале 1866 г., характеризующие Музаффараддина как вполне справедливого, даже если и жесткого правителя (Vambéry, *Reise*, стр. 158, 171–173; анонимное произведение, «Бухарский эмир и его подданные», стр. 64 и след.).

<sup>14</sup> Becker, *Russia's protectorates*, стр. 199–200, 207–208; Dudoignon, «La question scolaire», стр. 181–182.

<sup>15</sup> Becker, *Russia's protectorates*, стр. 200.

<sup>16</sup> Следующее описание, если ничего другого не указано, основывается на высказываниях Becker, *Russia's protectorates*, стр. 25–63, 107–147, 193–225, 259–310 и Carrère d'Encausse, *Réforme*, стр. 69–281.

управления такой империей. По этой причине в мирных договорах 1868 и 1873 гг. (последний был переработанным вариантом первого) Бухара рассматривается как равноправный партнер России и там нашло свое отражение лишь облегчение двусторонних экономических отношений<sup>17</sup>. Однако де-факто Бухарский эмират во многих внешнеполитических, а также порой и во внутривнутренних решениях сильно зависел от России. Вместе с Самаркандом русские овладели также рекой Зарафшан, которая обеспечивала Бухару жизненно важной водой. Несколько лет население сильно страдало от нехватки воды, но в 1871–1872 гг. была достигнута договоренность, согласно которой Бухара должна была обеспечиваться необходимым количеством воды. Зависимость от России приносила стране, однако, много преимуществ, так как солдаты Туркестанского генерал-губернаторства помогали при подавлении восстаний и аннексировали «мятежный» Шахр-и Сабз (в 1870 г.) в пользу Бухары. По настоянию русских, эмир допустил также ряд технических новшеств, которые местным населением после первоначального несогласия были все-таки признаны. В 1884 г. между Катта Курганом и Бухарой была проведена телеграфная линия и вскоре после этого была построена железная дорога, проходившая через Чарджуй, Окс (Амударью), Бухару до Самарканда (в 1888 г.), а затем, в конечном итоге, и до Ташкента (в 1898 г.). Вдоль железной дороги появилось много русских поселений, которые как в политическом, так и правовом отношении были полностью подчинены Туркестанскому генерал-губернаторству.

Культурные новшества в эмирате приживались с большим трудом. Новые учебные методы (*уқул-и джадид*), которые их крымско-татарский создатель Исмаил-Бег Гаспринский (1851–1914) в 1893 г. представил лично Амиру Абд ал-Ахаду, были встречены решительным сопротивлением со стороны консервативного духовенства. Первоначально эти «новые методы» означали лишь новую форму обучения чтению: дети должны были теперь читать буквы не по звукам, а сразу по словообразующим слогам (т. е. *бāб* вместо *бā*, *алиф*, *бā*). Уже вскоре эти *уқул-и джадид* означали также включение в программу занятий естественные науки и другие нерелигиозные предметы<sup>18</sup>. В первое десятилетие XX в. в русском поселке Новая Бухара (Каган) было открыто много школ, в которых занятия велись по новым методам. Однако эти школы были открыты лишь для детей российских татар и вскоре уже закрылись.

<sup>17</sup> Беккер (Becker) воспроизводит договор о мире в приложении к своей книге в английском переводе (*Russia's protectorates*, Appendix 3, стр. 319–321).

<sup>18</sup> Lazzarini, «Gadidism»; он же, *Ismail Bey Gasprinskii*, стр. 183–206. Следующие высказывания, если ничего другого не указано, основываются на научной работе Dudoignon «La question scolaire» (особ. стр. 146–188).

Первая такая школа для бухарских детей была открыта в 1908 г., но год спустя она вынуждена была подчиниться давлению со стороны консервативных *'уламā*. Тем самым судьба официальных школ была окончательно решена; занятия «по новому методу» продолжались лишь в частных квартирах, против чего эмир не возражал. Бухарские реформаторы образования, а позже и общества, так называемые джадиды<sup>19</sup>, организовали различные общества по распространению знаний, как в Бухаре, так и в Стамбуле<sup>20</sup>. Некоторые из них сотрудничали в первых двух журналах, печатавшихся в самом эмирате<sup>21</sup>. Однако оба журнала уже в 1913 г., год спустя после первого выхода в свет, были запрещены по приказу эмира. Тем не менее и в самой Бухаре можно было читать, в ограниченном количестве, газеты и журналы, издававшиеся с 1905 г. в Приволжско-Уральском регионе<sup>22</sup>. В конце первого десятилетия XX в. в русском Туркестане появились также новые виды искусства (театр, романы и т. д.), которые частично распространились до Бухары<sup>23</sup>.

Однако общее подавление всех реформаторских начинаний вело к усилению противоречий внутри бухарской образованной элиты, причем противники образовательных реформ в большинстве случаев обозначаются в научно-исследовательской литературе (по аналогии с «джадидами») «кадѣмистами» («приверженцы старого»). Насколько эта концепция поляризации и деления на лагеря соответствовала действительности, наукой еще не исследовано.

Революции 1905 г. в России, 1906 г. в Иране и 1908 г. в Турции оказали также влияние на бухарских джадидов и укрепили их несогласие с правящим режимом. Этот режим в период правления двух последних эмиров определялся не столько самим правителем, сколько высшими духовными и светскими чиновниками, немалая часть которых была шиитами. Усиление прошиитской политики эмирата вызвало в конечном итоге столь сильное недовольство некоторых ярых суннитов, что в 1910 г. это привело к

<sup>19</sup> «Джадидлар» было названием, которым, в основном, их называли другие. Сами же они предпочитали называть себя *тараккиятарварлар* («содействующие прогрессу»), *дийаулар* или *мунаварлар* («просвещенные»), а в более поздний период – *йади́р* («молодые») (Fedtke, «Jadids», стр. 486–487).

<sup>20</sup> H. Cartère d'Encausse перевела уставы «Общества по распространению знания», созданного Бухарскими эмигрантами в Стамбуле, на французский язык (*Réforme*, Annexes II, стр. 286–288).

<sup>21</sup> Журнал *Бухара-и шариф* выходил на персидском, а *Turān* – на узбекском языке (Becker, *Russia's protectorates*, стр. 206; Dudoignon, «La question scolaire», стр. 176).

<sup>22</sup> На обложке учрежденного Гаспринским журнала *Тарджуман* от 12 октября 1883 г. отмечалось, что сам кронпринц 'Абд ал-Ахад выплесывал именно этот журнал (Becker, *Russia's protectorates*, стр. 388, прим. 48).

<sup>23</sup> Kleinmichel, *Aufbruch*.

многодневным кровавым столкновением между суннитами и шиитами, которые смогли остановить лишь русские войска<sup>24</sup>. Это событие еще больше усилило критику сторонников реформ в адрес правящего режима, коррупция и равнодушие которого к нуждам населения резко критиковались также русскими наблюдателями. Джадиды, первоначально заинтересованные лишь в улучшении системы образования, в течение второго десятилетия XX в. все больше ставили политические цели, что привело вслед за младотурками к возникновению движения младобухарцев<sup>25</sup>. В результате русского давления Амѣр 'Алим Хан в 1917 г. назначил ученого Салр Дийа (см. гл. VI/1г, № 5), дружившего со многими сторонниками реформ, верховным кадем и издал указ, обещавший реформу системы школьного образования<sup>26</sup>. Данный указ спровоцировал демонстрацию сторонников и противников, во время которой многих сторонников реформ схватили и отстегали плетью. После прихода к власти большевиков, которая установилась в Ташкенте и русских поселениях Бухарского эмирата в течение шести недель после Октябрьской революции, отношения между Россией и Бухарой резко изменились в худшую сторону. Поэтому младобухарцы в 1918 г. объединились с большевиками и приняли участие в наступлении на Бухару под руководством Колесова, председателя Туркестанского Совета народных комиссаров (Совнарком), которое, однако, закончилось плачевно. Многие младобухарцы после этого покинули страну; оставшиеся были подвергнуты гонениям и почти каждый, кто считался потенциальным оппозиционером, был вынужден опасаться за свою жизнь. Эмигрировавшие в Ташкент реформаторы, в 1918 г. по инициативе большевиков создали Бухарскую коммунистическую партию. Но их программа партии соответствовала программе русских товарищей лишь в некоторых пунктах, так как они в ней почитали *шарѣ'а* и выступали за равенство всех социальных классов. Между тем, в самом эмирате ни у младобухарцев, ни у Бухарской коммунистической партии было не так уж много сторонников. Для того чтобы создать более сплоченную местную оппозицию, российская коммунистическая партия летом 1920 г. способствовала созданию коалиции двух партий. Вместе с русскими Советами вскоре после этого им удалось свергнуть эмират, 6 октября 1920 г.

<sup>24</sup> Об этом столкновении между шиитами и суннитами существует ряд трудов, два из которых здесь следует упомянуть: Бекмухамедов, *Народное движение 1910 г.*; Хамраев, «К вопросу...», стр. 65–75.

<sup>25</sup> Джадиды и младобухарцы как в понятийном, так и в личностном отношении практически не отличаются друг от друга (Khalid, *The politics*, стр. 295; Fedtke, «Jadids», стр. 483–487, 509–512).

<sup>26</sup> H. Cartère d'Encausse воспроизводит этот манифест в переводе на французский язык (*Réforme*, Annexes III, стр. 289).

была объявлена Бухарская Народная Советская Республика. Новое бухарское правительство состояло в основном из младобухарцев и с самого начала имело шаткое положение, так как оно в военном, экономическом и образовательно-политическом отношении контролировалось Советами. Поэтому некоторые члены правительства примкнули в 1921 г. к движению сопротивления местных предводителей-повстанцев, которые при поддержке афганцев боролись во многих частях Средней Азии против советского господства. В 1922 г. Красная Армия подавила так называемое басмаческое движение в Бухарской Народной Республике<sup>27</sup>. Советская власть была недовольна тем, что бухарское правительство состояло в основном из «буржуазии», а не из рабочих и крестьян. Сталин, будучи Генеральным секретарем ЦК ВКП(б), в 1923 г. отдал в этой связи распоряжение о проведении чистки правительства и Бухарской коммунистической партии, которая коснулась многих известных личностей. В 1924 г. он в итоге достиг своей цели: Народная Республика была преобразована в Советскую Социалистическую Республику. Многие из бывших бухарских реформаторов, которые не хотели полностью принимать новые реалии, в 30-е годы были убиты по приказу Сталина: среди них были также две знаменитые личности, которые стали известны в частности как историки: Садр Дийа и 'Абд ар-Ра'уф Фитрат (см. гл. VI/1г, № 5, 9).

### б) Развитие историографии в этот период

Политические преобразования во многих исламских странах и возрастающая независимость эмирата от России в определенной степени отражаются также в бухарской историографии. Географический диапазон произведений становится шире, а историки все больше и больше ищут причины слабости своей страны, а также средства борьбы с ними. Наряду с династической историографией, которая и дальше будет находиться в центре нашего внимания, во второй половине XIX в., особенно с начала XX в., появляются другие историографические жанры, свидетельствующие о расширении диапазона. Так появляются небольшие труды об истории России, Ирана и Османской империи, а также начинает зарождаться мировая историография<sup>28</sup>. Одновременно уделяется большое внимание истории

<sup>27</sup> В других районах Средней Азии басмачи держались еще дольше: об этом движении сопротивления см. Castagné, *Les Basmachis*.

<sup>28</sup> Садр Дийа (1867–1932, см. гл. VI/1г, № 5) написал среди прочего краткую историю об Иране (от древности до начала XX в.), историю османов и краткую историю мира, в которой представлены доисламские пророки и легенды о древнеиранских царях, а также наиболее важные исламские династии до начала господства монголов

пророков, в частности, истории Мухаммада, причем джаиды все больше и больше отделяют религиозную историю от светской истории<sup>29</sup>. Наряду с этим встречаются монографии о революции в Бухаре, которые избегают схемы хроник<sup>30</sup>, а также театральные пьесы, затрагивающие темы своей собственной истории<sup>31</sup>. Кроме того, уделяется больше внимания архитектуре самой страны, например, это находит отражение в монографии об Арке<sup>32</sup>, дворце бухарского правителя, а также в коротких исторических очерках о других строениях в Бухаре<sup>33</sup>. По изучению истории Арка вскоре после революции было даже создано

(Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 54–55; Стори/Брегель, *Персидская литература I*, стр. 499). Салымй (1850/51–1930) в своем труде *Tārīḫ-i luṭāqāddimīn u luṭā'aḥḥirīn*, помимо истории Средней Азии со времен чингизидов, излагает вкратце также историю Ирана, России и Турции (Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 46; Стори/Брегель, *Персидская литература I*, стр. 497–498). Х'аджа 'Абд ал-'Азим Шар'й (Самй) Бузайр (род. в начале 30-х гг. XIX в., умер в 1893г.?) написал двухтомную историю мира *'Айн ат-таварīḫ*, в которой он излагает события с момента возникновения мира до 1058/1648 г. по *Тақвīm ат-таварīḫ*, автором которого является Катиб Челеби, а последующий период (до 1311/1893–94 г.) излагает, основываясь на других источниках (в общей сложности 144 источника!) и собственных наблюдениях (*СВР XI*, стр. 13–14, рег. № 6994 и 6995). Автор еще одной истории мира *Tārīḫ-i 'umūmī*, предположительно, 'Алим Х'аджа б. Мйрза Саййид Х'аджа Мушриф Бузайр (род. ок. 1848–49 г.), сосредоточивает свое внимание – после описания первых пророков и халифов – на трансоксанских династиях (*КВР I*, стр. 52–53, рег. № 38; Стори/Брегель, *Персидская литература I*, стр. 496–497).

<sup>29</sup> Khalid, «The emergence», стр. 443–444. После 1917 г. религиозная история все больше и больше теряет свое значение для джаидов. В связи с усиливающейся секуляризацией их реформаторских усилий на передний план выходят культурные и политические аспекты (*там же*, стр. 445–446).

<sup>30</sup> 'Айнй, *Бухарā инқилабй та'рīḫй учўн мйtirīyīdлār* (см. гл. VI/2б); Ходжасв, *К истории революции в Бухаре* (см. по данному вопросу Gero Fedtke, «Jadids», 483–512; он проводит также небольшое сравнение по истории революции 'Айнй). В период до этого существовала также монография, посвященная определенному событию местного значения, а именно, войне между Амйр Насраллахом и Мухаммад 'Алий, кокандским ханом: Мйрза Шамс Да'й Бузайр, [*Tārīḫ-i dōstg-i Амйр Насраллах u Мухаммад 'Алий Хан-и Хуканд*], рук. ФВРАНТ, инв. № 861 (*КВР I*, стр. 107–108; дата написания не известна. Автор был придворным секретарем и известным игроком в шахматы, он умер ок. 1303/1885–86 г.). Между тем построение, стиль и политическая направленность произведения выдержаны все еще полностью в традиции придворной хронистики.

<sup>31</sup> Kleinmichel, *Aufbruch*, особ. стр. 133–199.

<sup>32</sup> Саййид Мухаммад Насир б. Саййид Амйр Музаффар (=Насираддин Тура) (см. гл. VI/1в, № 4), *Тахткāt-и арк-и Бухарā* (написано в 1921–22), рук. ИВАНРУз, инв. № 19 (*СВР XI*, стр. 15–17, рег. № 6997; Стори/Брегель, *Персидская литература I*, стр. 117–1178).

<sup>33</sup> Садр Дийа написал короткий трактат *Tārīḫ-i āsār-и 'atīq u bināh-и қадīm-и Бухарā-и шарīf* и в виде таблицы перечислил названия 206 медресе (*Зикр-и*

специальное историческое общество (*анджуман-и тарих*), результаты деятельности которого были обобщены в названной монографии<sup>34</sup>.

В жанре жизнеописаний, в котором до этого момента преобладала агнография, спектр расширяется за счет биографических собраний сочинений поэтов<sup>35</sup> и биографий других знаменитостей, как, например, выдающихся личностей собственной семьи<sup>36</sup>. История города Самарканда, в которой большое место занимает описание гробниц ученых, суфиев и правителей, появилась еще приблизительно в 1835 г.<sup>37</sup>

Кроме того, определенные периоды и аспекты древней и современной истории Трансоксании описывались и дискутировались в появившейся недавно прессе. Так, например, Мулла 'Алим Махдум Хаджой, многолетний редактор тюркоязычной газеты *Туркистон вилоятининг газети*, издававшейся в Ташкенте в период с 1870 по 1917 гг. в качестве органа русского генерал-губернаторства<sup>38</sup>,

*асамий-и мадариш-и дахила-и Бухара-и шариф*) вместе с названиями соответствующих городских кварталов, количеством домов, нередко указывая также и год их постройки (Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 59–60). Подобные списки встречаются также в произведениях 'Абд ар-Ра'уф Фиграта (1886–1937) и Хамид Бакайиф (род. ок. 1880 г.) (Абд-ур-Рауф, *Рассказы*, стр. 19–22, [там не указано количество комнат, но зато – доходы от вакф]; Хамид валад-и Қадий Бақа Х'аджа, *Танзил ал-амсал фи зикр-и байан ал-ахвал*, рук. ИВАНРУз, инв. № 602, лл. 30а и след., по Епифановой, *Рукописные источники*, стр. 68).

<sup>34</sup> Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 46; Стори/Брегель, *Персидская литература* II, стр. 1177 и след.

<sup>35</sup> Мулла 'Абд ал-Муттаиб Х'аджа с псевдонимом Фахмй в 1860-х гг. составил антологию, в которой собрал биографии поэтов с цитатами из их стихотворений, а также жизнеописания правителей и выдающихся личностей Средней Азии XVIII и XIX вв. (*Таъкири-и Фахмй*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2331/Д, СВР XI, стр. 32–33, рег. № 7009).

<sup>36</sup> Садр Дий'а посвятил короткие произведения не только жизни таких знаменитых среднеазиатских ученых и философов как ал-Фараби и Ибн Сина, но и биографиям своего отца и деда, а также прадеда по материнской линии (Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 58). Однако автобиографии, существующие отдельно и не являющиеся частью какого-либо другого жанра историографии, как это делают Мийрй и Хумулий (см. гл. II/5.8), по-видимому, появились лишь позже. Садр ад-Дин 'Айнй написал свои «Воспоминания», переведенные за это время на многие языки, например, лишь в конце 40-х – начале 50-х годов XX в. (Hitchins, «'Ayni», стр. 148).

<sup>37</sup> Абу Тахир Х'аджа, *Самарийа*, изд. под ред. Н. И. Веселовского, Санкт-Петербург, 1904 г. (СВР X, стр. 128–129, рег. № 6873): существует частичный перевод на русский язык: «Абу Тахир Хаджа», стр. 153–259. Лишь намного позже, в 1906 г., Насир ад-Дин ал-Ханафй ал-Хусайнй ал-Бушрай (б. Амир Музиффар, см. гл. VI/1в, № 4) написал путеводитель по кладбищам Бухары (*Тухфат аз-за'рин. Бухара* 1328/1910 г.).

<sup>38</sup> Bennigsen/Lemerrier-Quelejay, *La presse*, стр. 25–27; Allworth, *The modern Uzbeks*, стр. 122–124.

опубликовал свою «Историю Туркистана» *Tarīḫ-и Туркистан* именно в этой газете в период с 1908 по 1915 гг.; после этого он издал ее как книгу<sup>39</sup>. В ней он говорит, что его цель – ознакомить жителей Туркистана, куда он включает также Бухару, Хиву и Коканд, с их историей и в частности, с разными племенами их предков, о которых они так мало знают<sup>40</sup>. Большая часть его произведения состоит поэтому из пересказа *Шаджара-йи Турк* Абу-л-Газй Бахадур Хана (правил в 1644/45–1663 гг.; см. гл. I/3); историю Бухары он передает большей частью дословно, на основе «раннемангитского» сообщения Мйр 'Абд ал-Карйма (см. гл. II/4; VI/б).

Известно, что Садр ад-Дин 'Айнй, на котором мы более подробно еще остановимся, широко использовал *Tarīḫ-и Туркистан* для своей собственной династической истории. В связи с этим необходимо поправить предположение Эдварда Оллворта (Edward Allworth) о том, что джаиды рассматривали данное произведение как несуществующее, потому что автор слишком тесно сотрудничал с русскими<sup>41</sup>. Между тем исследование бухарской историографии, в том числе периода, относительно которого все возрастает интерес европейских держав к этому региону – начиная с 30-х годов XIX в., находится еще в зачаточном состоянии. Изданы лишь немногие из исторических произведений, появившихся в этот период, как и исследованы в «интертекстуальном» плане и в историческом контексте. В рамках настоящей работы я не могу восполнить этот пробел в научном исследовании, но могу лишь указать на его существование. Поскольку основная часть моей работы посвящена династической истории, являющейся единственным историографическим жанром, который непрерывно развивался с начала мангитской династии до ее конца, а также и в последующий период, я ограничусь ниже обзором именно этих мангитских историй, не претендуя при этом, однако, на полноту. Большинство из них отмечено в каталогах рукописей в Ташкенте, Душанбе или Санкт-Петербурге и были приведены Ю. Брегелем в его дополнении *Persian literature*, изданной Стори (С. А. Storey). Многие из этих рукописей я смогла изучить сама и поэтому делаю некоторые собственные дополнения и исправления. Однако мое главное внимание будет и дальше обращено на описание периода правления первых четырех мангитских правителей, т. е. на тот период, который находится в центре внимания «раннемангитских» историй. Эта перспектива позволяет провести хорошее сравнение методов и существовавших идеалов правителей. Следовало бы сравнить все параметры форм легитимации, выработанные в процессе настоящего иссле-

<sup>39</sup> Мулла 'Алим Махдум Хаджой. *Tarīḫ-и Туркистан*, Ташканд, 1333/1915.

<sup>40</sup> Мулла 'Алим Махдум Хаджой. *Tarīḫ-и Туркистан*, стр. 3–4.

<sup>41</sup> Allworth, *The modern Uzbeks*, стр. 124.

дования по ранним мангитским хроникам, с параметрами поздних мангитских хроник. Однако в рамках настоящей работы это не представляется возможным.

Придворным хроникам более позднего времени я уделяю меньше внимания, чем «независимым» историям династии и правителей, так как в последних более ощутимы изменения формы и содержания. При этом в качестве примера я выделяю две мангитские истории – произведение Ахмад Даниша (1827–1897), появившееся приблизительно двадцать лет спустя после создания русского протектората, а также труд Садр ад-Дйна 'Айнй (1878–1954), написанный непосредственно после Бухарской революции в 1920 г. Оба произведения при жизни авторов и во времена Советского Союза оказывали решающее влияние на формирование суждения о мангитском правлении и продолжают его оказывать в силу большой популярности этих двух авторов в постсоветском Узбекистане.

### в) Придворные хроники

С 1830 г. до 1920 г. наряду с историографиями, рассмотренными в главе II, появились еще, по меньшей мере, семь историй династии мангитов, которые обнаруживают много признаков «раннемангитских» придворных хроник. Лишь две из них были составлены по прямому или косвенному указанию эмира – в обоих случаях по приказу Амйр Насраллаха. Остальные хроники, хотя они характеризуются явно благожелательной позицией по отношению к режиму, не свидетельствуют о том, что были составлены по заказу правителя; поэтому они обозначаются как неофициальные придворные истории. В соответствии с этим последователям Амйр Насраллаха, видимо, больше не посвящалось никаких исторических произведений. По хроникам, прославляющим правителей, Амйр Хайдар, следовательно, занимает ведущее место среди мангитских правителей.

Следующие произведения представляют собой семь историй о династии мангитов позднего периода:

1) Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй: *Фатх-нама(-и салтанӣ)* (*Тарйх-и Султӣн Саййид Амйр Насраллах*)<sup>42</sup>. Автор написал это произведение в честь Насраллаха,

<sup>42</sup> Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй. *Фатх-нама(-и Султӣнӣ)*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838 (СВР, I, стр. 87, рег. № 218, 194 листа); сведения о том, что речь идет об уникале, является ошибочным, поскольку существуют еще две копии в Санкт-Петербургской Национальной библиотеке: рук. РНБ, инв. № Хан. 81 и Хан. 82 (Костылова, *Персидские и таджикские рукописи*, рег. № 872 и 873). Информацию о других копиях, переводах и т. п. дает Брегелъ (Сторил/Брегелъ, *Персидская литература*, том II,

восхваляя в нем сначала Шах Мурада и Амйр Хайдара, по заказу Мухаммад 'Алим Бйка, у которого он работал секретарем (*дабйр*), и который был назначен Амйр Насраллахом губернатором Хузара<sup>43</sup>. Точная дата написания произведения не известна; в заключение автор отмечает, что произведение представляет собой лишь первый том (*дафтар*), так как правитель правит «первую весну своей власти», и что он собирается дополнить его позже вторым томом<sup>44</sup>. Последнее событие, которое описывает автор, является походом на Шахр-и Сабз, который, видимо, состоялся в 1248/1832–33 г. или в 1249/1833–34 г.<sup>45</sup>

Почти треть своего произведения Мйр 'Алим Бузарй посвящает родословной (*насаб*) Насраллаха<sup>46</sup>. В отличие от генеалогических описаний в исследованных до этого исторических произведениях труд этого автора ограничивается исключительно изображением Шах Мурада и Амйр Хайдара. Относительно сведений о чингизидской родословной Насраллаха Мйр 'Алим Бузарй обращает внимание читателя на два аштарханидских исторических произведения, а мангитскую родословную он описывает лишь до Мухаммад Данийал Бийа. Мухаммад Рахйм Хан не упоминается вообще, а Мухаммад Данийал Бий – лишь в качестве отца Шах Мурада и неспособного государственного деятеля. В этом произведении генеалогия Насраллаха ограничивается, таким образом, в основном, двумя лицами. Их качества и поступки Мйр 'Алим Бузарй описывает настолько положительно, что Насраллах недвусмысленно изображается как наследник идеальных правителей. Шах Мурад предстает как справедливый спаситель страны, выведший ее из хаоса и тирании. Эти обстоятельства Мйр 'Алим объясняет примечательным образом не стремлением к власти отдельных предводителей племек, а непосильным налоговым бременем подданных и, соответственно, превышением власти военных в целях взимания налогов. Автор восхваляет Шах Мурада, которого он сравнивает с 'Умар ибн 'Абд ал-'Азйзом<sup>47</sup>,

стр. 1164 и след.). Автор называет свое имя и имя своего заказчика (рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, л. 46); однако он не указывает настоящего названия произведения. Он говорит лишь о том, что пишет *Фатх-нама* для «сего Хадрата» (Амйр Насраллаха) (рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, л. 56; рук. РНБ, инв. № Хан. 81, л. 136). Заглавие *Фатх-нама-и Султӣнӣ* встречается только в каталоговых описаниях. На двух страницах, предваряющих произведение, обнаруживаются названия *Тарйх-и Султӣн Саййид Амйр Насраллах* (рук. РНБ, инв. № Хан. 81, л. 6а) и *Тарйх-и Султӣнӣ* (л. 7а).

<sup>43</sup> Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй. *Фатх-нама*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, л. 46.

<sup>44</sup> Там же, л. 193а. В описании в каталоге говорится, что эта рукопись повреждена.

<sup>45</sup> Там же, лл. 178а–189б (вслед за этим идут восхваления Амйр Насраллаха). Автор указывает, что Амйр предпринял поход на Шахр-и Сабз после того, как в 1248/1832–33 г. совершил поход против повстанцев в Чирагчй (*там же*, л. 175а).

<sup>46</sup> Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй. *Фатх-нама*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, лл. 56–76а.

<sup>47</sup> Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй. *Фатх-нама*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, л. 10а.

«халифом райского времени» (л. 9а) и хвалит его за распространение им *шарй'а* (9а, в разных местах), за его ангельские качества, которые позволили ему выдержать тяжелейший аскетизм (л. 9а, 20б), и за способность, т. е. *карāма*, исцелить любую болезнь (л. 33б). Амйр Хайдара он прославляет за его великолепные знания религиозных наук (л. 38б, в разных местах), а также как государственного деятеля (л. 42б, в разных местах) и характеризует его, как и Шах Мурада, властелином мира или «господином семи сфер» (л. 8а, 33б).

Новые элементы у Мйр 'Алима почти не встречаются, но примечательно, что в противовес к представленным выше историографам, из которых он называет только Мйрза Садиқа Муншй<sup>48</sup>, он оставляет вне внимания все негативные аспекты или такие, которые характеризуют Шах Мурада или Амйр Хайдара как агрессоров. Даже религиозный поход Шах Мурада против шиитов в Мерве истолковывается не как наступление, а как месть за нападение кизилбашей на суннитских торговцев<sup>49</sup>, а вместо разрушения Мйр 'Алим говорит о расцвете Мерва при Шах Мураде в результате строительства большого числа мечетей и медресе<sup>50</sup>. «Победу» Шах Мурада над афганским правителем Тимур Шахом (см. гл. 1/4в) он объясняет вселяющим страх действием призыва к молитве 12000 *му'аззин*, которых Шах Мурад привел вместе со своим войском на берег Аму Дарыи<sup>51</sup>, и подчеркивает сильнее, чем представленные до сих пор хронисты, религиозный характер военных действий Шах Мурада. В отличие от «раннемангитских» историографов, которые приписывали чудодейственные силы лишь Шах Мураду, Мйр 'Алим приписывает их также Амйр Хайдару и, например, смерть хивинского хана Мухаммад Рахйм Хана считает чудом (*карāма*) этого правителя<sup>52</sup>. Описание Шах Мурада и Амйр Хайдара, которое дает Мйр 'Алим, в целом является более сглаженным по сравнению со многими до сих пор рассмотренными историографиями и еще сильнее подчеркивает благочестивый характер периода их правления. Кроме того, оно ограничивается исключительно параметрами, которые относятся к легитимации посредством сохранения норм. Другие формы легитимации интересуют автора лишь в отношении бухарского правителя того времени и его непосредственного заказчика Амйр Саййид Насраллах Хана.

<sup>48</sup> Мухаммад Мйр 'Алим Бузари. *Фатх-наъми*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, л. 15а.

<sup>49</sup> Там же, л. 10а–б.

<sup>50</sup> Там же, л. 18а.

<sup>51</sup> Там же, л. 20а.

<sup>52</sup> Там же, л. 54а.

2) неизвестный автор: *Зафар-нама-и хусравй*, произведение заканчивается смертью Насраллаха и описывает большие и малые боевые действия этого правителя<sup>53</sup>.

Следующие произведения, написанные не по заказу, отражают лояльность по отношению к действующим правителям и выдержаны в стиле персоязычных придворных хроник:

3) Мухаммад Сиддйк (Хишмат) б. Амйр Музаффар, *Зайл-и Тарйх-и Мухйм-ханй (Байан-и ахвал-и салафйн-и узбакййа)*<sup>54</sup>. Автор, временный губернатор Карши и Чарджуй, а также автор многих поэтических антологий и биографий<sup>55</sup>, дополняет историческое произведение некоего Мухаммад Йусуф Муншй, начиная с 1056/1646–47 г., т. е. со времени правления аштарханида Саййид 'Абд ал-'Азйза, и, пропуская ближе к концу произведения большие отрезки времени, доходит до года восхождения на престол его отца, Амйр Музаффара (1277/1860–61)<sup>56</sup>. При этом он концентрирует свое внимание на восстаниях и перечисляет имена сыновей правителей и выдающихся суфиев и ученых, однако при этом ничего не говорит о характерах отдельных эмиров.

4) Следующий сын Амйр Музаффара, Насйр ад-Дйн Тура, также занимался историей династии. В 1904 г. он составил историческое произведение *Асър ас-салафйн*, в котором пытался после шайбанидов и аштарханидов широко

<sup>53</sup> Рук. ФВРАНТ, инв. № 95 (*КВР* I, стр. 108); Стори/Брегель. *Персидская литература* II, стр. 1165 и след. К сожалению, у меня не было доступа к этому произведению, существующему, как известно, всего лишь в одной рукописи.

<sup>54</sup> Мухаммад Сиддйк Хишмат б. Амйр Музаффар. *Зайл-и Тарйх-и Мухйм Ханй*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2663/III (*СВР*, I, 91, рег. № 233), лл. 536–97а; Стори/Брегель. *Персидская литература*, том II, стр. 1167. Название указано в произведении на л. 53б; обозначение «Байан-и ахвал-и салафйн-и узбакййа» относится не к перу автора, а было дописано простым карандашом на л. 03, там же называется и имя автора.

<sup>55</sup> Мухаммад Сиддйк написал *Тазкират ас-салафйн*, жизнеописания и отрывки из стихотворений пишущих правителей, начиная с 'аббасида Ибн ал-Му'таза (*СВР*, I, стр. 139, рег. № 340); незаконченным произведением такого рода является *Дуррат ан-тадж* (*СВР*, I, стр. 140, рег. № 341); *Тазкират ан-ну'ара'* представляет собой антологию центрально-азиатских поэтов с краткими биографическими сведениями (*СВР*, I, стр. 141, рег. № 343–345); далее существует одна автобиография (*СВР*, I, стр. 140, рег. № 342); см. также Хадй-Заде, *Источники*, стр. 48 и след.

<sup>56</sup> Записи ближе к концу становятся все более обрывочными, половина или три четверти страниц некоторых оставлены пустыми, вероятно, для того, чтобы заполнить их позже.

представить и мангитскую династию<sup>57</sup>. После описания одной части правления Абу-л-Файд Хана (стр. 70–108), начала подъема Мухаммад Рахīm Хана (стр. 79–107), а также перечисления десяти мангитских правителей (включая Амīр 'Абд ал-Ахада) произведение резко обрывается (стр. 108). О том, как он оценивает первых мангитских правителей, можно прочесть в его путеводителе по бухарским гробницам *Тухфат аз-за'ирин* и в его произведении о строении Арка. Шах Мурада он называет «командующим верующих» и сравнивает его со вторым праведным халифом 'Умаром и с одноименным умаййадским халифом. Насир ад-Дин посвящает ему лишь несколько строк, обращая, однако, внимание на то, что исторические книги много сообщают о его добродетелях<sup>58</sup>. У Амīр Хайдара, о котором он говорит подробнее, он подчеркивает благочестивость, всестороннее религиозное образование, преподавательскую деятельность и руководство молитвами *таравих* в месяце рамадан и называет также разных суфийских наставников, к которым этот правитель привлекнул<sup>59</sup>. Кроме того, он упоминает, что Шах Мурад не проявлял интереса к роскошным строениям и даже приказал разрушить некоторые из них, в то время как Амīр Хайдар любил их<sup>60</sup>; при этом он воздерживается от любых комментариев, содержащих оценку.

5) Мīрза 'Абд ал-'Азīm Самй (род. прибл. в 1838–39 г., ум. в 1907–08 г. или после 1914 г.)<sup>61</sup>, который с молодости состоял на службе у многих мангитских эмиров, пока 'Абд ал-Ахад не уволил его в 60-летнем возрасте, написал две истории о династиях: одну «официальную», *Тухфа-ли шайх* (написана с 1316/1898–99 г. по 1320/1902–03 г.), и «нелегальную», *Тарīх-и салатин-и мангитийа* (написана в 1906–07 г.), которую Л. М. Епифанова издала как факсимиле, перевела на русский язык и тщательно прокомментировала<sup>62</sup>. Епифанова выявила, что оба варианта отличаются по объему и политическим высказываниям: «официальная»

сообщает благожелательно и подробно об истории правления, начиная с аштарханида Субхāнкулй Хана (1680–1702) до 14-го года правления 'Абд ал-Ахада (1898–99); «нелегальная», напротив, менее детально, начинается лишь с последнего аштарханида Абу-л-Файд Хана (1711–1747) и заканчивается 1906 годом. Главное отличие двух вариантов состоит в том, что неофициальная история критикует Амīр Насраллаха и остальных правителей и методы их правления; между тем по характеристике предшествовавших мангитских правителей и оценке их стиля правления, оба варианта друг от друга не отличаются<sup>63</sup>. Их правление он характеризует очень положительно: «с начала восхождения на престол Амīр-и кабīр Амīр Данийала до конца периода правления Саййид Амīр Хайдара царили метод справедливости и путь добра, закон честности, снисходительности и добродетельности царей. *Фуқара* жили спокойно и никто не причинял никому зла. Все имущественные вопросы решались в соответствии с *шар'*. Те, кто делал добро, жили спокойно, а те, кто делал зло, преследовались»<sup>64</sup>. (О характеристике отдельных правителей см. гл. VI/26).

6) Произведение [*Тарīх-и Амīран-и Мангит-и Бухара*] было написано, вероятно, во втором десятилетии XX в. После «введения» о ритуальных основах ислама, состоящего из сорока страниц, автор, вероятно, бухарский чиновник 'Алим Х'аджа б. Мīрза Саййид-Х'аджа Мушриф Бузарй, описал правление мангитов от Шах Мурада до последнего эмира Саййид 'Алим Хана<sup>65</sup>.

<sup>57</sup> Мīрза 'Абд ал-'Азīm Самй, *Тарīх-и Салатин-и Мангитийа*, предисловие, стр. 10–13. Так называемая официальная версия пока не публиковалась. Я привожу цитаты в соответствии с нумерацией листов опубликованной версии. Адиб Халид (Adeeb Khalid) расценивает критическую позицию Самй по отношению к руководству государства как перемену в историографии Центральной Азии от прогосударственного, шайхитического стиля в сторону критического отношения (Khalid, «The emergence», стр. 439–440; 446). Однако критика существующего режима вряд ли может рассматриваться как критерий отхода от «традиционной историографии», так как в первую очередь, именно персоязычные историки не боялись характеризовать какого-либо правителя как тирана и угнетателя, за исключением тех случаев, когда им приходится писать по заказу (см. введение; гл. II, гл. V/16, 3г, 4в).

<sup>64</sup> Мīрза 'Абд ал-'Азīm Самй, *Тарīх-и Салатин-и Мангитийа*, л. 110б.

<sup>65</sup> Рук. ФВРАНТ, инв. № 2354/IV (КВР I, 120–22); Стори/Брегель, *Персидская литература* II, 1174. Мне не удалось изучить это произведение, существующее только в виде единственной рукописи. Автором может быть 'Алим Х'аджа б. Мīрза Саййид Х'аджа Мушриф Бузарй, так как он называет свое имя в конце сборной рукописи инв. № 2354 (л. 447а), а в отдельных рукописях другие авторы не упоминаются. Поэтому предполагается, что он является также автором первого произведения (инв. № 2354I) под названием *Тарīх-и 'алумй*, в котором изложена история исламского мира, в частности «восточного» мира вплоть до мангитского эмира Данийал Бий Атаййра (КВР, I, стр. 52–53) – тем самым, *Тарīх-и Амīран-и Мангит-и Бухара* мы могли бы

<sup>57</sup> Насираддин Тура ал-Ханафй ал-Хусайнй ал-Бузарй, *Асар ас-салатин*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1422 (СВР I, 94, рег. № 239); Стори/Брегель, *Персидская литература*, том II, стр. 1177. Намеченную разбивку своего произведения он объясняет на стр. 7 (рукопись пронумерована по страницам, а не по листам).

<sup>58</sup> Насираддин Тура, *Тухфат аз-за'ирин*, стр. 94.

<sup>59</sup> Там же, стр. 94 и след.; он же, *Тахкикат-и арк-и Бухара*, рук. ИВАНРУз, инв. № 19, л. 40б.

<sup>60</sup> Насираддин Тура, *Тахкикат-и арк-и Бухара*, рук. ИВАНРУз, инв. № 19, л. 41а.

<sup>61</sup> Епифанова, отмечая то, что согласно Садр ад-Дину 'Айнй Самй умер в возрасте 72 лет, обращает внимание на существование автографа Самй 1914 г. (Мīрза 'Абд ал-'Азīm Самй, *Тарīх-и салатин-и мангитийа*, стр. 13). О его жизни см. там же, стр. 9–16.

<sup>62</sup> См. предыдущее примечание. Небольшое исследование, которое в своей оценке позиций Самй не отличается от результатов Епифановой, было написано Джо-Анн Гросс (Jo-Ann Gross, «Historical memory»).

7) Мйрза Мухаммад Салим Бик «Салимий» (1850/51–1930): *Tārīḫ-i Salīmī*; написано в период с 1917 по 1920 гг.<sup>66</sup> Салимий, который вначале работал агентом, а позже – налоговым чиновником высокого ранга, стал в свое время известным на книжном рынке за счет большого количества назидательной религиозной литературы, которую он компилировал или переводил<sup>67</sup>. В *Tārīḫ-i Salīmī* он в краткой форме излагает историю правления Трансоксании от чингизидов до Насраллаха, опираясь на разные исторические произведения, и описывает период правления Амйр Музаффера в качестве очевидца. Для описания периода правления Мухаммад Рахым Хана ему, по всей вероятности, в качестве источника послужило произведение Кадй Вафй *Tuḫfa-i ḫānī* или другое основанное на нем произведение; об этом говорят некоторые событийные исторические детали и весьма положительные описания его действий; на описании его характера он не останавливается<sup>68</sup>. Автор ни словом не упоминает тот факт, что Мухаммад Рахым Хан не был чингизидом. Мухаммад Данийал Бийа Салимий также не характеризует, однако, и не говорит о нем плохо<sup>69</sup>. При описании периода правления Шах Мурада и Амйр Хайдара он, видимо, в общем и в целом следует *Risāla* Мухаммад Йа'куба<sup>70</sup>; некоторые подробности как, например, то, что Шах Мурад был определен преемником трона на основе завещания своего отца и желания нотаблей, он, видимо, взял из другого источника<sup>71</sup>. Краткие портреты достойных восхваления качеств этих двух правителей вслед за событийной

рассматривать как продолжение этой истории. В начале этого произведения автор сообщает также некоторые сведения о своей жизни (*КВР*, I, стр. 52).

<sup>66</sup> Рук. ИВАНРУз, инв. № 2016 (*СВР*, I, 93–94, рег. № 237); Египфанова, *Рукописные источники*, стр. 47–51, *Стори/Брегель. Персидская литература II*, 1176; Норкулов, «*Tārīḫ-i Salīmī*» (в этой работе, которая, к сожалению, не публиковалась, автор перевел на русский язык часть, начиная с 1860 г.). По мнению Норкулова *Tārīḫ-i Salīmī* было написано в период с 1917 до 1920 гг., там же, стр. 20; он же, «*Tārīḫ-i Salīmī*» как исторический источник», стр. 57).

<sup>67</sup> О жизни и творчестве Салимий см. Египфанова, *Рукописные источники*, стр. 44–51; *Стори/Брегель. Персидская литература II*, стр. 1174–1177; Норкулов, «*Tārīḫ-i Salīmī*», стр. 5–11.

<sup>68</sup> Так, например, Салимий не обвиняет непосредственно Мухаммад Рахым Хана ни в смерти Абу-л-Файд Хана, ни в смерти 'Абд ал-Му'мми Хана (Мйрза Салим Бик Мухаммад Рахым («Салимий»), *Tārīḫ-i Salīmī*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2016, лл. 49а, 50а).

<sup>69</sup> Мйрза Салим Бик Мухаммад Рахым («Салимий»), *Tārīḫ-i Salīmī*, лл. 50а–51б. В качестве источника он поначалу, видимо, использовал *Tuḫfa-i ḫānī* Кадй Вафй; в отношении более поздних событий он воспользовался, вероятно, произведением Мухаммад Йа'куба *Risāla*.

<sup>70</sup> Мйрза Салим Бик Мухаммад Рахым («Салимий»), *Tārīḫ-i Salīmī*, лл. 51б–57а.

<sup>71</sup> Там же, л. 51б. См. по данному вопросу гл. IV/2в.

историей он берет иногда даже слово в слово из этого «раннемангитского» исторического произведения; однако общая характеристика этих правителей, в которой Мухаммад Йа'куб высказывает также слова порицания, у Салимий не встречается. В то время как *Tārīḫ-i Salīmī* осталось неопубликованным, Салимий еще в 1331/1912–13 г. сам опубликовал более объемное историческое произведение под названием *Tārīḫ-i mutaḳaddimīn u muta'axḫirīn*, в котором Трансоксания, правда, описана менее подробно и весьма кратко – очередность правления первых мангитов; он воздерживается от любой оценки и описания их личности<sup>72</sup>.

Пять произведений, которые я смогла изучить из этих семи трудов, отличаются ясным делением в форме заглавий, высоким стилем и более или менее частым использованием цитат из стихотворений. Однако степень стилистической окраски варьируется. В то время как *Fatḫ-nāma* (№ 1), относящееся к первой трети XIX в., в стилистическом отношении нельзя отделить от «раннемангитских» заказных произведений *Tuḫfa-i ḫānī* или *Tādj at-tawārīḫ* и *Zayl-i Tārīḫ-i Mukīm ḫānī* (№ 3), а также *Asār-i salāḫīn* (№ 4) очень близки к таким произведениям, то *Tārīḫ-i Salīmī* и *Tārīḫ-i mutaḳaddimīn u muta'axḫirīn* (№ 7) представляются менее многословными: заглавия, если они вообще есть, намного короче, а почетные имена, эпитеты, метафоры и стихотворения используются скудно<sup>73</sup>. У Салимий и Салимий можно проследить явную тенденцию к сжатию информации и в соответствии с этим литературный элемент отступает на задний план перед фактическим элементом. Оба историка, кроме того, реже используют дословные цитаты из писем, речей и указов, что, возможно, связано с «делитераризацией» стиля, однако дословная речь – в контексте придворной хроники – используется, видимо, не только как доказательство достоверности, но, прежде всего, как средство усиления драматичности событий.

<sup>72</sup> Салимий (Мйрза Салим Бик Мухаммад Рахым), *Кашкул-и Салимий у Тарих-и мутақаддимин у мута'аххирин*, стр. 257–267.

<sup>73</sup> Например, восхождение Амйр Насраллаха на трон Мухаммад Сиддик предваряет многословным заглавием: «Появление благословенного восхождения на престол и появления *дарлат* покоряющего мир царя, который подкреплён победой, завоеванием и триумфом, восхваляемого султана Амйр Саййид Насраллах б. Амйр ас-са'ид ал-мабрур» (*Zayl-i Tārīḫ-i Mukīm-ḫānī*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2663/III, л. 85б). Салимий, наоборот, вообще не упоминает это событие, как и некоторые другие важные события, какого-либо заглавия (*Tārīḫ-i Salāḫīn-i Manḡūtīyā*, л. 64б), а приход его предшественника к власти он предваряет лаконичной надписью: «Восхождение на трон Амйр Хайдар Саййида» (там же, л. 62б).

Заметная схожесть черт объединяет многие придворные хроники, начиная со второй половины XIX в.: редкое вмешательство Бога, будь то прямо или в форме строф из Корана. Исключение составляет *Асър-и салѣйн*, в котором – в соответствии с тем, как это описано в главе III/1г – Наѣир ад-Дѣн поднимает важные земные события с уровня бренности на уровень вечности с помощью цитат из Корана и священно-исторических фраз. В целом можно, наверное, говорить о тенденции к десакрализации истории в придворных хрониках. При этом, по меньшей мере, в отношении Салѣйм, следует учитывать, что у него в качестве источника уже имелось произведение Мухаммад Йа'куба *Рисѣла*, являющееся светской историей. Представление мангитских правителей очень разнородно. Так, некоторые историки не проявляют никакого интереса к возникновению периода правления мангитов и проходят мимо первых двух правителей или удостаивают их лишь немногими словами, в то время как другие представляют их даже положительно. В рамках данной работы причины этих различий исследоваться не будут, однако следует предположить, что их нельзя объяснить лишь использованием авторами разных источников.

## 2) Независимые истории мангитской династии и ее правителей

Независимые истории мангитской династии и ее правителей, появившиеся со второй трети XIX в., будут, как это упоминалось ранее, в целом описаны более подробно, так как они обнаруживают больший спектр особенностей, чем уже рассмотренные придворные хроники. Они, в свою очередь, рассматриваются в хронологической последовательности, при этом я обращаю внимание на оценку, которая дается авторами ранним мангитским правителям. После небольшого ознакомления с отдельными произведениями будут представлены труды Ахмад Даниша и Садр ад-Дѣна 'Айнѣ.

1) Мулла 'Ибадаллах и Мулла Мухаммад Шарѣф вместе создали объемную историю *Тарѣх-и Амѣр Хайдар*, которая, согласно их данным, основывается на сообщениях автора, чье имя нигде не упоминается<sup>74</sup>. В конце

<sup>74</sup> Мулла 'Ибадаллах и Мулла Мухаммад Шарѣф, *Тарѣх-и Амѣр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, лл. 16–94а (СВР I, 86 рег. № 216, там ошибочно указано, что неизвестный автор сделал обобщение сочинения Мулла 'Ибадаллаха и Мулла Мухаммад Шарѣфа); Брегель отмечает, что это сочинение и *Мултакат ат-таварѣх* – одно и то же произведение; последнее является трудом этих же авторов, которое находилось в частном владении, о дальнейшей его судьбе ничего не известно (Стори/Брегель. *Персидская литература* II, л. 1159 и след.). Манускрипт в Бухарском

произведения оба отмечают, что они собираются посвятить вторую тетрадь (*дафтар*) Амѣр Насраллаху (л. 94а). То есть, произведение появилось, возможно, еще во времена правления Насраллаха или даже после него. Никаких данных об обоих авторах в соответствующих биографических источниках не встречается<sup>75</sup>. Но очевидно, что их следует причислять к суфийской среде, так как важная роль в произведении отводится самым разным мистикам. В соответствии с названием произведения основное внимание уделяется ими времени правления Амѣр Хайдара (лл. 156–94а). Вместе с тем они подробно останавливаются на описании Шѣх Мурада (лл. 8а–156); господство предшествовавших им правителей в Бухаре вплоть до Чингиз Хана обобщается всего лишь на семи листах.

*Тарѣх-и Амѣр Хайдар* является для мангитской историографии во многих отношениях весьма необычным трудом. Язык очень прост, т. е. предложения короткие, метафоры используются крайне редко, а набор выражений авторов исключительно ограничен. Следующая формальная особенность заключается в том, что авторы пытаются сблизить время самого повествования и время, о котором повествовалось, т. е. отражать одновременно происходящие события не отдельно друг от друга, а по возможности, параллельно<sup>76</sup>. По содержанию авторы часто отклоняются от «раннемангитских» описаний как прошлой, так и современной истории. Так, например, монгольскую праматерь Аланкувѣ они объявляют дочерью Ноя, а Амѣр Тѣмѣра – потомком Чингиз Хана (л. 2а), персидского же правителя Нѣдир Шѣха – шиитом, который вместе со своими солдатами был обращен в суннизм лишь благодаря чудодейственной силе суфийского шейха Имла и его ученика (л. 56)<sup>77</sup>. Не долго думая, авторы

музею, которому было дано вспомогательное название «*Тарѣх-и Амѣр Хайдар*», с данным произведением ничего общего не имеет (см. гл. Паннотация). Сообщается, что А. А. Семенов сделал перевод интересующего нас произведения *Тарѣх-и Амѣр Хайдар* на русский язык, однако, этот перевод бесследно пропал. П. П. Иванов перевел один отрывок на русский язык (*Восстание*, стр. 96–114). В настоящее время молодой узбекский востоковед Махмуджан Умаров готовит перевод на узбекский язык (устное сообщение). Он использует для своего перевода еще один экземпляр *Тарѣх-и Амѣр Хайдар*, который находится в Душанбе.

<sup>75</sup> Умаров, «Амир Хайдар Тарихи», стр. 80.

<sup>76</sup> Хорошим примером этому является отрывок, переведенный П. П. Ивановым на русский язык (см. примечание 74).

<sup>77</sup> Ю. Брегель в отношении изображения войны между Амѣр Хайдаром и Йлгузар Ханом, повелителем Хвѣразма, также констатирует наличие крупных расхождений и делает вывод о том, что это произведение как исторический источник имеет весьма небольшую ценность (письмо от 18 мая 2001 г.). Об Имлае Имла, который здесь упоминается в качестве ученика Хабйбаллаха, см. мою работу «Die Entfaltung», стр. 125–126.

переносят уединенные посещения могил аштарханидских ханов, о которых Мйрза Сади́к Мунши́ пишет в своем труде *Дахма-и Шахъан* (см. гл. III/3), во времена Амйр Хайдара. При этом у них Мйрза Сади́к Мунши́ сопровождает этого правителя, и они, не ссылаясь на источник, частично дословно, частично слегка изменяя, перенимают описания могил и стенания мертвых ханов из произведения Мйрза Сади́ка Мунши́<sup>78</sup>. Кроме того, события, о которых сообщают также многие «раннемангитские» хронисты, они приукрашивают множеством не упомянутых там имен и деталей. Это особенно четко прослеживается при битвах, где они сообщают почти всегда о различных двоеборьях великих героев с копьями, пращами, мечами и кинжалами, которые якобы предшествовали борьбе между войсками<sup>79</sup>. Двоеборья до начала самих битв являлись, видимо, редким исключением и ни в коем случае не были правилом. В силу таких стилистических и повествовательных-фиктивных характеристик *Тарйх-и Амйр Хайдар* выпадает из рамок остальных мангитских хроник. Более точная классификация данного нетипичного произведения, с одной стороны, в отношении суфийской среды Бухары того периода и, с другой стороны, определение его места и значения с точки зрения истории межрегиональной историографии было бы, несомненно, стоящей задачей.

Описание первых мангитских правителей в данном произведении также отходит от «раннемангитских» источников: нравственность или безнравственность правителей изображается более выпукло, а сны суфиев и правителей вплетаются в канву событий как вещие сны. Они служат знаком божественного всемогущества и объяснением событий, а также выполняют одновременно назидательные функции. Например, болезнь и ранняя смерть Мухаммад Рахй́м Хана в труде *Тарйх-и Амйр Хайдар* имеет однозначную причину: Мухаммад Рахй́м Хан опорочил честь великого суфия из Гидждувана, Хадрат-и Хаджа Джахана, так как, надеясь на его помощь, пытался у его могилы зачать со служанкой сына, которого у него до сих пор не было. Из-за этого святотатства части его тела (*a'ra*) окрасились в черный цвет и он умер<sup>80</sup>. Амйр Данийал

<sup>78</sup> *Тарйх-и Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, лл. 196–22а. Помимо этого они цитируют хронограммы Мйрза Сади́ка Мунши́, посвященные смерти Абу-л-Файд Хана и 'Абд ал-Му'мин Хана (л. 6а–б), следовательно, событиям, происходившим еще до его рождения и не зафиксированным ни в одном из изученных мною собрании хронограмм Мйрза Сади́ка Мунши́.

<sup>79</sup> *Тарйх-и Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, лл. 13а, 37а, 50а, в разных местах.

<sup>80</sup> *Тарйх-и Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, л. 7а. Авторы приводят еще и другое объяснение, по которому Мухаммад Рахй́м Хан якобы разрушил могилу шейха Имла для того, чтобы сделать сад на этой площади. После этого его кровь окрасилась в черный цвет, и он умер. То, что тяжкий грех обретает выражение на

изображается как недееспособный правитель, при котором вся страна пришла в упадок и воцарилась налоговый гнет и презрение к простым людям. Лишь став учеником Йшан Мйрак Хаджа, Данийал начал исправляться. Желание примкнуть к суфийскому шейху появилось у него после того, как в кошмарном сне ему приснился Страшный суд, где он обвинялся в деспотизме, но его спасал неизвестный человек. После долгих поисков он отождествляет, наконец, этого человека с Йшан Мйрак Хаджа, учеником которого он потом стал<sup>81</sup>. Однако авторы никоим образом не сводят все к сверхъестественной силе или к божественно вдохновенным суфиям, а объясняют некоторые события здравым смыслом и использованием хитрости и обмана. Шах Мурада и Амйр Хайдара оба автора изображают, как и следовало ожидать, преимущественно в светлых тонах; однако они, не колеблясь, показывают то или иное темное пятно. Так, например, в очевидно вымышленном эпизоде они сообщают, что Амйр Хайдар во время одного из походов глубоко обидел своего лучшего полководца. Вместе с тем неопытный новобранец получил те же привилегии, что и этот долго прослуживший воин. Когда он жалуется правителю, Хайдар вызывает палача. Полководец бежит, становится союзником противника Амйра и, переодевшись полководцем противника, делает вызов Амйр Хайдару. Хайдар посылает своих лучших воинов на двоеборье с ним, однако оскорбленный полководец выходит всегда победителем. В конце концов, он показывает себя Амйру, после чего Амйр, глубоко смущенный, раскаивается в своей несправедливости и возвращает ему ранг и титул<sup>82</sup>. То есть, авторы повествуют также о том, что воспринимается ими как несправедливость. Нравственность у них превыше власти и становится единственным источником легитимации правителя.

2) Мйр Салман Хаджа Самарканди. *Тафсйль у байан-и даулат-и джамъ'ат-и Мангит аз заман-и Рахй́м Хан*, написано вскоре после прихода к власти Амйр Музаффар<sup>83</sup>. Автор работал при многих эмирах учителем медресе и муфтием

физическом уровне, не является каким-то редким представлением. Оно встречалось нам уже в *Тадж ат-таварйх*, где конечности Мухаммад Рахй́м Хана так же меняют свой цвет, а, например, в одном приволжско-болгарском историческом произведении конца XVIII в. половые органы мужчин заболевают из-за их злодеяний (Kempner. *Sufis und Gelehrte*, стр. 336–338).

<sup>81</sup> *Тарйх-и Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, л. 7а–б. Мне не удалось установить личность Йшан Мйрака Хаджа.

<sup>82</sup> *Тарйх-и Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, лл. 316–346.

<sup>83</sup> Мйр Салман Хаджа Самарканди. [*Тафсйль у байан-и даулат-и джамъ'ат-и Мангит аз заман-и Рахй́м Хан*], рук. СПФИВРАН, инв. № С 667 (Мистухо-Маклай, *Описание*. III, стр. 319); Стори-Брегель. *Персидская литература*. II, стр. 1168. Автор не озаглавил

Самарканда и в своей истории мангытов освещает в краткой форме очередность отдельных правителей и их борьбу с внутренними и внешними врагами<sup>84</sup>. Он не делит текст на заголовки и пользуется простым, деловым языком; он не указывает в отдельности свои источники, а ограничивается тем, что иногда ссылается на «сведущих», а также на то, что он видел своими глазами; порой он цитирует также «дословно» некоторых правителей<sup>85</sup>. Некоторые его данные подтверждают, что он не использовал письменных источников; например, Амӣр Данийяла он называет «Данийяром» и считает его двоюродным братом (*'амизада*), а не дядей Мухаммад Раҳим Хана. Кроме того, он считает, что «Данийяр» не мог взойти на трон, так как для этого следовало быть саййидом; однако, спустя некоторое время, он упоминает, что Амӣр Хайдар взойшел на трон благодаря свосму происхождению от Чингиз Хана<sup>86</sup>. Мӣр Салман Хаджа характеризует первых четырех мангытских правителей лишь немногими словами, однако везде положительно. Удивительным образом он приписывает Мухаммад Раҳим Хану заслугу в том, что он распространил *шари'а* и очистил ханафитский *мазхаб*<sup>87</sup>. Шах Мурад изображается как исключительно справедливый, богобоязненный и (нравственно) чистый правитель, довольствовавшийся скудной едой и старой одеждой и боровшийся бесстрашно и победоносно со своими врагами (л. 1616–1626). Амӣр Хайдара он характеризует как мужественного, благочестивого, аскетичного и сведущего во всех религиозных науках человека (л. 165а). Вместе с тем он отмечает, что зитай-кибчакы восстали против него, сопротивляясь произволу наместников, назначенных Амӣр Хайдаром. Восставших он обозначает как *гилман* (здесь: «освобожденные персидские рабы») Амӣр Хайдара (л. 165а–б). Подробней, чем их самих, он рассматривает потомков первых мангытских правителей, в частности, Амӣр Хусайна, который находился в своей должности лишь несколько месяцев; он не скупится на похвалу, описывая его образование и доброту (л. 167а–170б)<sup>88</sup>. Этот автор

свое произведение; название, указанное в прямоугольных скобках, отражает первое полупредложение данного произведения (л. 161а).

<sup>84</sup> Рукопись включает в себя всего лишь 18 листов (161а–178б). Мӣр Салман Хаджа Самарканди, как он сообщает читателю в конце этого труда (л. 178б). был назначен Амӣр Хайдаром *мударрисом* в медресе Улуг Бейка, получив от Амӣр Насраллаха должность *мударриса* в медресе Тилә-Кәри и чин муфтия Самарканды, а Амӣр Музаффаром он был назначен а'лямом (верховным муфтием) Самарканды и остался *мударрисом* в медресе Тилә-Кәри.

<sup>85</sup> Мӣр Салман Хаджа Самарканди. [Тадқиқот]. лл. 163а, 165б, 170б.

<sup>86</sup> Там же, лл. 161а, 164б.

<sup>87</sup> Там же, л. 161а.

<sup>88</sup> Мӣр Салман Хаджа лишь очень коротко останавливается на кратковременном премирнике Амӣр Хусайна, Амӣр Умаре (лл. 170б–171б). При описании правления Амӣр Насраллаха он концентрирует свое внимание на войнах с Кокандом (лл. 172а–

придает, очевидно, еще определенное значение генеалогической легитимации, однако и у него на первом месте стоит сохранение исламских норм и личная нравственность.

3) Первое историографическое произведение, появившееся после завоевания Самарканды русскими, было написано в 1288/1871–72 г. неизвестным автором. Так как оно начинается без *басмалы* и введения и не имеет также названия, речь идет, по всей видимости, о фрагменте<sup>89</sup>. Н. Д. Миклухо-Маклай дал ему вспомогательное заглавие *Зикр-и Тарих-и Абӯ-л-Файд Хан*. По ряду причин это произведение не может быть заказным: оно не содержит восхвалений тогдашнего правителя Амӣр Музаффара, в языковом отношении написано очень просто, не разделено заголовками, в нем совершенно отсутствуют описания битв и восстаний, а его источниками являются «сказители» (*рәвийән*)<sup>90</sup>, имен которых он не называет, что, соответственно, делает недостаточными указанные им сведения о годах<sup>91</sup>. Оно отличается удивительной краткостью – Абӯ-л-Файд Хан и правители после него, включая Насраллаха, описываются лишь на одиннадцати листах. Хотя произведение было написано после русских побед, автор все же завершает его восхождением на трон Амӣр Музаффара (1860). Поэтому последнее, о чем читателю становится известно в конце, – как Насраллах успешно боролся со всеми врагами. В центре внимания данной хронки мангытов находятся лишь правители – их черты характера и способности как государственных деятелей.

Описания лишь частично соответствуют описаниям, известным нам от «раннемангытских» историографов; так, например, Абӯ-л-Файд Хан – после

177а). Восхождение Амӣр Музаффара на трон он уже не описывает, примечая лишь, видимо, с сожалением, что ни один из двух внуков умершего Амӣр Насраллаха не пришел к власти, а лишь единственный сын, Музаффар (л. 177а–б).

<sup>89</sup> *Зикр-и Тарих-и Абӯ-л-Файд Хан*, рук. СПФИБРАН, итв. № С 667 (лл. 264б–270а), Н. Д. Миклухо-Маклай, *Описание* III, стр. 320; Стори/Брегель, стр. 1167, № 1026. То, что это произведение было написано в 1288 г., следует из примечания автора о том, что он написал это произведение спустя 11 лет после восхождения на трон Амӣр Музаффара (л. 270а).

<sup>90</sup> Он ссылается на «сказителей» в начале описания господства Абӯ-л-Файд Хана (*Зикр-и Тарих-и Абӯ-л-Файд*, л. 264а). Возможно, автор был знаком с *Тарих-и Амӣр Хайдар*, поскольку он также упоминает Хадрат-и Имла в качестве посредника между Надир Шахом и Абӯ-л-Файд Ханом (л. 266а) и говорит также о том, что Мухаммад Раҳим Хан почернел и умер после осквернения духа (*рӯҳанӣнат*) Хадрат-и Хаджа Джахана (л. 268а). Также вполне допустимо, что эти истории были у всех на устах.

<sup>91</sup> Автор указывает, конечно, не годы, а лишь продолжительность времени правления. Так, например, он пишет, что Абӯ-л-Файд Хан правил на протяжении 40 лет (*Зикр-и Тарих-и Абӯ-л-Файд*, л. 268а), а Амӣр Данийял – 12 лет (л. 268б).

двадцатилетнего справедливого правления изображается убийцей своих девяти сыновей, Мухаммад Рахым Хан характеризуется исключительно как коварный властелин, подделавший в свою пользу одну грамоту (*йәрлийк*) Надир Шаха<sup>92</sup>, а Амӣр Данийал описывается как беспомощный и слабый человек. Шах Мураду посвящаются удивительным образом лишь три коротких предложения; вместе с тем они полны знакомых нам восхвалений<sup>93</sup>. Наш неизвестный автор ни одним словом не упоминает трудностей Амӣр Хайдара с многочисленными внутренними и внешними противниками, вместо этого он восхваляет его религиозную ученость и подчеркивает, что две трети ночи он проводил за чтением Корана и совершением земных поклонов (*саджда*)<sup>94</sup>. В Амӣр Насраллахе он подчеркивает его большую силу воли; все подчинялось ему и никто не превышал своего ранга. О насилии этого правителя в отношении родственников и потенциальных противников автор умалчивает. Это можно расценить как противопоставление нравственных качеств и качеств государственного деятеля Шах Мурада, Амӣр Хайдара и Насраллаха таким же качествам Амӣр Музаффара, о котором он вообще не пишет, хотя уже прошло одиннадцать лет его правления.

4) Ахмад Даниш (1827–1897), [*Рисāла йа мухтасарӣ аз та'риҳ-и салҷанат-и ханадан-и Манғитийа*], (написано после 1885 г.). Это произведение будет подробно рассмотрено во втором разделе настоящей главы.

5) Мӣрза Мухаммад Шарӣф Садр (1867–1932), которого часто называли Садр Дийа или Шарӣфджан Махдум: *Силсила-йи хан гитӣ-ситан Чингиз Хан у байан-и ахвалат-и салҷан-и аулад-и ан*; написано вскоре после революции 1920 г.<sup>95</sup> Садр Дийа, сын верховного кадия Дамулля 'Абд аш-Шакӯр Садра, с 1893 г. занимал пост кадия в разных провинциях эмирата, а в 1917 г. даже пост верховного кадия и организовал в своей резиденции, имевшей огромную библиотеку, своего рода литературный салон. Он относился довольно

<sup>92</sup> *Зикр-и Тарӣх-и Абӯ-л-Файд*, лл. 264б–268а. О *йәрлийк* см. гл. III/2д.

<sup>93</sup> «Он настолько старался распространить *шарӣ ат*, что *шар'* стал применяться по всей стране. По отношению к *фукарә* он был предельно справедлив и милосерден. Продолжительность его правления (*надиһахи*) равнялась также 12 годам» (*Зикр-и Тарӣх-и Абӯ-л-Файд*, л. 268б).

<sup>94</sup> *Зикр-и Тарӣх-и Абӯ-л-Файд*, лл. 268б–269а.

<sup>95</sup> Садр Дийа, *Силсила-и Хан гитӣ-ситан Чингиз Хан у байан-и ахвалат-и салҷан-и аулад-и ан*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2193/Х (в СВР не отмечена, но отмечена у Епифановой, *Рукописные источники*, стр. 55); Стори/Брегель, *Персидская литература II*, 1178–79 (ссылка на СВР является ошибочной).

положительно к реформам в сфере образования, но вместе с тем в целом проявлял лояльность к мангитским правителям<sup>96</sup>. В 1932 г. он стал жертвой сталинских репрессий. Садр Дийа, написавший множество исторических произведений, описывает в своей истории династии правление чингизидов, тимуридов, шайбанидов, аштарханидов и мангитов в Средней Азии, не углубляясь, правда, в детали. В своем описании Шах Мурада и Амӣр Хайдара он во многих частях почти дословно передает пассажи из произведения Даниша *Рисāла* (см. гл. VI/2а), не ссылаясь, однако, на него<sup>97</sup>.

6) Садр ад-Дин 'Айни. (1878–1954), *Тарӣх-и Амӣран-и Манғитийа-йи Бухара* (написано в 1920 г., расширено в 1923 г.). На этом произведении я подробно останавлиюсь в гл. VI/2б.

После революции 1920 г. и до 1932 г. появились следующие исторические произведения, которые мне, однако, большей частью были недоступны:

7) Булът Салийиф (Пулат Маджидович Салиев/Пулат Солиев; 1882–1937): *Манғитлар салҷанатӣ даврида Бухара улкаси, Ташканд, 1920*<sup>98</sup>. Автор был

<sup>96</sup> О его жизни см. Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 51–54; Стори/Брегель, *Персидская литература I*, 498; Dudoignon, «Ziyā», стр. 49 и след. (он упоминает о положительном отношении Садр Дийа к школьной реформе). О его библиотеке см. Vahidov / Erkinov, «Le fihrist».

<sup>97</sup> Садр Дийа заимствует также теорию Даниша о муджаддидах (л. 190а–б, см. гл. VI/2а), его расчеты относительно положения звезд (лл. 194б–195а, 198а) и его мнение о том, что после 1250 г. начнется упадок религиозных и государственных дел (л. 186б). Я не могу сказать, использует ли Садр Дийа в качестве источника *Рисāла* Даниша в том числе и в отношении правителей, правивших после Амӣр Хайдара, поскольку я имела возможность изучить лишь один ограниченный раздел (лл. 186б–186б). По мнению Епифановой, это историческое произведение Садр Дийа, начинающееся с описания Тимура, и другой труд этого же автора, который она в силу отсутствия названия обозначает как «*Тарӣх*» (рук. ИВАНРУз, инв. № 2241/II) (*Рукописные источники*, стр. 55), являются одним и тем же произведением. Более тщательно изучив часть, посвященную событиям после установления русского протектората, она не отмечает каких-либо совпадений с произведением Даниша, с которым она, несомненно, была знакома (Мӣрза 'Абд ал-'Азим Самӣ, *Тарӣх-и Салҷан-и Манғитийа*, предисловие, стр. 21), но обнаруживает в одном месте совпадения с Самӣ (Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 61).

<sup>98</sup> Садр ад-Дин 'Айни цитирует это произведение (*Тарӣх*, стр. 27), а издатель добавил точное название и место издания (*там же*, стр. 322, прим. 2 к стр. 28).

одним из ведущих реформаторов в сфере образования в Туркистане и в 1937 г. стал жертвой сталинских репрессий. Он работал в многочисленных газетах и журналах в качестве автора и издателя, в 1918 г. создал в Фергане школу для учителей и сам преподавал, в частности, русский, арабский язык и историю арабской литературы<sup>99</sup>. В 1927 г. он защитил в Москве докторскую диссертацию по истории и в том же году стал заведующим первой кафедры истории Средней Азии Самаркандского государственного университета<sup>100</sup>. Историей Средней Азии он занимался с 1919 г., выпускал как свои статьи, так и монографии. Почти одновременно со своей историей правления мангитов он опубликовал книгу об «Индии под игом Англии»<sup>101</sup>, а в последующие годы он написал среди прочего «Историю Бухары»<sup>102</sup>, историю Средней Азии с XI в. до XIX в.<sup>103</sup>, а также «Узбекистан и Таджикистан»<sup>104</sup>. Мне не удалось найти более подробных данных о его истории мангитов. Садр ад-Дин 'Айнӣ упоминает ее в одном месте в связи с Амӣр Ҳайдаром. Активное участие Салийифа в проведении реформ, его осуждение английской политики в Индии и его тесные связи с Садр ад-Дином 'Айнӣ и 'Абд ар-Ра'уф Фитратом, критиковавшим все мангитское господство, заставляют предполагать, что Салийиф относился критически не только к поздним, но и к ранним мангитским правителям.

8) [Мӣрзә Ҳамид валад-и 'Абд ал-Қадир Бӣк], [Даура-йи аҳирӣн-и тарӣҳу-и Бузарә]; написано ок. 1922 г.<sup>105</sup> Согласно описанию каталога рукописей в

[должна была быть стр. 27]). Никаких записей ни в *СВР*, ни в трехтомной библиографии Брегеля *Bibliography of Islamic Central Asia* не имеется.

<sup>99</sup> Ҳабиб, «Тарихчи олим»; Германов, «Он умер в пути», стр. 140 и след. Обе эти статьи были любезно предоставлены мне Шарифой Тошевой и Нурғди Топевым (работают в Институте востоковедения АН РУ в Ташкенте). См. также Allworth, *The modern Uzbeks*, стр. 170, 178–179.

<sup>100</sup> Ҳабиб, «Тарихчи олим».

<sup>101</sup> Это название дается в узбекской статье как «*Хиндистон Англия зулми остида*» (Ҳабиб, «Тарихчи олим») и в русской как «*Индия под игом Англии*» (Германов, «Он умер в пути», стр. 142).

<sup>102</sup> Ҳабиб, «Тарихчи олим».

<sup>103</sup> Согласно информации, полученной от Шарифы Тошевой, она была издана в двух томах, первый том под названием «*Уртӣ Асияи Тарӣҳи 11–15 инҷи 'асрлар*» (Самарканд/Ташканд, 1926), второй том, охватывающий период XVI–XIX вв., переводится ею на кириллицу. Германов («Он умер в пути», стр. 139) говорит об «Истории Узбекистана с XV в. до первой половины XIX в.».

<sup>104</sup> Ҳабиб, «Тарихчи олим».

<sup>105</sup> Рук. ФВРАНТ, инв. № 1243МХ (*КВР* I, стр. 118–119; там отмечено, что во время составления каталога в 1960 г. А. Е. Маджи готовил русский перевод этого произведения;

Душанбе первые мангитские правители описаны там крайне скудно, а в центре внимания находятся политические и экономические факты последних десяти лет Бухарского эмирата; кроме того, упоминаются также события, которые не касаются непосредственно самой страны, как, например, турецко-болгарская или русско-немецкая война.

9) 'Абд ар-Ра'уф Фитрат (1886–1937), *Даура-йи ҳукмрӯн-и Амӣр 'Алим Ҳан*; труд был опубликован в 1930 г.<sup>106</sup> Известный бухарский литератор и в прошлом чрезвычайно активный младобухарец относится, как и Булът Салийиф, к тем, кого Сталин приказал уничтожить из-за якобы «буржуазно-реакционной» настроенности<sup>107</sup>.

В своем историческом произведении Фитрат рассматривает время правления последнего Бухарского эмира, несмотря на очень краткий, но весьма интересный обзор его предшественников. Оценка первых четырех мангитских правителей у Фитрата в решительной степени характеризуется влиянием среднеазиатского реформаторского ислама; она обращает известные нам до сих пор ценности в их противоположность. Он характеризует не только Мухаммад Рахӯм Ҳана, но также Шāх Мурада и Амӣр Ҳайдара как кровопийцев и беспощадных деспотов<sup>108</sup>. Шāх Мурада он характеризует «как хитрого, лживого, лицемерного и убивающего» властелина, который «вовне (*зоҳиран*) выступал шейхом и добродетельным человеком, внутри (*ботинан*), однако, был злым, без веры и совести». Поскольку он не мог доверять своему роду, военным предводителям и муллам, он, как пишет Фитрат, насыщал животы суфиев и заставлял верить народ в то, что он убил свой инстинкт. Завоевание Мерва Фитрат характеризует как разрушение цветущего города и клеймит аресты тысяч «невинных жителей»: «отправление их на рынок рабов не мучило его [Шāх Мурада] совесть». Амӣр Ҳайдара он описывает как преступного правителя, который не занимался государственными делами, а преподавал уроки религии. Таким путем он пытался создать себе репутацию и собрал вокруг себя многих мулл, всех лицемеров и льстецов. В кровожадности и жестокости он ничем не уступал своим

мне не удалось выяснить, издавался ли он когда-нибудь); Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1179, № 1038. К сожалению, у меня не было доступа к рукописи.

<sup>106</sup> Фитрат, [Фитрат, 'Абд ар-Ра'уф], *Дауран ҳукмрӯни Амӣр Олимхон*, (бо муқаддимаи А. Муҳиддинов), ҳозирқунандаи наһр А. Насриддинов, Душанбе 1991. Первое издание вышло в свет в Сталинабаде в 1930 г.

<sup>107</sup> О Фитрате см. Dudoignon («Фитрат, pseud. litt. de 'Abd ar-Ra'uf Rahimughli»), а также Komatsu, («The Evolution») и труды, указанные в этих двух статьях.

<sup>108</sup> Фитрат, *Дауран ҳукмрӯни Амӣр Олимхон*, стр. 11–12. Фитрат не называет источников.

предшественникам. Фитрат сообщает об убийстве Амїр Хайдаром поэта Хазик и его привычке принуждать красивых девочек к браку с ним, а через одну–две ночи вновь разводиться с ними<sup>109</sup>. Его видение первого мангитского правителя он подробно излагает в трагедии *Абу-л-Файд Хан – Бухара улкасининг тарихидан*, созданной в начале 20-х гг., новая постановка которой состоялась недавно, в 1990 г. Фитрат изображает в ней Мухаммад Рахїм Хана поначалу как чаятеля надежд страны, который должен поставить конец ужасам своего предшественника, аштарханидского хана Абу-л-Файд Хана, и, наконец, начать настоящие преобразования. Однако возлагаемые на него надежды не оправдываются и заканчиваются горьким разочарованием, Мухаммад Рахїм Хан сам уже вскоре оказывается таким же властолюбивым и кровожадным, как и его предшественники<sup>110</sup>.

10) Хамид валад-и Қадї Бақā Х'аджа или Хамид Бақайиф (род. ок. 1880 г.) написал два труда, посвященных мангитским правителям: *Танзил ал-амсал фї зикр байан ал-ахвал* (завершено в 1928 г.) и *Мунтахаб-и та'рих-и Амїран-и Мангит* (написано в 1931–1932 гг.)<sup>111</sup>. В произведении *Танзил* автор, который характеризует самого себя как человека, получившего образование в медресе и восхищавшегося в молодости суфизмом, останавливается совсем коротко на первых мангитских эмирах; его основное внимание направлено на политические события после завоевания Самарканда русскими, при этом он вплетает в повествование много автобиографического<sup>112</sup>. В произведении *Мунтахаб* Хамид Бақайиф полностью обходит стороной ранних мангитских повелителей, начиная свой рассказ лишь с восхождения на трон Амїр Музафара в 1860 г. В то время как он в *Танзил* весьма положительно отзывался о Данише<sup>113</sup>, в

<sup>109</sup> Фитрат. *Дауран ҳукмрании Амїр Олимхон*, стр. 12. О Хазике и «нравов» Амїр Хайдара в отношении женитьбы см. гл. V/46, в.

<sup>110</sup> 'Абд ар-Ра'уф Фитрат, *Абу-л-Файд Хан. Бухара улкасининг тарихидан*. Москва 1924, (по Kleinmichel. *Aufbruch*, стр. 167–180). По имеющимся сведениям, эта пьеса еще в 1921 г. «была поставлена в Бухаре одним из известнейших узбекских режиссеров, Маннином Уйгуром» (там же, стр. 180); в 1989 г. она была вновь опубликована (в: *Шарқ юлдузи I* [1989], стр. 83–104), а спустя год состоялась ее постановка в театре Қашқадарийа, а также отрывки из нее были показаны по Центральному телевидению в Ташкенте (Kleinmichel. *Aufbruch*, стр. 266).

<sup>111</sup> *Танзил ал-амсал фї зикр байан ал-ахвал*, рук. ИВАНРУз, инв. № 602 (Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 65; запись в СВР отсутствует). *Мунтахаб-и Тарїх-и Амїран-и Мангит*, рук. ФВРАНТ, инв. № 1329 (КВР. I. стр. 123, рег. № 124). Обе рукописи отмечены у Стори/Брегеля (*Персидская литература*. II. стр. 1180–1181).

<sup>112</sup> Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 64–69.

<sup>113</sup> Там же, стр. 65, 69.

*Мунтахаб* он сетует на то, что Даниш описывает преимущественно войны правителей и уделяет мало внимания их отношению к «трудящемуся народу»<sup>114</sup>. Здесь совершенно очевидна социалистическая направленность.

## 2. Прежние правители в новом контексте

### а) Ахмад Даниш: гимны благочестивым основателям ввиду постоянной утраты власти

Очень открытую и резкую критику в адрес Амїр Музафара и его преемника 'Абд ал-Ахада (правил в 1885–1910 гг.) мы встречаем в истории мангитов ученого-энциклопедиста Ахмад Даниша<sup>115</sup> (ум. в 1897 г.) в так называемой *Рисала*<sup>116</sup>. С 1960 г. существует ее издание, тщательно подготовленное 'Абд ал-Ганї Мїрзайиф (Мирзосвым)<sup>117</sup>, а с 1967 г. имеется ее хороший перевод на русский язык, сделанный И. А. Наджафовой<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> КВР, I, стр. 123.

<sup>115</sup> Его полное имя Ахмад Махдум «Урақ б. Мїр Насир б. Юсуф ал-Ханафї ас-Сиддїкї ал-Бухарї, его псевдонимы – Даниш и Ахмад Калла (Стори/Брегель, *Персидская литература*, II, стр. 1168, № 1029). Сам он называл себя, по крайней мере, в произведении *Ми'йар ат-тадайїун*, Ахмад ат-Насир ал-Ханафї ас-Сиддїкї ал-Бухарї. Садр ад-Дїн 'Айнї в своих «Воспоминаниях» называет его Ахмад Махдум (Данши) и Ахмад Данши ('Айнї, *Йаддидитхя*, III, стр. 335–353).

<sup>116</sup> Сам Даниш не давал никакого названия этому произведению. Многие переписчики называли ее просто *Рисала*; но ей давали и другие названия как, например, *Рисала-и сийахат* и *Тарджамат ал-ахвал-и Амїран-и Бухара-и шарїф аз Амїр Данийай та'аср-и Амїр 'Абдалахад*. См. по данному вопросу и по различным копиям: Ахмад Махдум Даниш, *Рисала йа мухтасарї аз Тарїх-и салтанат-и Ханадан-и Мангитїя*, стр. I–V (издание текста основывалось на пяти различных копиях), а также Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 14. Точная дата написания не известна. Поскольку в произведении описывается восхождение на трон 'Абдалахада, а в одной из версий описываются также его первые действия в качестве правителя, произведение было написано, вероятно, после 1885 г. Оно считается его последним произведением (Даниш, *Рисала*, введение, VII). Ссылаясь на введение Мирзоева к его изданию, И. А. Наджафова указывает на 1895–1897 гг. как время появления произведения (*Трактат Ахмада Дониша*, стр. 6). Однако у Мирзоева я эту информацию найти не смогла.

<sup>117</sup> Ахмад Махдум Даниш, *Рисала*.

<sup>118</sup> Наджафова, *Трактат Ахмада Дониша*.

Ахмад Даниш работал при Амӣр Насраллахе и некоторое время также при Амӣр Музаффаре каллиграфом, иллюстратором книг, архитектором и астрологом<sup>119</sup>. Три раза он сопровождал бухарское посольство в Санкт-Петербург (1857, 1868/69 и 1874)<sup>120</sup>. В 1870 г. он уволился с государственной службы, так как она по его словам казалась ему совершенно неэффективной и была лишена всякого порядка ('адам-и тансиқ у низām). За этим скрывалось, возможно, также разочарование в связи с тем, что его предложения по проведению реформ, которые он представил Амӣр Музаффару, были отвергнуты<sup>121</sup>.

Здесь можно лишь кратко указать на эти предложения. В своей истории мангитов Даниш указывает на то, что он предлагал Амӣру – как оказалось, напрасно – впредь орошать регион Бухары. Қарши и Мийанқала с помощью каналов водой, подаваемой из Окса (Амударьи), так как в результате завоевания русскими самаркандского пространства река Зарафшан использовалась теперь

<sup>119</sup> О его жизни см. Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 9–11; Стори/Брегель, *Персидская литература*, том II, стр. 1168 и след., № 1029; Fourniau, «Dāneš(Doniš), Ahmad», стр. 647–649.

<sup>120</sup> См. по данному вопросу Турадж Атабаки (Turaj Atabaki, «A study»), который, однако, останавливается только на третьем путешествии и оставляет без внимания путевые заметки в мангитской истории Даниша (*Risāla*, стр. 60 и след., 140 и след.), стр. 265–69. Атабаки опирается на одну рукопись – *Навадир ал-вақайи*. В изданной версии путевые заметки расположены под заголовками «Дар ҳикоят-и Абу-л-Қасим Бий у сафар-и Русийа» (Ахмади Дониш [Ахмад Даниш], *Наводир-ул-вақое* [на таджикском языке на кириллице], китоби 1, стр. 165–171) и «Дар сафарат-и Абд ал-Қадир Бяк у байан-и аджаибат-и базм у джаши-и Русийа» (*там же*, стр. 171–191). Но путевые впечатления вошли также и в некоторые другие труды, например, в трактат «Дар ҳикоят-и фармуш ҳана у байан-и қурб-и са'ат» (*Наводир-ул-вақое*, китоби 1, стр. 116–134). (Для лучшего понимания я привожу названия, написанные на кириллице, в персидско-арабской транслитерации). Возможно, что Даниш был также членом бухарского посольства, выразившего в 1889 г. благодарность русскому царю за создание Центрально-Азиатской железной дороги (Becker, *Russia's protectorates*, стр. 387, прим. 42).

<sup>121</sup> Ахмад Махдӯм Даниш, *Risāla*, стр. 61–62. Ахмад Даниш повествует об этом в начале описания своего второго путешествия в Россию в 1869 г. Л. М. Епифанова делает на основании этого вывод о том, что Даниш ушел со своей службы в 1869–1870 г. (*Рукописные источники*, стр. 10). Однако Даниш в 1874 г. поехал вновь по поручению эмира в Санкт-Петербург, причем не ясно, какое служебное положение он занимал в это время. По мнению Vincent Fourniau, Даниш ушел со службы при дворе лишь в 1297–1298/1879–1880 гг., так как ему опротивела безнравственность, царившая в правящих кругах («Dāneš», стр. 647). Турадж Атабаки не называет какой-либо точной даты, но предполагает, что Даниш покинул двор в 1875 г. после того, как были отвергнуты его предложения по проведению реформ (Turaj Atabaki «The Journey», стр. 269).

русскими, что привело к значительной нехватке воды<sup>122</sup>. Кроме того, Даниш написал в 1875 г. княжеское зеркало под названием *Risāla dar naẓm-и тамаддун у та'авун*, которое он включил в собрание этических трактатов *Навадир ал-вақайи*<sup>123</sup>. В нем он сформулировал этические нормы для правителей и привел примеры образцового поведения, опираясь при этом на многие высказывания и деяния исламских знаменитостей, как, например, известную личность, двоюродного брата и зятя Пророка, 'Али (ум. в 661 г.), основателя правовой школы аш-Шафи'я (ум. в 820 г.) и умайядского халифа 'Умар б. 'Абд ал-'Азиза (правил в 717–720 гг.), но также и персидского князя Трансоксании и Хорасана Исма'ил Самани (правил в 892–907 гг.). Советскими историографами и вслед за ними также сегодняшними узбекскими и многими западными учеными этот трактат, также как и его история династии, рассматриваются как политическое предложение по проведению реформ и критика в просветительском духе; исламоведением оно до сих пор не исследовано<sup>124</sup>. Например, подчеркиваются его требования по реорганизации государственной казны и фиксации заработных плат<sup>125</sup>. Между тем данный труд по своей сути состоит из старозвестных наставлений по нравственному поведению в соответствии с заповедями *шари'а* и по примеру тех, кто следовал этому пути. Однако это произведение, как и многие другие его труды, требует еще более глубокого исламоведческого изучения,

<sup>122</sup> Ахмад Махдӯм Даниш, *Risāla*, стр. 132. Амӣр Музаффар обосновывал свой отказ ссылкой на то, что брать воду из Окса противоречит всеобщему благу (*маслаҳат*), поскольку враги слишком легко могут испортить воду в реке или в каналах (*там же*, стр. 132 и след.). Об обсуждении вопроса об орошении у Даниша см. более подробно: Мирзоев, «Ахмад Дониш».

<sup>123</sup> Ахмад Даниш, «*Risāla dar naẓm-и тамаддун у та'авун*». Дата написания указана в конце трактата (стр. 213). Сообщается, что собрание трактатов *Навадир ал-вақайи* создавалось на протяжении почти десяти лет, 1875–1883 гг. (Стори/Брегель, *Персидская литература*, том II, стр. 1169; там содержатся также дальнейшие ссылки на литературу по данному вопросу).

<sup>124</sup> З. Ражабов написал единственное до сих пор подробное исследование по данному вопросу (*О «Политическом трактате» Ахмада Дониша*). В библиографии Vincent Fourniau указываются многочисленные авторы, которые считают это и другие произведения Даниша просветительским трудом («Dāneš», стр. 648–649), также и в очерке Jifī Веќа о советских работах, посвященных данному автору («Soviet Studies», стр. 483–487); Jifī Веќа сам прославляет Даниша как «one of the first enlighteners in the Bokhara Emirate, and founder of a literary and philosophical school, who attempted at finding a way out of Bokhara's mediaeval backwardness» (*там же*, стр. 483), сравн. Jan Rypka/Jifī Веќа, «Abriss der tadschikischen Literatur», стр. 409–410 (описание Даниша в данной истории литературы устарело). Такое «прогрессивное» толкование находит свое продолжение в небольшой научной статье самаркандского литературоведа Ш. Шукурова, опубликованной в 1995 г. («Мас'алаи иштихаби касбу пеша», стр. 5–20).

<sup>125</sup> Fourniau, «Dāneš», стр. 647.

прежде чем оно может быть точно классифицировано в идейно-историческом отношении<sup>126</sup>. Так, Даниш в других трактатах *Навадир ал-вакдйи* выступает также за изучение западных наук и технологий в своей стране<sup>127</sup>. Возможно, он оправдывал это требование как воссоздание известной практики великих исламских ученых ал-Газали (ум. в 1111 г.) и Ибн Сийй (Авиценна; ум. в 1037 г.) объединить знания христиан со своими знаниями<sup>128</sup>. Он сам, видимо, был малознаком с «западными» науками, однако это требует еще более тщательного исследования.

Его история мангытов, зачастую называемая *Рисала*, считающаяся его последним произведением<sup>129</sup>, сконцентрирована на нравственных условиях при отдельных правителях. Ввиду злостной критики в адрес современных правителей она напоминает местами скорее памфлет, чем историографию. Поэтому неудивительно, что она продавалась тайно<sup>130</sup>. Она вся пронизана позором поражения в борьбе с русскими и представляет собой попытку выявить причины этого. В то время как те части произведения, в которых Даниш пишет как очевидец, уже неоднократно прокомментированы<sup>131</sup>, весьма оригинальное введение и изложение «раннемангытского» периода до сих пор почти не исследованы, хотя именно они дают возможность составить целостное понимание этого произведения, целей и мировоззрения автора<sup>132</sup>. Ввиду ограниченных рамок настоящей работы здесь может быть представлена лишь предварительная оценка данных частей произведения.

Во введении Даниш использует любимый элемент в исламской космографии и историографии, который почти не встречается в «раннемангытских» источниках: зависимость мировых событий от движения планет<sup>133</sup>. Это представление

<sup>126</sup> О других его произведениях см. Епифанова, *Рукописные источники*, стр. 11–13; Fourniau, «Dāneš» (там же ссылки на дополнительную литературу); Бертельс, «Рукописи произведения Ахмада Калле», стр. 9–28.

<sup>127</sup> Раджабов, *Из истории*, особ. стр. 185–193.

<sup>128</sup> Об этом пишет Stéphane Dudoignon, не называя, однако, источников («La question scolaire», стр. 142).

<sup>129</sup> Даниш, *Рисала*, введение, стр. VII.

<sup>130</sup> Fourniau, «Dāneš», стр. 647.

<sup>131</sup> Епифанова со знанием дела и весьма объективно для тогдашних условий обобщила и прокомментировала часть, начинающуюся с Амйр Музаффара (*Рукописные источники*, стр. 13–22); Раджабов, *О «Политическом трактате»*.

<sup>132</sup> Переводчица И. А. Наджафова является единственной, кто уделяет внимание описанию таких правителей, как Данийят, Шах Мурад и Амйр Хайдар, но и она оставляет введение без комментариев.

<sup>133</sup> Bernd Radtke называет в своем исследовании истории мира (*Weltgeschichte*) ряд мусульманских историков, у которых описаны планеты и звезды, их значения и движения (стр. 74–75, 101, 265, 290–315).

он связывает с преданием о том, что раз в сто или тысячу лет появляется религиозный обновитель (*муджаддид*) в образе религиозного ученого или правителя<sup>134</sup>. Даниш ссылается при этом ни на соответствующий *хадис* Пророка (см. гл. IV/3в), ни на определенные авторитеты, а объявляет циклическое возвращение обновителей фактом, общепризнанным среди мусульман с давних времен, и даже высказывает предположение о том, что «вероятно до скончания века обновитель» будет появляться<sup>135</sup>. При этом он выдвигает тезис о том, что после появления *муджаддида* на 1000 лет (*сәхйб-и алф*) религиозное сообщество (*миллат*) будет находиться 500 лет в стадии подъема (*тараққй*) и 500 лет в стадии спада (*таназзул*), а при обновителе – на 100 лет (*муджаддид-и сәхйб-и ми'а*), – пропорционально, т. е. 50 лет подъема и 50 лет спада<sup>136</sup>. Что послужило толчком Данишу для такой специфичной теории циклов, читателю он не сообщает – он не мог ее взять из «раннемангытских» источников, так как там, как мы это увидели (см. гл. IV/3в), концепция о *муджаддиде* подробно не рассматривается. Данная циклическая схема служит для Даниша стержнем для его истории мангытов. Он начинает ее с безнадежной ситуации в конце XII в. хиджры, чтобы показать затем обновителя Шах Мурада XIII в. хиджры как спасителя, который путем возрождения религии способствовал новому процветанию страны. Этот расцвет, по словам Даниша, продолжался до 1250 г. [1834–35]. Однако как только эта дата истекла, «начался упадок религиозных и государственных дел (*таназзул дар умӯр-и миллатй у даулатй*)»<sup>137</sup>. Против его ожидания этот упадок, однако, не завершился в 1300 г. [1882–83], так как Амйр 'Абд ал-Ахад оказался еще ужаснее, чем его предшественник Амйр Музаффар.

«Обновителя религии государства» (*муджаддид-и дйн у даула*) XIV в. хиджры ждали, по словам Даниша, в свое время напрасно<sup>138</sup>.

Даниш называет за исключением Шах Мурада еще некоторых других правителей, которых он рассматривает как обновителей:

«... Амйр Тимӯр Гурганй сам является *муджаддидом* VIII столетия<sup>139</sup>. После него во всех исламских странах появлялись обновители, например, Султан Хусайн Байқара на рубеже IX в. – в Герате<sup>140</sup>, Амйр 'Абдаллах Хан

<sup>134</sup> Даниш, *Рисала*, стр. 6, 10, 11.

<sup>135</sup> Там же, стр. 10.

<sup>136</sup> Там же, стр. 11.

<sup>137</sup> Там же, стр. 32.

<sup>138</sup> Там же, стр. 137–139.

<sup>139</sup> Исчисление столетий происходит здесь – в отличие от немецкого языка – по действительно написанным числам. Тем самым VIII в. обозначает в нашем понимании IX в., и названный в этой цитате IX в. соответствует XX в.

<sup>140</sup> В период правления Султана Хусайн Мирза б. Мансӯр б. Байқара (род. в 842/1438 г., умер в 911/1506 г.) в Хорасане воцарилось относительное политическое спокойствие.

– в Бухаре в начале тысячелетия<sup>141</sup>, Сайид Субхāнкули Хāн – в 1100 г.<sup>142</sup> и Его Высочество (Хадрат-и) Амīр-и ма'сūм Амīр Шахмурād(ий) в 1200 г. Подобным же образом в период этих обновителей появились высокообразованные теологи в регионах Ма'вар' ан-нахра. Также и в остальных исламских странах появились правители – обновители и религиозные ученые, например, в Индии – Аурангзīb и Шах Джахан<sup>143</sup> и их современники-шейхи<sup>144</sup>.

Для оценки Тīmūra как обновителя Дāниш ссылается на *Тузūk-и Тīmūrī*, т. е. так называемую автобиографию Тīmūra<sup>145</sup>. В отношении остальных названных им правителей он, однако, не ссылается ни на каких историков, которые разделяли бы его мнение, и ни одним словом не останавливается на этих повелителях – поэтому не ясно, какими историческими описаниями этих правителей он располагал. При сравнении списка правителей-обновителей, составленного Дāнишем, с теми, которые признает Хумūдий (см. гл. IV/3в) как таковыми, выявляется, что только Шах Мурād и Аурангзīb рассматриваются обоими авторами как *муджаддиды*.

Примечательно, что Дāниш начинает свое перечисление с Тīmūra, правителя, который не играл особой роли для «раннемангитских» хронистов. Возможно, возвеличивание им Тīmūra способствовало высокой оценке этого правителя, которая стала заметной спустя несколько десятилетий. Кроме того, он является первым хронистом мангитов, применившим понятия *муджаддид* не только к исламским богословам и правителям, но и к специалистам какого-либо ремесла или вида искусств:

«Если ты внимательно посмотришь», пишет он, обращаясь к своему читателю, «то обновитель появляется в каждой профессии и виде искусств, просто никто еще не обратил на него внимания. Разве ты не видишь, что

поэзия и ученость переживали период крупного расцвета. При его дворе творили также поэт 'Али Шīр Нава'ий и историк Мīрх'анд, автор произведения *Рудат ас-сифа'* (Gandjei, «Husayn», стр. 603).

<sup>141</sup> Имеется в виду шайбанидский повелитель 'Абдаллах II (см. гл. I/2).

<sup>142</sup> Один из последних независимых аштарханидских правителей (см. гл. I/3).

<sup>143</sup> Могущественный индийский правитель династии Моголов, Шах Джахан (род. в 1000/1592 г., умер в 1076/1666 г.; правил в 1037–1068/1628–1657 гг.), проявляя большую терпимость по отношению к индуистской религии, старался тем не менее в большей степени, чем его предшественники, обеспечить соблюдение исламских норм; кроме того, он прославился как заказчик строительных работ (Ali, «Shah Dahan», стр. 195; Richards, *The new Cambridge history of India*, особ. стр. 121–150). Об Аурангзйбе см. гл. IV/3в.

<sup>144</sup> Дāниш, *Risāla*, стр. 11.

<sup>145</sup> Там же, стр. 11, 129, прим. 13; Стори/Брегель, *Персидская литература*, том II, стр. 792–797. Об «Автобиографии» Тīmūra см. гл. IV/3в.

народ (*халк*) несколько лет любит звезды [астрономию] и занимается этим, а несколько лет – мелодию (*нагма*) и музыку, а в другие годы вновь – удовольствие, игры и развлечения, и что потом на несколько лет отходит от этого? Точно так же дело обстоит в торговле и сельском хозяйстве»<sup>146</sup>.

Дāниш идет даже еще на один шаг дальше, заявляя, что согласно языковой конвенции мусульман (*ба-ицциллах-и ахл-и ислам*) «обновители» могли иногда появляться также у христиан, последователей маздеизма и у инитов<sup>147</sup>. Кажется, что Дāниш разработал новый взгляд на то, кто может стать обновителем и где таковой может появиться вообще. Его тезисы свидетельствуют, по-моему, отчетливо о русском, т. е. христианском превосходстве, которое он чувствовал как в своей стране, так и во время своих поездок в Санкт-Петербург. Еще более отчетливо это проявляется в словах вслед за вышеприведенным пассажем:

«Продолжительность неверия (*бақъ-и куфр*)», продолжает Дāниш, «является также необходимостью, так как развитие мира (*абдай-и джахāн*) шествует больше с неверием, чем с верой (*ба-куфр маджāми' аст аз āнки ба-йман*); ведь вера ведет к отречению (*тaрк*) и самоотчуждению (*таджрїд*) от того, что [существует] вне [Бога], и это не является способствующим расцвету мира [...]. В отличие от этого неверие, которое основывается на несоблюдении (*сафлат*) [божественной] правды и отрицании Страшного суда, ведет к сохранению и культивированию мира»<sup>148</sup>.

Это определение «неверия», которое он обозначает якобы как необходимое соотносительное понятие, а не – как принято в мусульманской истории догм – исключительно как заслуживающую проклятия противоположность «веры», является признаком того, что Дāниш искал объяснения расцвету русской культуры и техники того времени, от которого он был, очевидно, под очень большим впечатлением. Свидетельством тому служат его путевые заметки, в которых он с большим восхищением описывает архитек-

<sup>146</sup> Дāниш, *Risāla*, стр. 10 и след. Вполне допустимо, что такое представление о *муджаддиддах*, выходящее за рамки религиозной сферы, было принято в Средней Азии, по меньшей мере, в некоторых кругах. Когда в 1914 г. среднеазиатский писатель, восхищаясь крымско-татарским реформатором системы образования Гаспринским, назвал его «обновителем мышления и языка» (Baldauf, *Jadidism*, стр. 74 и след.), он и другие среднеазиатские представители, пожалуй, имели в виду концепцию Дāниша, а не «возрождение истинного исламского духа», как это полагает Ингеборг Бальдауф (Ingeborg Baldauf).

<sup>147</sup> Дāниш, *Risāla*, стр. 6 и след.

<sup>148</sup> Дāниш, *Risāla*, стр. 7.

туру царского дворца в Санкт-Петербурге, великое искусство пения некой французской певицы и русский балет<sup>149</sup>.

Однако в своей истории мангитов Даниш говорит совсем другим тоном. Например, слушание флейты (*най*) и струнного инструмента (*рӯд*), а также танец он обозначает как святотатство (*фасад у фисқ*), которые распространилось из-за близости к «неверным», т. е. к русским<sup>150</sup>. Однако это утверждение резко противоречит его любви к музыке. Согласно имеющимся сведениям он сам играл на тамбуре (струнном инструменте) и часто принимал у себя в гостях певцов и музыкантов, которые даже сопровождали его и его друзей в путешествиях<sup>151</sup>.

Причину неоявления обновителя в XIII в. (XIV в.) хиджры Даниш ищет и находит в звездах, при этом он, однако, не поясняет более подробно взаимосвязь между движением планет и появлением обновителей в каждые сто или тысячу лет и, следовательно, не дает полного объяснения.

Толкование звезд занимает в произведении Даниша большое место и отличает его от всех предшествовавших мангитских хронистов. Само описание отдельных периодов правителей, начиная с Амїр Хайдара, он предваряет соответствующим сочетанием планет при восхождении на трон и определяет по нему основные черты характера соответствующего правителя и проблемы, которых последнему следует ожидать от своих внутренних и внешних врагов<sup>152</sup>. Такие астрологические расчеты «задним числом», естественно, совпадают с ходом событий. Как и у «раннемангитских» историков, для Даниша предначертание является также существенным элементом объяснения мира, тем не менее, однако, существует одно отличие. В то время как у «раннемангитских» хронистов действия Бога понимаются как первопричина, т. е. действия, которые человек не может предвидеть, то у Даниша они реже играют такую роль<sup>153</sup>. Как непосредственные причины воздействия он понимает, напротив, созданные Богом планеты, то есть вторичные причины, и тем самым открывает для человеческого разума, получившего развитие благодаря астрономии и астрологии, дверь для понимания мира. Хотя у

<sup>149</sup> Даниш, «Лар сафарат-и 'Абд ал-Қадир Бик», в: *Наводир-ул-нақо'*, китоби 1, стр. 173–175, 178–183. Т. Агабаки дает обобщение на английском языке (*Atabaki*, «A study», стр. 266–69). См. также Раджабов, *Из истории*, особ. стр. 187–188.

<sup>150</sup> Даниш, *Рисала*, стр. 102; он порицает танцы и песнопение также и в других местах, напр., стр. 100, 139.

<sup>151</sup> Об этом Садр ад-Дин 'Айнӣ пишет в своих «Воспоминаниях» (*Наддунтхā*, III, стр. 345–351).

<sup>152</sup> Там же, стр. 26, 29–31, 35, 138–139.

<sup>153</sup> В отношении победы России над Самаркандом Даниш считает, что на то есть воля божья (*Рисала*, стр. 86), однако, это кажется скорее утешением, чем объяснением.

Даниша расположение планет составляет основной элемент в причинной цепи, в которую вплетен человек, тем не менее, сами человеческие действия, как у «раннемангитских» историков, одновременно являются причинами; Даниш, о чем еще речь пойдет ниже, объясняет расцвет и упадок Мā варā' ан-нахра поведением отдельных лиц и призывает к отходу от порочных поступков. Тем самым связь между предначертанием и свободой воли и действиями человека остается в мангитской хронике Даниша неясной и требует изучения по сравнению с его другими произведениями.

В то время как Ахмад Даниш, как уже было упомянуто, составляет свою историю мангитов в соответствии с принципом циклического возвращения *муджаддидов*, начиная свое произведение с обновителя XIII в. Шах Мурада, он порывает с династической повествовательной традицией мангитских хронистов, согласно которой повествование начиналось, как правило, с описания основателя династии Мухаммад Рахїм Хана, а также с описания распада аштарханидской династии. В соответствии с его теорией циклов в конце XII в. в Мā варā' ан-нахра царило состояние настолько полного упадка нравов и порядка, что «все религиозные законы и запреты (*ахқām у худӯд-и шар'ї*) нарушались, а жалобы и крики угнетенных людей оставались без внимания»<sup>154</sup>. Тогдашнего мангитского правителя Мухаммад Данийла он характеризует как неспособного и слабого человека в силу его возраста<sup>155</sup>. На этом мрачном фоне он в самых светлых тонах выделяет набожный и честный характер Шах Мурада, а также его добрые дела на благо страны. По мнению Даниша, «в эпоху ислама не появлялся ни один такой непогрешимый (*ма'сӯм*) [Шах Мурад] обновитель», и в конце своего введения он призывает взять в качестве образца достойные восхищения качества этого правителя и его детей (подразумевается Амїр Хайдар) и править подобно им<sup>156</sup>.

При характеристике Шах Мурада мы встречаем те же самые обозначения, которые нам в основном уже известны из ранних хроник, хотя Даниш, по-видимому, не черпает материал напрямую ни из каких описанных «раннемангитских» источников. Единичные совпадения с высказываниями ранних историков кажутся случайными. Исторические фигуры, которые Даниш берет в качестве критериев для сравнения, также являются частично другими<sup>157</sup>. Сам он не называет никаких письменных источников, лишь

<sup>154</sup> Даниш, *Рисала*, стр. 13 и след.

<sup>155</sup> Там же, стр. 13.

<sup>156</sup> Там же, стр. 11 и след.

<sup>157</sup> И. А. Наджафова во введении к русскому переводу *Рисала* старается выявить источники Даниша, которыми он пользовался при описании первых мангитских правителей (Даниш, *Трактат*, стр. 6–10). Она выявляет некоторые сходства с *Гулишан ал-мулук*, произведением Мїрзā Шаме Бухарї, и с трудом 'Абдалқарїма, но – 110

повествует в одном месте о том, что в народе и среди ученых (*дар айсун-и хасе у 'али*) ходит много удивительных рассказов (*хикайятх-и 'аджйба*) о Шāх Мурāде<sup>158</sup>; очевидно, они были для него главными источниками информации. Возможность того, что «раннемангитские» историографы не были доступными для Дāниша, почти исключается, так как он, хотя бы в качестве придворного каллиграфа и книжного иллюстратора имел доступ к библиотеке, и тесно дружил с будущим судьей Садр Дийā, у которого была огромная личная библиотека и чей отец был одним из самых высокопоставленных сановников в Бухаре.

Дāниш сравнивает добродетели Шāх Мурāда с добродетелями восьмого умаййадского халифа 'Умар б. 'Абд ал-'Азйз, а его справедливость – со справедливостью второго «праведного халифа» ('Умар) Фāруха, его бедность –

праву – не обнаруживает никаких сходств с *Тухфа-и хий*. Сходства с первыми двумя произведениями, упоминаемыми ею, касаются высокого положения Давлата Кушбйги при Шāх Мурāде, а также учености Амир Хайдара и его личного преподавания ученикам. Однако эти детали встречаются почти во всех «раннемангитских» династических историях и поэтому не могут рассматриваться в качестве доказательства. Параллели, которые, как она выявляет, имеются с описанием 'Абдалкарйма, напротив, более специфичны, поскольку один лишь 'Абдалкарйм объясняет уход Шāх Мурāда из дворца и его обращение к дервишеству подлостью его братьев, на которую он тщетно обращал внимание своего отца Дāнийāла; его описание убийства Даулата Кушбйги также является единственным в своем роде. Таким образом, можно предположить, что Дāниш был знаком с этим произведением. Вместе с тем его описание в остальном не совпадает с изложением 'Абдалкарйма, который включил в свое повествование также и критику Шāх Мурāда некоторыми современниками, а также потерпевшее неудачу покушение на него и положительно характеризовал Амир Дāнийāла (см. гл. V/26). Кроме того, имеется расхождение по датам; в то время как 'Абдалкарйм датирует смерть Шāх Мурāда 1214 г., Дāниш (*Рисāла*, стр. 22) называет 1215 г., общепринятую среди «раннемангитских» хронистов дату его смерти (см. гл. I/4в). И, наоборот, год восхождения Шāх Мурāда на престол, названный Дāнишем, а именно 1198 г. (1783–84) (*Рисāла*, стр. 21), не встречается ни в одном из изученных здесь «раннемангитских» исторических произведений, – свидетельство того, что Дāниш, вероятно, практически не пользовался какими-либо письменными источниками. Кроме этого, на основании краткого сопоставления с путевыми заметками Бернеа (Burnes), Ханькова и Вамбери (Vambery) Наджафова пишет, что описание Дāниша первых мангитских правителей полностью совпадает с фактами (*там же*, стр. 10 и след.). При этом она упускает из виду то, что эти путешественники пишут то же самое, что и Дāниш, а именно, слухи об этих правителях, поскольку все они были в Бухаре лишь в период правления более поздних правителей. Наджафова, по всей видимости, не включила в это сравнение мангитскую историю 'Аййй, который ссылается на более ранние источники.

<sup>158</sup> Дāниш, *Рисāла*, стр. 26.

с бедностью Сулаймана<sup>159</sup>. Отход Шāх Мурāда от двора и его обращение к религиозным занятиям и упражнениям он объясняет испорченностью государственных служащих, в особенности, родных братьев Шāх Мурāда. То, что он позже взялся за государственные дела, автор объясняет личным обращением Дāнийāла к Шāх Мурāду, которое Шāх Мурāд, как пишет автор, принял при условии, что он получит единоличную власть и будет править во всем согласно заповедям *шарй'a*. Его публичное убийство *кушбйги* и верховного кадия Дāниш описывает необычайно подробно и с удовлетворением отмечает, что после устранения этих двух злодеев, от которых исходили все преступления (*мазāлим*), ни один преступник не осмеливался поднять свою голову, и что отныне воцарилось спокойствие и порядок. Мы не встречаем у Дāниша ни единого слова о восстаниях в провинциях, а также, на удивление, очень мало он сообщает о религиозных походах против шиитов<sup>160</sup>; о соперничестве с афганским султаном Тимур Шахом (см. гл. I/4в) нет речи вообще.

Благодеяния, прежде всего, повторное проведение в жизнь исламских законов и запретов, которыми Шāх Мурāд благословил страну, характеризуются у Дāниша еще более обобщенно, чем у ранних историков. Исключение составляет деталь, которая, по всей вероятности, основывается на слухе, появившемся после смерти Шāх Мурāда, так как иначе он был бы запечатлен «раннемангитскими» хронистами, поскольку имел очень важное значение, чтобы не быть замеченным ими. Шāх Мурāд якобы высекал на камне, который он установил на *айване* (главном зале со сводчатым потолком)<sup>161</sup> большой пятничной мечети в Бухаре, наставления

<sup>159</sup> Там же, стр. 12. Русская переводчица идентифицирует Сулаймана как седьмого умаййадского халифа Сулайман б. 'Абдалмалика (правил в 96–99/715–717 гг.). Некоторые современники считали его *махди*, ожидаемым на рубеже веков; однако в литературных анекдотах он предстает больше в образе обжоры и угнетателя (Eisenel, «Sulaymān b. 'Abdalmalik», стр. 822). Имя Сулайман (Соломон) носили многие знаменитые личности; только из-за указания на бедность трудно определить, кого Дāниш имел в виду. Однако это не может быть библейский царь Соломон, который часто приводится в качестве идеала мудрости и справедливости, так как он был очень богатым.

<sup>160</sup> Дāниш, *Рисāла*, стр. 21. Дāниш упоминает борьбу Шāх Мурāда с шиитами лишь еще один раз, когда он описывает некоторые чудеса, сотворенные этим правителем. Во время похода против *ни'а*, пишет Дāниш, у войска Шāх Мурāда возле Тегерана (!) закончилась провизия. Шāх Мурāд, сохраняя спокойствие, застрелил гуся. Поначалу гуся не могли найти, но после долгих поисков один из доверенных людей нашел его в темной пещере, которая была доверху заполнена драгоценностями, спрятанными в ней шиитами от приближавшихся войск. Шāх Мурāд распределил эти богатства среди своих воинов и, таким образом, «победоносно» вернулся домой из похода (*там же*, стр. 25–26).

<sup>161</sup> Форма *айван* является персидской; в арабском этот зал называется *ал-йаван*.

(*naṣīḥat-nāma*) для последующих правителей Бухары, согласно которым запрашивалось взимание налогов *āwūḳ* [ʔwīḳ] и *sāwūḳ* [sāwīḳ] (см. гл. IV/1в), а также чаевых и ростовщичество, а каждого, кто все же провинится в чем-либо подобном, «коснется проклятие Бога и ангелов и всех людей вместе взятых» (Коран 2:161)<sup>162</sup>. Это предание относится к циклу рассказов (ед. ч. *хикайя*) о благородных поступках и чудодейственной силе Шах Мурада, которые Даниш приводит в большом количестве, основываясь, видимо, на устных или неизвестных нам письменных источниках. По объему в этом отношении он может (фактически тягаться с Мйрӣ, отдельные истории -- типа *хабар* -- у него также законченные, и связаны с предшествующими и последующими рассказами практически только присутствием в них главного героя. В них речь идет о его справедливости, его строгом следовании *шарі'а*, его бедности, в которой он стал жить осознанно, его крайне скудной пище, его великодушию и его способности раскрывать скрытое [на суфийский манер] (*каиф*)<sup>163</sup>.

Я хотела бы остановиться на одном из этих *хикайя*, так как он содержит мораль, очень далекую от нашей морали. Он повествует о Махдӯм дамӯлла Қаландарджан Ахӯнде, знаменитом учителе в Медресе Кукулташ во времена Шах Мурада. Однажды один из его учеников (*муллабачча*) хотел купить хлеб у проходившего мимо продавца хлеба, однако, тот не дал ему хлеб со словами «Этот хлеб -- не пища для мулла». После этого Ахӯнд приказал побить «этого неверного пса». Студенты так избивали продавца, что тот умер. Отец умершего пожаловался Шах Мураду о своем горе, после чего правитель велел привести к себе учителя медресе. Выслушав рассказ о произошедшем случае и оскорблении чести ученых, в чем обвинялся продавец хлеба, Шах Мурад решил, что продавец хлеба был убит по праву, поэтому он предложил отцу от имени учителя 300 танга в виде компенсации (*суʔдана*), чтобы тот отказался от своей жалобы. После этого отец забрал свою жалобу, не требуя ничего взамен; Шах Мурад все же дал ему их и, кроме того, подарил ему полный наряд одежды. Затем он приказал принести тело мертвого мальчика и сбросить его с башни (Бухарской пятничной мечети) по принятому в те времена обычаю в отношении осквернителей религиозных законов<sup>164</sup>. Даниш ни словом не комментирует это решение Шах Мурада, из чего следует, что он его одобрял, так как он нигде в произведении *Рисāла* не критиковал этого правителя. В качестве исламоведа задаться вопросом, на какой правовой основе оскорбление чести религиозных ученых (не Пророка) может наказываться смертью<sup>165</sup>. Видимо, *ҳикм*, т. е. отдельное правовое

<sup>162</sup> Даниш, *Рисāла*, стр. 20–21.

<sup>163</sup> Там же, стр. 22–26.

<sup>164</sup> Там же, стр. 18–19.

<sup>165</sup> О преступлениях, за которые по исламскому праву полагается смертная казнь, см. статью «*ḳatl*» Й. Шахта (J. Schacht) (в: *EI2*, том IV, стр. 766–772, особ. стр. 770–772).

положение, было для сказителей подобных историй несущественным. Даниш вслед за описанным *хикайя* дает нам определенное пояснение. Он сообщает, что упомянутого Махдӯм Қаландар Ахӯнда, бывшего, по мнению Даниша «в свое время мастером среди *'уламā*» и «учителем всех ученых своего времени», Амӣр Хайдар ценил не столь высоко, так как считал его очень высокомерным. Однако, после того как ему рассказали вышеописанный случай, он простил его и предоставил ему свободу действий<sup>166</sup>. Из этого можно сделать вывод о том, что Даниш глубоко восхищался тем огромным уважением, которое оказывалось ученым при Шах Мураде и Амӣр Хайдаре, а также строгим наказанием в случае оскорбления их достоинства и мечтал о таком положении; он неоднократно жалеет, что в его времена почти не было настоящих религиозных ученых, а государственные деятели были полны невежества<sup>167</sup>.

Об этом эпизоде сообщает также судья и историк Садр Дийа, современник и друг Даниша, который в своей истории мангитов, нередко почти дословно, воспроизводит его описание. Однако для Садр Дийа убийство продавца хлеба было, видимо, неприемлемым с позиции его собственного понимания нравственности. Поэтому, по его версии, история происходит еще во времена правления Мухаммад Данийал Бийа: один из учеников Дамулла Қаландарджана, учителя из медресе Кукулташ, берет хлеб у торговца хлебом и отказывается платить за него, потому что хлеб не чистый. На настойчивые просьбы и мольбы продавца дать ему деньги, которые он должен отдать владельцу хлеба, студенты избивают его до смерти. Сановники, к которым обращается отец продавца хлеба с жалобой, не принимают его, и он не получил, как выражается Садр Дийа, «никакой справедливости»<sup>168</sup>. В этом варианте история иллюстрирует испорченность религиозных учеников и бесправие, царившие во времена Шах Мурада.

Остальные *хикайя*, которые приводит Даниш, являются для того времени менее необычными. Но по сегодняшним европейским представлениям они так же наивны и сказочны, как и истории Мйрӣ, и не способны больше вызвать глубокого уважения к правителю. Тем не менее, такой правитель, как Шах Мурад, который в отличие от своих напыщенных сановников ездил на истощенной лошади и не стыдится, потеряв свою неоднократно латанную обувь, прочесть длинную молитву в честь того, кто найдет ее, вызывал еще в 20-е гг. XX в. благоговейное удивление, ведь Садр Дийа заимствует у Даниша и эту историю<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Даниш, *Рисāла*, стр. 20.

<sup>167</sup> Там же, стр. 37, 41–42, 98, 139, 158, 172, в разных местах.

<sup>168</sup> Садр Дийа, *Сулсила*, л. 192а–б.

<sup>169</sup> Садр Дийа, *Сулсила*, л. 193б; Даниш, *Рисāла*, стр. 24.

Не менее поразительным является то, что Даниш, считающийся очень образованным, а с советской точки зрения – просвещенным историком, в одном месте пишет, что не может якобы вспомнить, привиделось ли ему изречение Шах Мурада во сне или он услышал его от одного из ученых<sup>170</sup>. Видимо, оба источника были для него одинаково авторитетными и достоверными. Удивительным является не только тот факт, что собственный сон об уже давно умершем человеке может служить историческим источником, и, кстати, ничего подобного не обнаруживалось в отношении «раннемангитских» источников, но и сам (возможно приснившийся) сон: в конце своих дней Шах Мурад якобы изрек, что попусту растратил свою жизнь из-за религиозных походов и знает теперь, что он ничего не свершил. Это изречение, как подчеркивает Даниш, никто не в силах растолковать, и сам Даниш не делает этого. Есть предположение о том, что Шах Мурад предстает здесь как благочестивый человек, который из-за приближающейся смерти видит свою главную задачу во внутренней концентрации и сосредоточении на Боге, подготовке к потусторонней жизни. Если отталкиваться от представления о том, что Даниш думал «прогрессивно», причем это представление в научной литературе было все-таки значительно ослаблено, то можно было бы склониться к тому, чтобы увидеть в этом скрытую критику многочисленных безжалостных выпадов Шах Мурада против шиитов. Однако это – глубокое заблуждение. На самом деле Даниш проявляет себя в отношении своей династической истории лютым ненавистником шиитов и обвиняет особенно получивших свободу персидских рабов, занимавших при последних мангитских правителях высокие и высочайшие посты, в упадке ислама и, тем самым, – страны<sup>171</sup>. Эта мысль становится еще более отчетливой в его сочинении «Критерий благочестия» (*Mu'ayyir at-tadayyun*), которое до сих пор оставалось вне поля зрения, полемическом произведении против шиитов, на первой странице которого он не только обвиняет их в поражении от русских, но и во многих других неудачах, которые пережил ислам в ходе своей истории<sup>172</sup>. То есть, Даниш

<sup>170</sup> Даниш, *Рисāла*, стр. 21.

<sup>171</sup> Даниш, *Рисāла*, стр. 36–37, 86–87, 157–158, в разных местах. Даниш обозначает шиитов здесь как *ghilmān* (мн. ч. от *ghilmān*), т. е. в этом контексте – освобожденные персидские рабы.

<sup>172</sup> Даниш, *Mu'ayyir at-tadayyun*, рук. ИВАНРУЗ, инв. № 553 (СВР, VI, стр. 471, рег. № 4861), лл. 36–56. Говоря о пиитах среди бухарских эмиров, Даниш говорит здесь также о *ghilmān*. Он обвиняет шиитов, т. е. Карамита и Исма'илья, и разрушительных военных походах Чингиз-хана и Хюлегю. Шиизм же в его глазах в общем виновен в том, что никогда не вел *dжихād*, а, наоборот, когда неверные захватывали какую-либо [исламскую] страну как, например, Египет или Сирию, пииты втирались к ним в доверие и «продавали свою религию за земной мир» (там же, л. 5а).

мыслил точно такими же категориями образа врага и виновных в несчастьях, как многие «раннемангитские» историки.

Амір Хайдар, которому посвящено лишь несколько страниц, предстает в описании Даниша тоже нравственно безупречным, как и его отец и предшественник Шах Мурад<sup>173</sup>. Многие качества, которые Даниш приписывает Амір Хайдару, не встречаются в «раннемангитских» хрониках. Так, он в детстве дал якобы клятву заниматься религиозными науками, выучить наизусть Коран и много поститься. О такой клятве не пишет даже придворный хронист Амір Хайдари Мухаммад Шариф; то, что Амір Хайдар, как вскоре после этого пишет Даниш, постился каждый второй день и жил экономно, резко противоречит сообщениям о его здоровом аппетите и роскошном образе жизни (см. гл. V/4а). Многочисленные восстания, с которыми ему приходилось справляться, Даниш описывает как инсценировки полководцев. Они подобным образом боролись с благосклонностью Амір Хайдара к религиозным ученым и брали высокую плату за подавление мятежников. Таким образом, Даниш сглаживает резкую оппозицию против Амір Хайдара, которая, как об этом писал Мухаммад Йа'куб, глубоко коренилась в угнетении определенных регионов (см. гл. V/4в), и тем самым сохраняет ореол славы Амір Хайдара. Даже чрезмерное увлечение Амір Хайдара женщинами Даниш пытается обратить в добродетель: «Эта его характерная особенность», так объясняет Даниш, «была результатом его сильных аскетических упражнений. Так как эти упражнения и богослужение были очень трудными, он общался с милостивыми женщинами (*ra'ndiān*), чтобы быть освобожденным от печали и болезни (*kuft u kasal*). Она [его сильная склонность к женщинам] происходила от его природы, а не его чрезмерной страсти»<sup>174</sup>.

Это объяснение звучало, наверно, очень странно и для современника Даниша, Садр Дийа, так как он ограничивается тем, что объясняет увлечение Амір Хайдара женщинами его природой, но не представляет это как фактор, компенсирующий его суровый аскетизм, о котором он также сообщает<sup>175</sup>. Главной особенностью периода правления Амір Хайдара для Даниша является расцвет религиозных наук, что притягивало людей со всех концов исламского мира (*tamām-i diydār-i islām*) в Бухару: так что «в эпоху ислама ни в каком столетии и ни при каком падишахе не было такого расцвета наук, как при Амір Хайдаре»<sup>176</sup>.

Первые годы правления преемника Амір Хайдара, Амір Насраллаха, до 1350 г. [1834–35] Даниш обозначает как годы порядка и благочестия.

<sup>173</sup> Даниш, *Рисāла*, стр. 26–29.

<sup>174</sup> Там же, стр. 28.

<sup>175</sup> Садр Дийа, *Силсила*, л. 195а.

<sup>176</sup> Даниш, *Рисāла*, стр. 28.

Последовавший за этим упадок религии и государства он объясняет, не принимая во внимание расположение планет, с одной стороны, пренебрежением *шарī'a*, а также искажением его [шариата] заповедей в принудительно составленных юридических заключениях (*фатва*), а с другой стороны, конфискацией военных поместий и насильственным взиманием налогов<sup>177</sup>. В качестве источника такой *фатва* он указывает на изданное в Тегеране произведение *Раудат ас-сафа-и Насирӣ*, то есть дополнение произведения Мйруванда, написанное Ридакулӣ Хан «Хидайат» (ум. в 1871 г.). Амӣр Насраллах велел якобы ученым, как Махдӯм Муфтӣ Наманганӣ, составить юридическое заключение, в соответствии с которым разрешалось закрепленное религиозным правом *ливаът*, то есть гомосексуальные отношения, или получение удовольствия с «безбородыми и красивыми мальчиками» (*амбарид у зибба-нисаран*)<sup>178</sup>. Удивительно, что Даниш ссылается на произведение, изданное в Тегеране – наряду с *Тузук-и Тимӯри*, оно является единственным источником, который Даниш указывает в своем произведении – видимо, не исследовав дополнительно, была ли эта *фатва* вообще когда-либо составлена в Бухаре. Этот «документ» служит ему важным доказательством гнусности этого правителя и распространения *ливаът* и среди его преемников, зло, которое вместе с азартными играми, развратом, танцами и другими удовольствиями он считает причиной постепенного упадка страны<sup>179</sup>.

В то время как Амӣр Насраллах в изображении Даниша, в общем и в целом, еще отделяется относительно легко, то к Амӣр Музаффару у него нет никакой пощады. Он ругает его и его правительство как совершенно необразованных и небоеспособных; молитвы и молитвы-прошения заменили, по его словам, меч и плетку. Меч используется лишь в качестве украшения, а плетка служит лишь для того, чтобы при необходимости силой заполучить женщину. Он упрекает их в том, что они не способны были ни на что, кроме как «есть, испражняться, сношаться и скакать верхом на лошади»<sup>180</sup>. У его преемника Амӣр 'Абд ал-Ахада он вообще признает лишь такие способности как «есть и спать»<sup>181</sup>. Однако Даниш называет также веские причины упадка.

<sup>177</sup> Там же, стр. 30–32.

<sup>178</sup> Даниш. *Русала*, стр. 33 (он говорит здесь о «новом *дафтаре* [произведения] *Раудат ас-сафа*», в другом месте [стр. 86] он называет его *Раудат ас-сафа-и джадид*). О *ливаът*, собственно «разврат», см. Arno Schmitt/Jehoeda Sofer, *Sexuality*, стр. 5–18 и приведенную там (стр. 151–167) и аннотированную статью Charles Pellat, опубликованную в *EI2* (том V, стр. 776–779) с грифом «ED».

<sup>179</sup> Даниш. *Русала*, стр. 123–124.

<sup>180</sup> Там же, стр. 42, 103.

<sup>181</sup> Там же, стр. 139.

Наряду с упомянутыми недостатками в ирригационной политике он сообщает также о катастрофическом распределении земель и постов. Так, *танх'ах* (поземельный налог, взимаемый за земельный участок, предоставленный во временное пользование), которого уже не хватало на одного государственного служащего, был поделен на четверых человек, а на одно место учителя или имама приходилось от четырех до сорока человек, в результате чего иногда не было возможности ни преподавать, ни молиться [...]: «Одним словом, слабость (*фатрат*) исламского религиозного сообщества (*миллат-и ислам*) проявилась так отчетливо, как еще никогда до сих пор не наблюдалась и не описывалась ни в одной исторической книге»<sup>182</sup>.

Одни лишь эти немногие парафразы и цитаты из главной части произведения *Русала* о преемниках Амӣр Насраллаха позволяют увидеть, что период до 1250/1834–35 г. Даниш конструирует как противоположную картину последовавшего за ним периода упадка. Безупречности Шах Мурада и Амӣр Хайдара он противопоставляет испорченность Амӣр Музаффара и 'Абд ал-Ахада<sup>183</sup>. В результате такого контраста первой и второй половины XIII в. хиджры произведение Даниша представляется не столько серьезным историческим анализом, сколько политическим памфлетом, использующим в качестве стиля принцип черно-белой живописи. Такой критический дух, как его дух – даже если он действительно не знал «раннемангитских» историографий – не мог не увидеть, что и во времена Шах Мурада и Амӣр Хайдара не все было таким совершенным, как он это представляет.

Другие современные историки конца XIX в. начали противопоставлять колониальной реальности идеальный образ «золотого» раннего периода ислама; к ним относится, например, влиятельный татарский ученый Шихаб ад-Дин ал-Марджани (1818–1889)<sup>184</sup>. Между тем, Даниш в своей мангитской истории ни разу не обращается к раннему исламскому периоду, а изображает местных правителей как идеальных. В его княжеском зеркале, *Русала дар назм-и тамаддун у та'аюн*, написанном почти за десять лет до этого, Шах Мурад и Амӣр Хайдар не играли еще никакой роли; за исключением Исма'ил Самани и Тимӯра, Даниш там описывает преимущественно благочестивые образы представителей первых двух веков ислама, к которым обращается. Напротив, совершенно другая оценка государства и религии встречается в

<sup>182</sup> Там же, стр. 92.

<sup>183</sup> Описание времени правления Амӣр Насраллаха ограничивается страницами 30–34. Правление Амӣр Музаффара занимает, напротив, страницы 34–157. Остальная часть книги (до стр. 174) описывает положение дел при 'Абдалахаде.

<sup>184</sup> Об идеализации раннего периода в исламе у Марджани см. Michael Kemper, «Šihābaddīn al-Maḡānī», особ. стр. 132–146; он же, *Sufis und Gelehrte*, особ. стр. 442–445, 461–465.

путевых заметках Даниша, которые вошли в собрание нравоучительных трактатов *Наводир ал-вақоӣ*; в длинном стихотворении (*маснаӯӣ*), посвященном царю Александру II, он ставит справедливость правителя явно выше его религиозной принадлежности:

«[...] Справедливый король в [земном] царстве является заместителем Бога, как могут прийти короли к народу как не через справедливость [т. е. как могут короли иметь народ, не будучи справедливыми]?»

С королей спрашивают [в потусторонней жизни] только об [их] справедливости,

а не о религии и послушании, а также и не о владениях»<sup>185</sup>.

Конечно, это стихотворение можно было бы преподнести царю как лесть, но тогда Данишу в таком случае не было бы надобности включать его в свое произведение; кроме того, именно в этих строках он, видимо, хотел выразить все самое общее. Лишь сравнительный анализ всех его трудов позволит определить богатый спектр и возможные изменения его идеала правителя. Кроме этого, можно провести сравнение с концепциями господства в исторических произведениях других исламских стран как, например, Османской империи, где вплоть до XIX в. также имела место идея о циклическом возвращении религиозного обновителя в образе правителя (см. гл. IV/3в) и где таким образом правители собственной страны изображались достойными подражания.

Подытоживая, можно сказать следующее. В произведении *Рисола* Даниш создал историю правителей, в которой главы государства традиционно играли главную роль, но этим произведением он не продолжил историографию своих предшественников. Наоборот, он довольно часто явно отходит от хронистики, существовавшей в Ма'вар' ан-нахре до того

<sup>185</sup> «Шахи адл дар мулк ноибудост,

Шахонро ба джуз адл миллат куджост,

Зи шохон хамин адл нурсанду бас,

На аз дину тоат (в другом издании: даулат), на аз дастрас».

Даниш, «Дар сафарат-и 'Абдалқадир Бйю», в: *Наводир-ул-вақоӣ*, китоби 1, стр. 184 (Даниш подчеркивает, что стихотворение в честь царя было переведено на русский язык и опубликовано в газетах всей Европы (*Фарангистан*). Т. Atabaki перевел это и другие места *маснаӯӣ* на английский язык, используя для этого рукопись (рук. № 761 собрания Института востоковедения в Таджикистане, [*Наводир-ул-вақоӣ*, китоби 1, стр. 18]). в которой вместо «тоат» [та'ат] написано «даулат». Он понимает эти строфы несколько иначе, чем я. Его перевод звучит следующим образом: «The just king is God's representative in the realm. What creed do kings possess except justice? Yes, men ask the king for justice and nothing more. Not for religion or dominion or worldly goods...» («A study», стр. 267 и след.).

времени. С одной стороны, он отходит от династически-исторического подхода, так как он начинает свое повествование не с основателя мангытской династии Мухаммад Рахӣм Хана, или с шайбанидов, а – с Шах Мурада. С другой стороны, он обходит принятые среди профессиональных историографов основные источники, так как не использует ни произведения предшествовавших ему историков, ни корреспонденцию и документы, а конструирует свою историю на основе астрологических расчетов, устных сообщений, пережитых им самим событий и даже своего собственно сна, т. е. таким образом, отсутствует всякая форма историографической критики. Если рассматривать его произведение как нечто целое, то отход от письменной традиции представляется приемом, позволившим ему столкнуться правителей первой половины XIII–XIX вв. с правителями второй половины XIII–XIX вв. и придать, таким образом, особый акцент своей критике правительств. Однако подобную интерпретацию Даниш мог позволить себе лишь потому, что представление о Шах Мураде и Амӣр Хайдаре в «коллективной памяти» бухарского народа, очевидно, было уже полностью канонизировано.

Этой историографической особенности Даниша в его историческом произведении противопоставлены, однако, традиционный образ мира и идеал господства. Динамика, свойственная циклу *муджаддид*, является, как это ни звучит парадоксально, статичной, а настоящие изменения немислимы и нежелательны. Прямое соприкосновение с русскими дает, однако, Данишу повод к размышлениям о слабостях своей собственной страны и о превосходстве «исверного» противника. Правда, размышляя о причинах такого развития событий, он допускает некоторые противоречия, так как он, с одной стороны, выступает за выработанные однажды исламские стереотипы, а с другой стороны, пытается освободиться от них.

Так, все описание второй половины XIII в. пронизывают сетования на смягчение исламских принципов и их нарушение. Даниш говорит об отсутствии религиозного образования и сильной руки, которая могла бы сражаться с мечом, а также порицает распространение поступков, не совместимых с *шарӣ'а* в правовом и нравственном отношении. Эти факторы, разрушающие ислам, в некоторых местах он связывает с русскими; однако он нередко обвиняет исключительно шиитов за нравственный и политический упадок. Этот посыл в высшей степени соответствует бухарской традиции, а в борьбе против этих форм нравственного упадка Шах Мурад и Амӣр Хайдар действительно представляют собой настоящий идеал.

В противовес этому предпринимаются совершенно новые попытки объяснения. Вместе с тем во введении Даниш составляет универсальную, надрелигиозную концепцию *муджаддид*, которая полностью отбрасывает

старое представление о том, что только ислам способен добиваться высочайших достижений в области культуры, а все остальные религиозные сообщества ни на что не способны. Кроме того, он видит даже в «неверных» причину расцвета государства, так как кто не думает о потусторонней жизни, тот полностью посвящает всю свою энергию миру земному. Мусульманин же, напротив, направляет все свои усилия на потустороннюю жизнь и, тем самым, пренебрегает земной жизнью – этот тезис мог бы исходить из уст немусульманина, русского. В этом ракурсе создается впечатление, будто ислам помешал развитию бухарцев. В этой связи характеристика Шах Мурада как идеального правителя представляется неправдоподобной, ведь, следуя тезису самого Даниша, с одной стороны, его благочестие не могло совмещаться с его политическим успехом, а с другой стороны, Шах Мурад никоим образом не содействовал развитию естественных наук, за развитие которых выступал Даниш. Таким образом, автор представляет нам религиозного правителя в качестве идеала в тот период, когда его способности были уже явно недостаточными. Тот факт, что он придает черты, делающие его образцом для подражания, подчеркивает политический характер его сочинения, похожего больше на критическую историю современности, нежели взвешенное, хорошо исследованное историческое описание.

Хотя в произведении *Risāla* Даниш не выражает так явно требования обладать знаниями и нерелигиозных наук, как в своем княжеском зеркале, это требование уже содержится в его «астрологическом толковании» вторичных причин, с помощью которых он пытается объяснить развитие мира. Посредством этой формы рационального проникновения в события, происходящие в мире, он обращается к элементу «классического» исламского образования, который в этой форме был утрачен при мангитах, то есть, он черпает свой материал из исламской культурной традиции. Однако саму проблему его объяснения мира, противоречие между предначертанностью судьбы движением звезд и самоопределением человека в мангитской истории Даниш несколько не тематизирует. Вопрос о том, как правитель в период улады, предопределенного ходом планет, может обеспечить благосостояние народа и не допустить поражений, остается, следовательно, полностью открытым. Вместе с тем становится ясным, что старые образцы толкования удовлетворяли его, очевидно, лишь условно; их было уже недостаточно для объяснения слабости Бухары и силы «неверных». Поэтому Даниш экспериментировал с помощью новых обоснований, не отказываясь от старых.

б) *Садр ад-Дин 'Айни: окончательное сведение счетов с мангитским господством*

Коренное изменение в династической историографии произошло лишь благодаря Садр ад-Дину 'Айни (1878–1954)<sup>186</sup>. Вместе с ним в этом историографическом жанре находит место просветительское отношение к традиционному исламскому образованию, мистическому благочестию и беззаветному стремлению к власти, а также толерантное отношение к шиитам.

Его объемная история мангитов *Tārīḫ-i silsilā-yi mangītiyā ki dar Būḫārā hukm rānda-ānd* вышла в свет вскоре после «великой революции» в Бухаре в журнале на таджикском языке *Шу'ла-йи инқилāб* («Пламя революции») в двадцати семи частях (от муҳаррама до раби' I 1339/сент. по нояб. 1920 г.)<sup>187</sup>. Спустя три года она была издана уже с изменениями и дополнениями, внесенными самим 'Айни, в качестве книги под названием *Tārīḫ-i Amīrān-i Mangītiyā-i Būḫārā* в Ташкенте<sup>188</sup>. В 1966 г. эта книга на кириллице была включена в полное собрание сочинений 'Айни, а в 1975 г. она появилась в русском переводе<sup>189</sup>. Некоторые отрывки из этого исторического произведения 'Айни в переработанной форме опубликовал в виде отдельных рассказов в школьных учебниках<sup>190</sup>. Поэтому это произведение претерпело больше всего изданий и является самой известной

<sup>186</sup> Подробным источником сведений о его жизни являются мемуары (*Īddāimnā*). Он начал писать их в 1948 г. и закончил в год своей смерти, в 1954 г. Они были переведены в том числе и на русский язык (*Воспоминания*) и частично переведены на немецкий язык (*Sadriddin Aini, Buchara – Erinnerungen*, немецкий перевод [с русского языка] Hans Bruschwitz, Leipzig 1953). Однако в них он описывает только свои детские и юношеские годы; сведения о его жизни в более поздний период приводятся у Веёка (*Sadriddin Ayni*) и Hitchins («'Айнӣ»).

<sup>187</sup> Мне не удалось изучить эти выпуски журнала; сведения по данному вопросу взяты из таджикского собрания сочинений 'Айни: Айни, «Та'рихи Амирони мангитийан Бухоро», предисловие и стр. 317 (Эзохот). Там указано также, в каких номерах журнала *Шу'ла-йи инқилāб* была опубликована часть, посвященная мангитской истории. «Пламя революции», которое просуществовало три года (1919–1921) и в котором 'Айни опубликовал многое, было органом регионального комитета Самаркандской коммунистической партии (Hitchins, «'Айнӣ», стр. 146).

<sup>188</sup> Айни, «Та'рих», предисловие и стр. 317 (Эзохот) (оригинальный титульный лист изображен на стр. 33).

<sup>189</sup> Айни, «Та'рих», стр. 5–191 (я приложу цитаты отсюда); Айни, *Собрание сочинений* VI, стр. 266–312.

<sup>190</sup> Айни, «Та'рих», стр. 317 (Эзохот). В обработанном виде отдельно он опубликовал, например, историю о бухарских эмирах и женщинах («Амиран-и Бухара у занан», в: он же, *Куллийот*, джилди 10).

из всех династических историй, появившихся при мангитском правлении или вскоре после его завершения.

Кроме того, 'Айнӣ написал еще другие исторические произведения, в частности, сборник материалов по Бухарской революции (см. ниже), появившийся почти одновременно с его мангитской историей, а в 1944 г. — произведение *Қахрамон-и ҳалқ-и Тоджик Тёмурмалик*, эссе, в котором он изображает Тёмурмалика из Худжанда «таджикским народным героем» из-за его упорного сопротивления против войск Чингиз Хана, а также создал еще не совсем глубоко исследованное произведение *'Исён-и Муқанна'*, описывающее восстание трансоксанского мятежника Муқанна во времена аббасидского халифа ал-Махдӣ (правил в 775–785 гг.) и его предысторию<sup>191</sup>.

Вместе с тем Садр ад-Дин 'Айнӣ обязан своей славой не столько этим историческим произведениям, сколько своим усилиям, направленным на проведение школьных реформ в духе джадидов, а также своим более поздним романам, содержащим критику общества, своим исследованиям по истории таджикской литературы и мемуарам<sup>192</sup>. Еще в молодые годы 'Айнӣ выступал за введение западных методов обучения и наук в школах и одновременно стремился распространять учение о нравственности ислама в школьных учебниках. Он был членом тайной организации *Тарбият-и ашраф* («воспитание детей»), преподавал в «новометодной» школе, которая была открыта в 1907 г. в Бухаре для татар и русских, а в 1908 г. открыл сам такую школу для таджиков, которая через год, однако, опять закрылась<sup>193</sup>. После того, как стражники Амӣра во время демонстраций 1917 г. схватили его и отстегали плетью, он уехал в Самарканд. Там он продолжал работу как реформатор в области образования, усилил свою критику в адрес бухарского режима и стал призывать в своих стихах и газетных статьях к свержению

<sup>191</sup> «Қахрамонӣ ҳалқи Тоджик Тёмурмалик», в: *Куллиёт*, джидди 5, стр. 141–218; «Исён-и Муқанна» — Очерки та'риҳӣ-таджикӣ, в: *Куллиёт*, джидди 10, стр. 193–284. О переработке исторических элементов в его романах, написанных в духе социалистической идеологии, см. Conermann («Identitätsstiftende 'Geschichtsbilder'»).

<sup>192</sup> Полный перечень его трудов и ряда научных работ по ним был составлен Азизкуловым и Мулложоной (Фехрасти асарҳои С. Айнӣ). Хороший очерк о наиболее важных произведениях 'Айнӣ (с указанием дальнейшей литературы) дает К. Hitchins, «'Аунӣ», стр. 145–148.

<sup>193</sup> Айнӣ, «Та'рих», стр. 115–117; Hitchins, «'Аунӣ», стр. 145; И. И. Умняков, «К истории новометодной школы», стр. 84–85, 98; Dudoignon, «La question scolaire», стр. 169–170. 'Айнӣ сам написал серию школьных учебников, которые должны были воспитать и сделать учеников религиозно образованными и нравственно порядочными людьми, см. Hitchins (там же). О критике, которой 'Айнӣ подвергал традиционную среднеазиатскую систему школьного образования, см. Вебка, «Traditional schools».

старого строя<sup>194</sup>. О попытках новой ориентации школ в Бухаре и сопротивлении этому, а также о подавлении реформ 'Айнӣ пишет в своем труде «Материалы по истории Бухарской революции»<sup>195</sup>. Это историческое произведение не является ни историей династии, ни историей правителей, даже если, как по праву замечает Берт Фрагнер, 'Айнӣ обращается в нем в иронической форме к «некоторым формальным элементам традиционной хроникальной литературы», где, например, описано восхождение на трон Амӣр 'Алим Хана (1910–1920), перечислены высокопоставленные сановники и названа точная дата окончания его правления<sup>196</sup>. Единственный сановник, о котором 'Айнӣ пишет более подробно, это — 'Алим Хан, однако его внимание направлено больше на оппозиционное движение, которое он сам поддерживал и которое, как он сам выражается, вел «джихад против деспотизма, коррупции, интриг, невежества и фанатизма»<sup>197</sup>.

Диагноз 'Айнӣ и его суждение о политической ситуации напоминают суждения Даниша на упадок нравственности и невежество правительственных кругов в его мангитской истории. Действительно, 'Айнӣ в своем труде «Материалы по истории Бухарской революции» выражает свое восхищение Данишем, но не его трудом *Рисāла*, а произведением *Навдур ал-вақайи*. Именно это стремление к улучшению образования и вера в то, что таким способом можно изменить общество, восхищают 'Айнӣ в произведении *Навдур*, которые он продолжает развивать дальше<sup>198</sup>. Он твердо убежден в том, что Бухарская революция 1920 г. началась со школьных реформ и в

<sup>194</sup> Hitchins, «'Аунӣ», стр. 146.

<sup>195</sup> 'Айнӣ написал их в 1918/19 г. в первой версии и расширил эту версию в 1920/21 г. (Gero Fedtke, «Jadids», стр. 488). Однако полное издание вышло в свет лишь в 1926 г.: С. 'Айнӣ, *Бӯҳарӣ инқилобӣ тах'риҳи уҷун мātūrӣддлар*, Маскав, 1926. Она написана реформированным арабским алфавитом: *س. عه بنی، 1926*. *بوخارا انقلابی ته نوبتی نوچون ماتبیربالار، مه سکه و*. Но эта редакция была подвергнута значительной цензуре и включена в сокращенном виде (Fedtke, «Jadids», стр. 488, прим. 22) в узбекское собрание сочинений (С. Айнӣ, «Бухоро инқилоби учун материаллар», в: *Асарлар I*, Тошкент, 1963, стр. 181–349). В 1987 г. Рохим Хосим — на базе персидского автографа (!) — издал этот труд на кириллице (*Та'рихи инқилоби Бухоро*, Душанбе: по Dudoignon, «La question scolaire», стр. 188, прим. 9). Краткое обобщение этого произведения — на основании редакции, опубликованной в узбекском собрании сочинений, дает Fragner, «Sowjetmacht», стр. 161–164. Краткое сравнение с трудами по Бухарской революции, написанными Файзулла Хужаевым (1896–1938), предпринимает Gero Fedtke («Jadids», особ. стр. 492–502).

<sup>196</sup> Fragner, «Sowjetmacht», стр. 163–164.

<sup>197</sup> Allworth, «Suppressed histories», стр. 37.

<sup>198</sup> Hitchins, «'Аунӣ», стр. 145.

корне была революцией знаний ('*илмий инқилоб*)<sup>199</sup>. Другие политические мнения и оценки Даниша 'Айнӣ не разделяет; это особенно четко проявляется в его династической истории, в которой он не ссылается на мангитскую историю Даниша, а как по форме, так и по содержанию идет совершенно другим путем. Создается даже впечатление, будто 'Айнӣ не знал этого произведения или не хотел его знать, так как он упоминает Даниша в своей династической истории лишь с уважением к его открытой критике по отношению к существующей системе, которая принесла ему славу еретика и атеиста, а читателям, интересующимся мышлением Даниша, он рекомендует *Навадир ал-вақдӣ*<sup>200</sup>.

«История мангитских эмиров Бухары» 'Айнӣ, как уже отмечалось во введении, выдержана в стиле династических историй и начинается с первого мангитского правителя Мухаммад Рахӣм Хана. От астрологических толкований он совершенно далек, скорее он задевается вопросом относительно конкретной основы господства и подчеркивает личную ответственность правителей. 'Айнӣ очень стремится к тому, чтобы подкрепить свое описание, в том числе и описание первых мангитских правителей, письменными источниками; иногда он дополняет их «преданиями» (*ривайят*)<sup>201</sup>, о которых ничего больше не сообщается. Современные события он описывает, естественно, отчасти как очевидец.

При описании периода правления от Мухаммад Рахӣм Хана до Амӣр Хайдара он пользуется, в основном, материалом двух сочинений: сочинением своего современника Мӣрзә 'Абд ал-'Азӣм Самӣ (см. гл. VI/1в, № 5) и «историей Туркестана» Мулла 'Алим Махдӯма (Хаджжӣ) (см. глава VI/1б), которая, как уже было сказано, основывается большей частью на «раннемангитском» произведении Мӣр 'Абд ал-Карӣма (см. гл. III/4)<sup>202</sup>. Кроме этого, он использует два произведения современника Шах Мурада и Амӣр Хайдара – историю Персии Сэра Джона Малколма (Sir John Malcolm)<sup>203</sup> (см. гл. V/3б), а также труд Хумӯлӣ<sup>204</sup> (см. гл. III/8) – и обращается к биографии

<sup>199</sup> 'Айнӣ. *Бухара инқилобӣ* (1926), стр. 25 и след.; Fragner, «Sowjetmacht», стр. 162; Fedtke, «Jadids», стр. 500.

<sup>200</sup> 'Айнӣ, «Та'рих», стр. 99 и след.

<sup>201</sup> Там же, стр. 9, 16.

<sup>202</sup> Издатель династической истории 'Айнӣ ошибочно пишет Мулла 'Алим Махмуд Хваджа вместо Махдӯм Хаджжӣ ('Айнӣ, «Та'рих», стр. 319, прим. 4). 'Айнӣ же называет в самом тексте только произведение *Тарӣх-и Туркистан*; но в одной из сносок он один раз называет также автора (там же, стр. 7).

<sup>203</sup> 'Айнӣ обозначает его как Мӣрзә Малкамудана ('Айнӣ, «Та'рих», стр. 16–17, 22); он не указывает, какое издание было источником его истории Персии.

<sup>204</sup> Сам 'Айнӣ называет его Мулла Хамули ('Айнӣ, «Та'рих», стр. 20).

татарского ученого Шихаб ад-Дин ал-Марджанӣ<sup>205</sup> и изданной в 1920 г. династической истории туркестанца Булата Салийифа (см. гл. VI/1б, № 7)<sup>206</sup>. Правда, 'Айнӣ не проводит никаких сравнений между этими разными историкографами; единственное отличие, на которое он обращает внимание, это – отступление авторов при указании года или числа<sup>207</sup>; в противовес этому он не проводит разницу в оценке отдельных правителей или событий. На основе этих источников он развивает собственный образ отдельных правителей, который несет отпечаток революционного духа его времени, без преклонения при этом перед коммунизмом.

'Айнӣ характеризует Мухаммад Рахӣм Хана как правителя, который своими решительными действиями против повстанцев смог завоевать уважение. Но он обвиняет его в смерти аштарханидских ханов Абӯ-л-Файда, 'Абд ал-Му'мина и 'Убайдаллаха (см. гл. V/4а, V/1б) и поэтому считает, что его господство в качестве хана основано на «трех явных преступлениях»<sup>208</sup>. Завоевания Мухаммад Рахӣм Хана он излагает более кратко, чем Самӣ, а также не цитирует длинную панегирическую хронограмму по случаю его смерти, которую тот заимствовал из *Тухфа-и ханӣ*. Хотя он заимствует некоторые характеристики дословно из исторического произведения Самӣ, он дополняет их постоянно тем или иным критическим предложением. Так, например, он заимствует у Самӣ оценку, согласно которой Мухаммад Рахӣм Хан был «мужественным и смелым человеком, отличающимся такими качествами, как великодушие и щедрость», чем он «завоевывал людей и добился господства», добавляя, однако, в последнем предложении, что Мухаммад Рахӣм Хан убийствами вселил страх в полководцев и пришел таким образом к власти<sup>209</sup>. То же самое касается описания периода правления

<sup>205</sup> *Тарджама-и хал-и Марджанӣ* ('Айнӣ, «Та'рих», стр. 26). 'Айнӣ не называет автора (ученика Марджанӣ, Шахар б. Шариф).

<sup>206</sup> 'Айнӣ («Та'рих», стр. 27) ссылается на это произведение, лишь упоминая его в своем описании того, как Амӣр Хайдар женился на дочери Заман Шаха; это описание как две капли воды похоже на описание 'Абдалкарима (см. гл. V/4в). 'Айнӣ в качестве второго источника по данному эпизоду называет *Тарӣх-и Туркистан*.

<sup>207</sup> Так, например, 'Айнӣ упоминает отклонения в жизненных датах (Айнӣ, «Та'рих», стр. 14 в разных местах) и немалую разницу, заключавшуюся в том, что согласно Самӣ, Надир Шах увез с собой 12 000 человек из Трансоксании в Персию, в то время как, согласно *Тарӣх-и Туркистан*, их было всего 6 000 (Айнӣ, «Та'рих», стр. 8).

<sup>208</sup> 'Айнӣ, «Та'рих», стр. 10.

<sup>209</sup> Самӣ, *Та'рих*, л. 596; 'Айнӣ, «Та'рих», стр. 11 («Ба сабаб-и ихсан мардум ра сайд карда, ба-вастига-и қатл саркашан ра дар бӣм анидхута, ба рутба-и салтанат расид»). Вместе с тем не ясно, какую версию – «официальную» или «неофициальную» – исторического произведения Самӣ 'Айнӣ имел в качестве источника; кроме того,

его преемника Мухаммад Данийала. По сравнению с Самй 'Айнй не упоминает, например, ни то, что Амйр Данийал пришел к власти с согласия *умарā*, ни то, что он был «очень снисходительным». Вместо этого он сосредоточивается на описании хаоса, царившего в период его правления<sup>210</sup>. При этом он использует лексику, имеющую социалистическую окраску: он считает, что страна истощена иждивенчеством и ненасытностью класса (*синф*) *х'аджа* и *аирāф*, и что она разрушена полководцами, ставшими владельцами поместий и думавшими, как и сановники, лишь о своем собственном благе. В результате этого «основа жизни (*майа-йи хайāt*) страны, которой являлось сельское хозяйство, была полностью разрушена, а люди испытывали постоянную угрозу всеобщего голода и подорожания»<sup>211</sup>. По мнению 'Айнй, страна была ввергнута в такое положение из-за того, что в тот период не было легитимного правителя (*нади-шах-и маирӯ*)<sup>212</sup>. О *надишах-и маирӯ* в мангитских историях, изученных в целях данного исследования, говорится впервые, причем «*маирӯ*» используется здесь, очевидно, не в значении «законный», «соответствующий *шарī'а*», а в значении «легитимный».

'Айнй, по всей видимости, признает Шах Мурада в качестве легитимного правителя и рассматривает его как основателя мангитской династии<sup>213</sup>. В отличие от остальных мангитских хронистов 'Айнй не изображает его совершенным правителем. Благодаря искусно подобранным цитатам из своих источников и новым интерпретациям, 'Айнй создает, напротив, образ расчетливого, двуличного властолюбца и положительных качеств Шах Мурада.

Его аскетизм и благочестивость 'Айнй трактует как средство для собственного отмежевания от правящих кланов и завоевания таким образом симпатий простого народа (*амма-йи ра'айā*)<sup>214</sup>. Поэтому бедность, в которой жил Шах Мурад, не производила на 'Айнй особого впечатления. Вместе с тем 'Айнй восхваляет его заботу об учениках и ученых, поскольку он передал им религиозные фонды (*аукāф*), отняв их предварительно у правящего класса

возможно и то, что переписчики опустили некоторые предложения. Однако, в целом, 'Айнй изобразил Мухаммад Рахйм Хана и его непосредственных преемников в более темных тонах, чем Самй. Так, например, примечательно то, что у 'Айнй Мухаммад Рахйм Хан сам является злодеем, сбросившим аштарханада 'Абдалму'ини Хана в колодезь ('Айнй, «Та'рих», стр. 10), в то время как у Самй это произошло по настоянию дочери (*Та'рих*, л. 586).

<sup>210</sup> Самй, *Та'рих*, лл. 606, 61а; 'Айнй, «Та'рих», стр. 12–15.

<sup>211</sup> 'Айнй, «Та'рих», стр. 15.

<sup>212</sup> Там же, стр. 13–15.

<sup>213</sup> Там же, стр. 13–15, 23.

<sup>214</sup> Там же, стр. 15 (*олман райо*; так в транслитерации на кириллице).

(*синф-и мутагаллиба*). Он дает также высокую оценку строгому обращению Шах Мурада с вождями племен и его осмотрительной налоговой политике, в результате которой был поставлен заслон эксплуатации и создан благоприятный климат для инвестиций в сельское хозяйство. В подобных мерах по наведению порядка (*иттизām*) 'Айнй видит причины большой симпатии, которой он пользовался среди населения<sup>215</sup>.

Однако 'Айнй релятивирует эту положительную оценку правления многими тяжкими в его глазах преступлениями, которые ставят под сомнение легитимацию посредством сохранения норм Шах Мурада. Он приводит сообщение 'Абд ал-Карйма (из *Тарйх-и Туркистан*), согласно которому два внука Надир Шаха, Имāmкулй Мйрза и Хайдар Мйрза, бежали из Мешхеда от Каджар к Шах Мураду и в память о благодеяниях, совершенных Надир Шахом его предкам, просили его о защите и помощи. Шах Мурад предоставил им убежище, однако не оказал поддержки в борьбе против врага; когда они попросили его разрешения вернуться на родину, он вероломно велел их убить. 'Абд ал-Карйм описал этот факт как действие, которое «не понравилось жителям и ученым Бухарь», однако сам оправдал его как наказание за развратный образ жизни, именавшийся обоим принцам во время их пребывания в Бухаре (см. гл. V/3г). 'Айнй не упоминает этого оправдания, но у него факт убийства и его осуждения жителями Бухары говорят против Шах Мурада. Вместе с тем упреку, выраженному в отношении этого безосновательного убийства, 'Айнй противопоставляет аргумент о том, что Шах Мурад восстановил мусульманское право, уважал судей и разрешал большинство случаев путем примирения сторон; при этом он ссылается на историческое произведение Малколма<sup>216</sup>.

Раскрывая здесь непоследовательность постулков Шах Мурада – с одной стороны, попрание, а с другой стороны, уважение закона – 'Айнй изобличает другой поступок Шах Мурада, принесший ему огромную славу, как крайне неоднозначный. Под заголовком «Разрушение Уратпа и восстановление Самарканда» он описывает славное восстановление Самарканда как акцию, жертвой которой стали другой город и его жители<sup>217</sup>. 'Айнй полностью цитирует отрывок из произведения Хумульй, в котором тот в качестве очевидца событий приводит хулу и проклятья, которыми двое мулл, насильно переселенных в Самарканд, осылают Шах Мурада, так как из-за его кампании переселения они лишились своего имущества, крова и многих своих детей (см. гл. V/3г). Хумульй расценил реакцию Шах Мурада, его безмолвный отъезд на коне как знак

<sup>215</sup> Там же, стр. 16.

<sup>216</sup> Там же, стр. 20–22; 'Алим Махдум Хаджжй, *Тарйх-и Туркистан*, стр. 176–178, сравн. Schefer/Abdalkarīm, *Histoire*, Text стр. 64–66, перевод стр. 146–150.

<sup>217</sup> Там же, стр. 19 и след.

беспредельного терпения и огромного великодушия. 'Айни умалчивает об этой смягчающей интерпретации; в результате этого данный эпизод становится свидетельством жестокости Шах Мурада, что было вполне в духе сетующих мулл.

Ссылаясь на *Tārīḫ-i Turkiṣtān*, Садр ад-Дин 'Айни называет еще несколько других лиц, которые якобы не ценили Шах Мурада и избегали с ним контактов. Это – великие шейхи суфийского братства Нақшбандийа-Муджаддийа Муса Хан б. 'Иса Хан Дахбидй (ум. в 1190/1776 г.) и Нийазкули Туркман (ум. в 1236/1820–21 г.), а также Қадй Турсун Бақй, то есть заслуживающие доверия, благочестивые и почитаемые люди своего времени<sup>218</sup>. Тем самым 'Айни искусно усиливает сомнение в достоверности выставленного напоказ благочестия Шах Мурада.

Разрушение образа благочестивого религиозного ученого Шах Мурада со стороны 'Айни достигает своего апогея в оценке политики этого правителя по отношению к шиитам. 'Айни обвиняет Шах Мурада в том, что тот преднамеренно объявил шиитов вероотступниками и путем обмана и лицемерия повел своих подданных на религиозную войну против них<sup>219</sup>. В этом отношении он сравнивает его с первым шиитским правителем сафавидов Шах Исма'илом, т. е. именно с «заклятым врагом» Шах Мурада (см. гл. III/2d, V/3в), и выносит следующий приговор: «Оба этих правителя Йрана и Турана в облинии аскетизма и богобоязни стали защитниками людского рода (*сахиб-риқаб-и фарзандан-и Адам*) и в силу властолюбия возвели незначительную разницу в правовой школе (*ихтилаф-и джуз 'и-и мазаһиб*) в разницу в религии (*ихтилаф-и диний*); т. е., дабы укрепить здание собственного господства, они нанесли тяжелый урон прочному зданию ислама. Увы!»<sup>220</sup>.

'Айни обвиняет Шах Мурада также в том, что он не только неоправданно убил Байрам 'Али Хана, шиитского наместника Мерва, жившего до этого в согласии с Амйр Данийилом и в свое время по достоинству поздравившего

<sup>218</sup> Там же, стр. 2; 'Алим Махдум Хаджжй, *Tārīḫ-i Turkiṣtān*, стр. 179. Источники информации Мулла 'Алим Махдума мне не известны. Встреча правителя Шах Мурада с Мусой Ханом Дахбидй, которая берется здесь за основу, является маловероятной, ведь последний умер еще в 1776 г. В отношении Нийазкули утверждается, что он не стал есть кушанья Шах Мурада потому, что они были *харам*. Это также маловероятно, ведь Нийазкули, как сообщается в различных «раннемангитских» источниках, был одним из доверенных шейхов Шах Мурада (фон Кюгельген, «Рассвет», стр. 311–312); см. также гл. IVе.; относительно критики Шах Мурада со стороны Қадй Турсун Бақй см. гл. V/3г.

<sup>219</sup> 'Айни, «Та'рих», стр. 17–18.

<sup>220</sup> Там же, стр. 18.

Шах Мурада с его восхождением на трон, но также разрушил его город на многие годы (см. гл. V/3в)<sup>221</sup>.

'Айни непреклонен в своем осуждении политики Шах Мурада по отношению к шиитам. Здесь он не видит никаких положительных аспектов в поступках правителя. Тем самым он занимает принципиально иную позицию, чем, например, Даниш, сделавший шиитов виновниками всего упадка в Бухаре. На то были, конечно, разные причины, однако две из них являются, пожалуй, самыми главными. Во-первых, его потрясли кровопролитные столкновения между шиитами и суннитами в 1910 г. 'Айни заклеймил их в своей истории династии и в одном из стихотворений, как глубокое заблуждение, и увидел в них порок невежества и безрассудства<sup>222</sup>. Во-вторых, его толерантное отношение к *ши'а* является выражением «панисламизма», нашедшего в те времена также много сторонников среди мусульман Центральной Азии.

В связи с шиитским вопросом 'Айни к тому же критикует то, что во время правления Шах Мурада с узниками обращались как со скотом<sup>223</sup>; очевидно, он выступает здесь как противник рабства, практиковавшегося еще вплоть до 80-х гг. Тем самым он затрагивает тему, которая до этого никогда не находилась в поле зрения местных хронистов, а затрагивалась всегда лишь европейцами.

Множество негативных аспектов личности и политики Шах Мурада, которые 'Айни собрал из источников и осветил в новом ракурсе, дают совершенно иной образ всеми восхвалявшегося правителя. 'Айни является первым мангитским историографом, который пытается соотнести друг с другом положительные и отрицательные стороны Шах Мурада. Свой окончательный приговор он выносит в пользу этого правителя. Он отмечает, что Шах Мурад, несмотря на многие свои проступки, которыми «он не отличался от остальных мангитских эмиров», тем не менее «был самым лучшим и справедливым из всех мангитских правителей Бухары, так как он восстановил расшатанный порядок (*интизъм*) в стране»<sup>224</sup>. Тем самым и 'Айни понимает сохранение порядка не только как главную задачу правителя, но и как выражение справедливости (см. гл. IV/16).

Суждение о Шах Мураде предполагает уже более плохое мнение о последующих мангитских правителях и поэтому в описании Амйр Хайдара

<sup>221</sup> Там же, стр. 17 (он ссылается на *Tārīḫ-i Turkiṣtān*, автор которого заимствовал описание 'Абдалкарйма).

<sup>222</sup> Там же, стр. 117–120, 127; он же, *Бузарй инқйлабй* (1926), стр. 58 и след.; стихотворение *Фаджн 'а-и ши'а у суний* упоминает Ничинс («'Аули», стр. 145).

<sup>223</sup> 'Айни, «Та'рих», стр. 17.

<sup>224</sup> Там же, стр. 23.

однозначно преобладают негативные аспекты. В описании 'Айнӣ Амӣр Ҳайдар предстает политически неспособным, псевдообразованным и несправедливым правителем. О нем 'Айнӣ даже не пытается дать взвешенное суждение.

Он кратко описывает некоторые восстания против этого правителя, не говорит об их причинах; это объясняется, вероятно, тем, что его источники не дают об этом почти никаких сведений, а он не намерен строить догадки. Вместо этого 'Айнӣ подчеркивает, что Амӣр Ҳайдар беспощадно казнил зачинщиков восстаний, а наместника, который пришел к нему с повинной и с подарками, предал смерти, прибегнув даже к уловке в законе (*хўла-йи шар'ӣ*)<sup>225</sup>.

Среди мангытских историков 'Айнӣ является одним из очень немногих, кто упоминает внешнюю политику Амӣр Ҳайдара, выходящую далеко за пределы Средней Азии; опираясь на *Тарїҳ-и Туркистан*, он отмечает, что Амӣр Ҳайдар установил дипломатические связи с Россией, а османскому султану Махмуд б. 'Абд ал-Ҳамиду предложил свое вассальство (см. гл. I/4г)<sup>226</sup>. Последнее обстоятельство указывает на политическую слабость государства в период правления Амӣр Ҳайдара, однако 'Айнӣ не описывает существовавшие тогда исторические взаимосвязи.

Религиозное образование Амӣр Ҳайдара, столь восхваляемое всеми остальными мангытскими хронистами, в глазах 'Айнӣ не имеет какой-либо ценности. Книжки, которые Амӣр Ҳайдар читал вместе со своими учениками, он характеризует как никчемные комментарии и толкования (ед. ч. *ҳашия*), а многих ученых и студентов того времени считает безнравственными и заинтересованными лишь в хороших чинах<sup>227</sup>.

В основе его оценки о псевдоучености Амӣр Ҳайдара лежит позиция критики традиционализма в праве и теологии, которую он вкратце излагает в своих «Материалах по истории Бухарской революции»<sup>228</sup>. В этом произведении он выдвигает тезис о том, что, начиная с конца X/XVI в., в Бухаре исчезли *ҳадїс* и *тафсїр* (источники из раннего периода ислама и основанные на этих текстах труды по толкованию Корана) и были заменены комментариями и сверхкомментариями. В результате этого – такой вывод 'Айнӣ позволяет сделать своим читателям – прямой доступ к главным религиозным текстам ислама оказался закрытым, а религия впала в состояние застоя. Кроме того, 'Айнӣ считает этот период началом упадка всех остальных наук, как, например, математики (*ҳисоб*), геометрии (*ҳе ӯдә*), истории (*ҳе тарїх*), медицины (*ҳе библїк*) и мн. др., которые с тех пор были

<sup>225</sup> Там же, стр. 24 и след.

<sup>226</sup> Там же, стр. 26; 'Алим Махдум Ҳаджджӣ, *Тарїҳ-и Туркистан*, стр. 184.

<sup>227</sup> Там же, стр. 25.

<sup>228</sup> 'Айнӣ, *Бўҳарә инқїлабї* (1926), стр. 9 и след.

испытаны из программы преподавания в медресе. Поэтому со временем религиозные ученые Бухары знали из ислама лишь предписания по ритуальной чистоте и молитвам. В этом упадке 'Айнӣ обвиняет шайбанидского правителя 'Абдаллах Ҳана (см. гл. I/2) и, соответственно, ширазского ученого Маулавӣ Мїрза Джана<sup>229</sup>, которого 'Абдаллах Ҳан назначил *мударрисом* в построенном им и названном его именем медресе<sup>230</sup>, и который объявил свои собственные комментарии и толкования единственным учебным материалом.

Это мнение 'Айнӣ, в котором прослеживается влияние целей джадїдов по реформированию образования, объясняет, почему он считает ученость Амӣр Ҳайдара никчемной. В своей мангытской истории 'Айнӣ приводит еще одно подтверждение псевдоучености Амӣр Ҳайдара. Он обвиняет его в том, что тот не сумел распознать и защитить настоящих ученых, а, наоборот, подверг их гонениям. В качестве примера он называет, с одной стороны, татарина Абу-н-Наср Кўрсавї (см. гл. VI/4б), который «подверг критике тогдашних ученых [в Бухаре]», и, с другой стороны, Мїрза Джунайди Ҳазиқа (см. гл. VI/4б), которого следует считать «одним из выдающихся людей (*фадилан*) того времени». Кўрсавї, критически относившемуся к *каләму* и благосклонно – к *иджтиҳаду*, удалось избежать *фатва* Амӣр Ҳайдара о смертной казни. Однако Ҳазиқ, который, по мнению правителя, оскорбил повелителя, не смог избежать смертной участи<sup>231</sup>. Об идеях этих двух ученых 'Айнӣ ничего не сообщает. Возможно, обе эти личности не были неизвестны читателям 'Айнӣ. Ҳазиқ упоминается во многих поэтических антологиях того времени, а учение

<sup>229</sup> Мїрза Джан Шїрәзї не зафиксирован ни в трудах шайбанидских историков Фадлаллах б. Рузбихан Ҳунджї и Таниша, ни в *СВП*. Примечательным, как уже отмечал Dudoignon, не говоря, однако, при этом, о каком труде 'Айнӣ идет речь («La question scolaire», стр. 139 и след.), является то, что 'Айнӣ делает постороннего человека «виновником всех бед». Между тем представляется маловероятным, что его принадлежность к плеизму имела решающее значение, поскольку 'Айнӣ даже не упоминает об этом, да и к тому же это противоречило бы, прежде всего, его поискам примирения с шитами.

<sup>230</sup> О медресе «'Абдаллах Ҳан», строительство которого было завершено в 998 г. ('Айнӣ называет 996 г. годом его строительства; *Бўҳарә инқїлабї* [1926], стр. 9), см. Сухарева, *Квартальная община*, стр. 151.

<sup>231</sup> 'Айнӣ, «Та'рих», стр. 26. 'Айнӣ в отношении Кўрсавї ссылается на биографию *Тардҷаман-и хал-и Мардҷанї*. В отношении Ҳазиқа он не называет никаких источников; в своей антологии таджикской литературы 'Айнӣ цитирует несколько его стихотворений (*Нәлғуна-и адабийят-и тадҷик. қисм-и дуавум*, стр. 257–260). Вместе с тем современные источники Ҳазиқа указывают на то, что Ҳазиқ бежал от Амӣр Ҳайдара и был убит лишь по приказу его преемника, Амӣр Насраллах Ҳана (см. гл. VI/4б).

Қуръавӣ стало известным в конце XIX в. благодаря произведениям Шихаб ал-Дин ал-Марджаний. 'Айнӣ называет здесь обоих ученых жертвами невежества Амӣр Хайдар, но к самим ученым он проявляет лишь небольшой интерес.

Критикуя Амӣр Хайдара, 'Айнӣ затрагивает также его личность. В отличие от Даниша, а также Садр Дийа 'Айнӣ испадно критикует Амӣр Хайдара за чрезмерное увлечение женщинами. По его мнению, этот правитель беспощадно обращался с женщинами, женился на каждой красавице, при необходимости применяя силу, и уже на следующий день разводился с ней. Из *Tārīḫ-i Turkiṣtān* он в полном объеме цитирует сообщение 'Абд ал-Карима о вымогательском поведении Амӣр Хайдара с целью завладеть четырнадцатилетней дочерью афганца Заман Шаха<sup>232</sup>.

Правителей, правивших после Амӣр Хайдара, 'Айнӣ характеризует не менее критично. Он изображает не только военные и политические поражения страны, но и трудную борьбу оппозиции за реформирование школьного образования, которая в конечном итоге потерпела крах из-за ограниченности правящих кругов<sup>233</sup>. Как свои «Материалы по бухарской истории», так и «Историю мангитских эмиров Бухары» 'Айнӣ использует в качестве рупора для выражения своих намерений по образовательным реформам. «Спасение», как он говорит после изложения кровавого конфликта между шиитами и суннитами, «заключается в 'или», речь идет о том, чтобы «просвещать мышление людей» (*манғйр-и афқар-и мардум*)<sup>234</sup>.

Мангитскую историю 'Айнӣ, как отмечает К. Hitchins, определенно следует прежде всего понимать как оправдание Бухарской революции<sup>235</sup>, так как мангитское господство предстает, в общем и целом, в виде тирании безнравственных мракобесов, державших своих подданных в невежестве и приведших страну таким образом к пропасти. Однако его династическая история не выступает за упразднение монархии как института власти. Просвещенный, справедливый правитель-мусульманин, дающий своему народу право на реформированное религиозное образование и на преподавание нерелигиозных предметов в соответствии с представлениями джадидов, вполне отвечал бы требованиям 'Айнӣ. В этом не приходится сомневаться, если учесть его изображение положительных качеств Шах Мурада, а также его благосклонное отношение к реформам, предложенным первоначально Амӣр Алим Ханом. Позиция 'Айнӣ в этом историческом

<sup>232</sup> 'Айнӣ. «Та'рих», стр. 27; 'Алим Махдум Хаджжя, *Tārīḫ-i Turkiṣtān*, стр. 181–182, сравн. Scheferi 'Abdalkarīm, *Histoire*, Text стр. 37–38, перевод стр. 76–77.

<sup>233</sup> Там же, стр. 31 и след.; усилиям по реформе образования он уделяет внимание особ. со стр. 113.

<sup>234</sup> Там же, стр. 127.

<sup>235</sup> Hitchins, 'Aynī, стр. 148.

произведении не является позицией социалиста или коммуниста, даже если он порой говорит о «господствующем классе» или о сельском хозяйстве как о жизненной основе страны; также и его удовлетворенность тем, что Шах Мурад более справедливо распределял налоги и преобразовал структуру экономики в целом на благо более бедных слоев, не обязательно основывается на социалистической позиции, поскольку еще «раннемангитские» авторы упоминали эти меры и радовались им. 'Айнӣ не делит общество на классы, которым он приписывал бы специфические исторические задачи, и он абсолютно не аргументирует на диалектический лад исторических материалистов. В его династической истории мы не обнаруживаем ни политических целей социалиста или коммуниста, ни марксистского понимания истории<sup>236</sup>. Во главе угла у него стоит, как и прежде, индивидуум, в первую очередь сам правитель; в этом он продолжает придерживаться исламской историографии.

Его стремление воспроизводить по возможности только такие факты, которые подтверждаются источниками, видимо, основывается скорее на традиции исламской историографии, нежели обосновано влиянием современной научности. При этом его аргументация не отличается критическим подходом к источникам, так как он не задается вопросом о замысле и историческом фоне автора, а также не старается обсуждать противоречивые факты и мнения отдельных историков. Он также не ищет писем, свидетельств и других документов, полагаясь лишь на легко доступные для него исторические произведения.

Существенная разница между ним и описывающими мангитскую династию историками как раннего периода, так и его времени, проявляется в оценке первых мангитских правителей, что отчасти объясняется другим пониманием религии. 'Айнӣ отказался от того благоговения, которое проявляли другие мангитские хронисты по отношению к Шах Мураду и Амӣр Хайдару за их благочестивость и ученость. Он не признает того, как они поклонялись Богу, а именно, утрированного, по его мнению, аскетизма и их знаний, основанных на религиозных трудах, не являющихся первоисточниками. В своей мангитской истории он не конкретизирует собственные представления о религиозном образовании, однако ясно, что важным для него является соблюдение *шарӣ'a* и упразднение уловок в исламском праве, как, например, использованная Амӣр Хайдаром практика многократных браков и

<sup>236</sup> Федтке (Fedtke) отмечает подобное в отношении «Материалов к истории Бухарской революции» 'Айнӣ («Jadids», особ. стр. 499–503). В некоторых стихотворениях он, напротив, еще в раннем периоде проявлял большевистский настрой (Conermann, «Identitätsstiftende 'Geschichtsbilder'», стр. 135–137).

разводов. В отношении нравственности 'Айнй проявляет полную неспоклонность: все проступки Шах Мурада и Амир Хайдара, обозначенные в его источниках, он обращает в обвинения, и там, где это позволяют его источники, видит эти преступления глазами недовольных подданных. В то время как, например, Хумули представляет Амир Шах Мурада жертвой двух бранящих его мулл, для 'Айнй именно эти двое, переселенные насильственно, являются жертвами, а Шах Мурад – злодеем. Поэтому в силу разных точек зрения Шах Мурад предстает то воплощением терпения и великодушия, то деспотом и человеконенавистником. При этом важным аспектом является то, что 'Айнй оценивает Шах Мурада, как и этих двух мулл, меркой самого Шах Мурада. Не случайно 'Айнй сообщает о том, какие ученые и мистики его времени не признавали Шах Мурада как богобоязненного и законопослушного человека, за которого он себя выдавал. 'Айнй показывает настоящее лицо Шах Мурада, указывая тем самым на недостатки остальных правителей. С этой точки зрения его нравственные критерии не отличаются существенно от критериев его предшественников. Однако для того, чтобы подкрепить такое утверждение, необходимо изучить его представления о нравственности в сравнении с другими его произведениями, в частности, с его школьными учебниками.

Вместе с тем совершенно новый подход прослеживается в его понимании истории. По мнению 'Айнй, модель циклического возвращения *муджаддид*, по всей видимости, изжила себя. Бог также не вмешивается в дела людские ни напрямую, ни косвенно (через звезды). У 'Айнй правители несут полную ответственность за свои деяния. В этом наиболее ярко проявляется влияние новых идей в династической истории 'Айнй. Однако еще рано делать заключительные выводы о понимании истории и нравственности у 'Айнй, многие вопросы могут быть выяснены лишь после проведения тщательного сопоставления его различных исторических и нравоучительных трудов.

Но уже сейчас можно сказать следующее: династическая история 'Айнй является трудом на стыке прошлого и настоящего. С одной стороны, как в тематическом, так и в методическом плане он все еще сильно придерживается традиции исламской историографии. В то же самое время его понимание религии и ее задач несет на себе отпечаток реформаторского движения джадидов.

Благодаря своей взвешенной и дифференцированной оценке первых мангитских правителей, в частности, Шах Мурада, 'Айнй занимает особое место среди историографов мангитской династии.

## Заключение

С формальной точки зрения все династические истории составляют единое целое, так как они выстроены с учетом смены правителей и посвящены почти исключительно их политике. Хотя поздние историки практически не прилагают никаких усилий по легитимации четырех первых мангитских правителей, они сосредоточивают свое описание исключительно на показателях, указывающих на их легитимность или нелегитимность. Эти показатели в отличие от «раннемангитских» трудов касаются в основном сферы исламских норм, являющихся критерием как в отношении управления государством, так и личного характера. Мораль правителей как государственных деятелей и частных лиц во многих «независимых» трудах является даже единственной темой; так, например, в анонимном произведении *Зикр-и Тарих-и Абу-л-Файд Хан*, а также у Ахмад Даниша и Садр ад-Дина 'Айнй. Божественная легитимация и легитимация посредством ориентации на пример для подражания полностью выпадают из поля зрения. Генеалогическая и электоральная легитимация изредка проблескивают лишь у немногих авторов и не играют какой-либо роли в собственной оценке соответствующих правителей. Происхождение в качестве основания легитимации с точки зрения многих историков даже полностью изжило себя, так как они не упоминают ни отсутствия чингизидского происхождения у первых трех мангитов, ни ее наличия у Амир Хайдара. Лишь легитимация превосходящей силы упоминается у некоторых авторов в связи с господством Мухаммад Рахым Хана. В то время как многие придворные историки оценивали ее положительно, многие «независимые» историографы уже не признают «превосходящую силу», обозначая ее даже как знак нелегитимности соответствующего правителя.

Черты характера и политические меры, служащие авторам критериями для признания или непризнания правителя справедливым и добрым, говорят многое об идеалах правителя и господства. Придворные хронисты, за исключением Самй в его «нелегальном» произведении, выражают довольство существующим режимом и практически не отделяют более поздних мангитских правителей от первых. Напротив, те историографы мангитской династии, которые подвергают поздних мангитских правителей резкой критике, проводят более четкую дифференциацию в отношении ранних мангитских правителей. В то время как Мухаммад Рахым Хан и Амир Данийал рассматриваются в основном отрицательно, мнения расходятся относительно Шах Мурада. Ахмад Даниш безмерно восхваляет этого повелителя, создавая тем самым образ идеального правителя, которого он, однако, рассматривает, по-видимому, не столько в качестве идеала, сколько в

качестве контрастного образа в сравнении с более поздними мангитами; на этом фоне он может изображать их как нелегитимных правителей. Садр ад-Дин 'Айнӣ, наоборот, сопоставляет многие положительные стороны Шах Мурада со всеми его недостатками, которые он черпает из имеющихся в его распоряжении источников. 'Абд ар-Ра'уф Фитрат же, называющий Шах Мурада «хитроумным, лживым, лицемерным и убивающим» правителем, создает образ, совершенно противоположный его идеализации. 'Абд ар-Ра'уф Фитрат по своей радикальности противоположного изображения некогда признанных ценностей подобен Данишу, изображающему все в черно-белом цвете, вопреки 'Айнӣ, которому далеко не чуждыми были и серые тона.

В то время как более половины «раннемангитских» исторических произведений характеризовались присутствием Бога и его непосредственным вмешательством в ход событий, сакральные компоненты в позднемангитской историографии встречаются лишь в нескольких придворных хрониках, а также в нетипичном произведении *Tārīḫ-i Amīr Ḥaydar* в виде сверхъестественных способностей суфиев. В целом же в династической историографии превалирует светская история.

## ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ РЕЗЮМЕ

Изучение «раннемангитских» исторических произведений, посвященных правлению первых мангитских монархов, позволило выявить ряд сходств и различий.

В результате проведенного анализа удалось подтвердить высказанное во введении предположение о том, что историки пишут политическую историю своего времени, имея в виду, главным образом, легитимирование и легитимацию мангитской династии или отдельных ее правителей. Эта политическая цель в большинстве исторических произведений связывается с нравственными верованиями, которые придворные историографы черпают преимущественно из персоязычной учебной литературы и персо-монгольских историографий и которые суфии заимствуют из богословских трактатов, жизнеописаний святых, а также учения о религиозных обязанностях. В произведении историографа, который был сыном правителя и военным, а также у авторов, которые брались за перо по поручению иностранных заказчиков, также превалируют вопросы легитимации, однако аспект назидательности отступает на задний план в пользу сухого изложения фактов. Канва политических событий большинства текстов определяется личным опытом и устными преданиями различного происхождения и излагается авторами в духе самых разных литературных традиций. Наряду с хрониками, изобилующими метафорами и написанными канцелярским языком или в виде сухого отчета, тематика которых ограничивается описанием двора и войска, представлены также смешанные жанры с автобиографической окраской, в которых история местных правителей переплетается с агиографией и учением об исламских обязанностях или со сведениями о городах. В этой связи династическая историография в период правления первых четырех мангитских правителей не представляет собой нечто цельное, а, наоборот, несмотря на общую цель произведений, она отличается большим многообразием, поскольку каждое произведение своеобразно.

Поле зрения исламских историков – в отличие от европейских путешественников того времени, посещавших Бухару, – весьма ограниченное. В их произведениях мы находим мало сведений о построении государства и о дипломатических связях. В них не встречается практически никакой информации об экономике, системе права и образования, а также, за исключением автобиографических сведений, нет совершенно никаких данных о быте. И, наоборот, мы много узнаем об очередности правителей, о бытовавших представлениях относительно господства и порядка, о конфликтах в борьбе за власть и о заключениях мира, о категориях друзей и врагов, о нравственных и религиозных нормах, а также о литературных традициях и

вариациях. Многие из этих элементов касаются в первую очередь уровня так называемых «интенциональных сведений», зависящих от намерений и точек зрения авторов и раскрывающих нам, таким образом, прежде всего категории и образ мышления самих авторов и отчасти также их потенциальной публики. Кроме того, путем сопоставления этих хроник можно получить, естественно, и объективные данные о событийной истории и легитимационных притязаниях самих правителей.

Рассмотрим результаты настоящего исследования более детально.

Истории мангитской династии являются историями современности, так как основное внимание обращено на настоящее и непосредственно предшествующее прошлое. Более далекое прошлое не рассматривается как некая независимая величина, а понимается, скорее, как часть настоящего. Даже в тех случаях, когда сообщается о событиях и правителях минувших столетий, история служит, прежде всего, прославлению правящего монарха или его династии, а иногда излагается даже под заголовком «родословная» (*насаб*), в результате чего генеалогический принцип совпадает с хронологическим. Таким образом, мангитские правители предстают в качестве достойных звеньев неразрывной цепи правителей.

Имя династии или правителя служит иногда ориентиром для определения времени какого-либо особого события. Однако особо важные события датируются в основном с помощью хронограмм или указаний года, причем в исторических произведениях, составленных до периода правления Шах Мурада, событие датируется как по 12-летнему животному циклу древнетюркского исчисления времени, так и по исламскому календарю. Во всех остальных историографиях, напротив, первая форма была вытеснена, а даты указываются почти исключительно по *хиджре*. Историографы выстраивают, правда, свое повествование не строго по годам, а, как правило, по основным темам, рассмотренным, в свою очередь, в хронологическом порядке, но нередко содержащим взгляд в прошлое или в будущее. В целом же на переднем плане здесь находится сфера земного мира. Исследование показало, что четыре из девяти исследованных историографий являются произведениями, даже полностью посвященными светской истории, так как их авторы не сводят к Богу ни сам исторический процесс как единое целое, ни его отдельные части. В остальных пяти произведениях содержится множество ссылок на потусторонний мир, а Бог присутствует в них как действующее лицо, главным образом, благодаря «священно-историческим формулам». В них светская история сакрализуется и становится местом действия вечного нравственного порядка. Однако исторические события трактуются не в библейско-теологическом значении, как постепенное развитие божьего плана спасения, а как «циклический прогресс» в том смысле, что Бог периодически назначает правителя,

который, применяя унаследованные и общепризнанные нормы, восстанавливает расшатанный порядок. Между тем не только эти, но и все мангитские хроники обнаруживают назидательность, обращенную, главным образом, к правителям, но в некоторых произведениях – ко всем. Невозможно точно установить, к каким читателям были обращены отдельные произведения, но можно констатировать тот факт, что придворные хроники и написанное в сухом стиле произведение сына одного из правителей, Мухаммад Йа'куба, посвятившего это произведение полностью истории политических событий и мангитской родословной, являются наиболее часто копируемыми произведениями. Несколько своеобразные тексты с автобиографическими чертами – будь то из-за нехватки финансов или из-за недостаточного интереса – существуют лишь в виде нескольких копий или вообще в единственном экземпляре. Все произведения имеют четкую направленность на определенную публику, привыкшую к определенным устойчивым выражениям, принятым в литературе, например, описание сцен сражения очень схоже во всех придворных хрониках; в основном меняется лишь место действия, участники и их количество. В произведениях, характеризующихся влиянием суфизма, описания менее схожи, но все же и они стереотипны, поскольку исход сражения решает всегда суфийский шейх.

Историки описывают не институт «господства» сам по себе, а смену определенных династий и отдельных правителей. При этом охватываются не все династии правителей Трансоксании, так как ни один из хронистов не описывает, например, тимуридское господство или славное время саманидов в Ма'вар'аннахре. Внимание почти исключительно сосредоточено на мангитской и чингизидской династиях, причем в изложениях некоторых историков охватываются также и расположенные за пределами Трансоксании владения чингизидских или тюрко-монгольских династий. Таким образом, генеалогическо-династический принцип определяет не только историческое или хронологическое, но также и территориальное описание. Но важную роль для историков в отношении отдельных мангитских повелителей играет сфера господства мангитов, обозначаемая как «Ма'вар'аннахр». С помощью словарного запаса, которым они обозначают врагов, они довольно ясно выражают свое мнение о том, какие территории они причисляют к мангитским владениям. Так, например, кангасов, правителей Шахр-и Сабза, они называют всегда «мятежниками», и даже кунграфов, повелителей Хивы, многие из историографов называют «повстанцами». Следовательно, к владениям мангитов они причисляют даже некоторые из тех регионов, которые находились под их властью в течение всего лишь нескольких лет. Правители территорий, находившиеся наподобие Мерва на хорасанской стороне реки Амгу Дарийа и не входившие во владения ни одной из династий, предшествовавших мангитам, не причислялись – до завоевания Шах

Мурадом – к категории «бунтарей»; они характеризовались как независимые правители. Надо сказать, хронисты расходятся во мнениях относительно Балха, который был некогда исконной провинцией шайбанидского и частично также и аштарханидского государства. Некоторые считают эту провинцию частью мангитского, другие – частью афганского царства. Но в целом хронисты рассматривают Трансоксанию в первую очередь как действительно законную территорию господства мангитов.

Мухаммад Рахым был после Тимура и его потомков первым нечингизидом, выдвинувшим притязание на господство над этой территорией. После его смерти господство продолжало до 1920 г. оставаться в руках его рода. После смерти второго мангитского правителя, его дяди, Мухаммад Данийал Бийа, установилась настоящая семейная династия, в которой один из сыновей считался преемником. Никаких апанагов больше не распределялось, тем самым власть над всей территорией страны оставалась у правителя, признание которого происходило в Бухаре, в его руках сохранялась даже тогда, когда он передавал непосредственное управление другими провинциями царства своим братьям или более далеким родственникам. Они были лишь губернаторами, и он в любой момент мог их сместить. Историографы считают Мухаммад Рахыма основателем мангитской династии, при этом лишь некоторые из них упоминают о его принадлежности к клану тук-мангитов. Сами они обозначают эту династию просто как «мангит». Обоснованность притязания этой династии на господство над Трансоксанией никем из историографов, за исключением лишь одного из них, не ставится всерьез под сомнение, однако они легитимируют каждого правителя, как правило, при помощи нескольких факторов, имеющих различную значимость. Выдвигаемые ими основания для легитимации нередко отличаются от оснований, выдвигавшихся трансоксанскими сановниками (самыми высокопоставленными чинами бухарского двора и вождями узбекских племен) и самими правителями.

Палитра легитимационных факторов, имевшихся в распоряжении историографов в Бухаре XVIII–XIX вв., является значительной. Трансоксанские сановники отдавали предпочтение, по всей видимости, генеалогической и электоральной легитимации, а также легитимации превосходящей силы. У большинства же хронистов, когда речь идет о характеристике качеств правителя, на первом месте стоит легитимация посредством сохранения норм. Кроме того, можно отметить, что божественная легитимация и легитимация посредством ориентации на образец для подражания имели скорее второстепенное значение. Историографы используют их только в отношении правителей, не обладающих ни одной из тех первоначальных легитимаций, которые требовались трансоксанскими сановниками.

В отношении этой династии историки, за исключением лишь одного из них, уже с момента захвата власти Мухаммад Рахымом признают мангитскую

родословную равноценной чингизидскому происхождению. Однако трансоксанские сановники и придворный хронист Амйр Хайдара, напротив, продолжают считать чингизидскую генеалогию приоритетной, а притязание Мухаммад Рахыма на звание хана они признают с явным нежеланием, либо совсем не признают. Что касается преемника этого первого мангитского правителя, то, очевидно, мнения высокопоставленных чиновников бухарского двора и вождей узбекских племен расходились. В то время как первые ввиду отсутствия сына были готовы посадить на трон даже внука Мухаммад Рахым Хана, последние настаивали на чингизидском престолонаследнике и добились исполнения этого требования. Лишь Амйр Хайдар был, по всей видимости, первым мангитским правителем, отвечавшим требованиям генеалогической легитимации благодаря своему происхождению от Чингиз Хана, а также от Пророка Мухаммада. Хотя своим чингизидским происхождением он обязан был лишь матери, многие его современники, очевидно, смирились с этим «компромиссом»: он представляет собой новизну в истории Средней Азии. Значимость, придававшаяся шарифской генеалогии, определялась по-разному. В то время, как сам Амйр Хайдар и его придворный историограф придавали большое значение происхождению от Пророка, для других хронистов оно не играло никакой роли.

Наряду с генеалогией, т. е. с преимуществами мангитских предков, историографы в отношении отдельных правителей выдвигают также и другие основания легитимации, отличающиеся друг от друга в деталях, но обнаруживающие также много общего. Кроме этого, можно провести некоторые параллели с легитимациями предшествовавших правителей Трансоксании, известных нам также в основном из исторических произведений.

Мухаммад Рахым изображается как весьма успешный полководец, который вновь объединил Трансоксанию, положил конец вызванной Абу-л-Файд Ханом анархии и благодаря своей неустанной жесткой политике сумел сохранить спокойствие и порядок в стране. Наряду с этой превосходящей силой, историографы отмечают его заботу о сохранении монгольских норм, а также его ориентацию на исторические образцы для подражания в лице Надир Шаха и шайбанидов. Помимо этого, многие из историографов, в том числе его придворный хронист, отмечают, что божий вестник Хидр в свое время предсказал господство Мухаммад Рахыма одному из его предков. В своих основных чертах эти обоснования схожи с теми, которые использовались другими историками для Тимура; однако это является взглядом стороннего наблюдателя, так как никто из хронистов не упоминает этого правителя в качестве прообраза. У Тимура и Мухаммад Рахыма есть также некоторые общие черты: оба, по всей видимости, не вмешивались в правосудие, отправляемое по *шарй'а*, и в качестве *амйр ал-умар'а* назначали марионеточных

чингизидских ханов, женились на чингизидках и имели якобы общего предка с Чингиз Ханом. Но в отличие от Тимура Мухаммад Рахым идет на шаг дальше, чего первый, по всей видимости, в свое время еще не мог себе позволить: он притязает на чингизидский титул «хэн» для себя самого, неслыханная дерзость, о которой с большим негодованием пишет придворный историограф Амір Хайдара. Таким образом, Мухаммад Рахым является первым в истории Трансоксании нечингизидским правителем, имевшим этот титул. В то время как большинство историков не видят в этом ничего предосудительного, все хронисты, за исключением его собственного придворного историографа, порицают его испочтительность по отношению к святым. Не ставя, правда, из-за этого его легитимацию напрямую под сомнение, они, тем не менее, не признают в нем качеств добродетельного и потому идеального правителя.

Его преемника Мухаммад Данийал Бийа историки изображают правителем без славы. О том, что он правил лишь как «главный полководец» и посадил на трон марионеточного чингизидского хана, в некоторых хрониках не упоминается. В них он предстает, напротив, как государственный деятель, хотя и без титула хана. Все хронисты отмечают его заслуги в обеспечении мира и порядка; однако заботу об обеспечении соблюдения исламских норм во всех сферах жизни они приписывают лишь его сыну Шах Мураду, участвовавшему в правлении. Хронисты изображают весьма сильной его электоральную легитимацию; помимо этого, некоторые легитимируют его с помощью божественных пророчеств. В целом же историки не прилагают особых усилий для его легитимации. Порой это сглаживается подчеркиванием его положительных черт характера, но у большинства хронистов Мухаммад Данийал Бий остается блеклым и в нравственном плане.

В обосновании господства третьего мангитского правителя, Шах Мурада, историки сосредотачиваются на легитимации посредством сохранения норм. Они прославляют его за то, что он способствовал исламскими нормами обрести новую силу воздействия и признания, а также положил конец чингизидским и другим «неисламским» нравам, но подвергают критике те действия, в которых правитель не соответствовал собственным притязаниям. Его стремление к внедрению *шарі'а* во всей стране и во всех сферах жизни они объясняют его суфийским образованием. Некоторые из них считают также, что суфийские наставники Шах Мурада «сделали его королем». Некоторые хронисты дополнительно подчеркивают легитимацию его господства разными знаками его богоизбранности. Таким знаком не только хронисты, но и, очевидно, многие современники считали усилия Шах Мурада, направленные на всестороннее применение *шарі'а*. Это признание они выражали многочисленными почетными титулами, из которых титул *муджаддид* наиболее ясно отражает их веру в его богоизбранность.

Концепцию «религиозного обновления» они связывают порой с другими правителями, отличившимися своей ярко выраженной ориентацией на исламские нормы, порой – с суфиями Нахшбандийи-Муджаддидийи. Хроники и путевые заметки дают повод предположить, что Шах Мурад был обязан большим признанием, которого он удостоился среди широких слоев населения, своей поддержке и совершенному олицетворению учений и идеалов Нахшбандийи-Муджаддидийи. Эта школа стала обретать все большее влияние в Трансоксании, в основном, с середины XVIII в. и, видимо, вытеснила более свободное, открытое к «новшествам» толкование исламских норм, которое, очевидно, было распространенным в период правления Мухаммад Рахыма и в первые годы правления Мухаммад Данийал Бийа. Однако эти тезисы следует еще проверить путем исследования правовых, теологических и других мистических текстов. Во всяком случае, Шах Мурад, благодаря своей суфийской сети, включавшей в себя значительную часть государственного аппарата, а также за счет устранения своих соперников был, видимо, в состоянии без лишнего сопротивления отстранить марионеточного чингизидского хана, который был посажен на трон его отцом. Шах Мурад, как правитель с легитимацией, обретенной им посредством сохранения норм, обладал статусом, аналогичным статусу, который некогда имели тимуриды Шахрух и Абӯ Са'їд. С Шахрухом его объединяет также и то, что его рассматривали *муджаддидом* своего столетия; при этом сын Тимура, однако, придерживался также и чингизидских норм. С Абӯ Са'їдом, который был приверженцем доминировавшей в то время в обществе «исконной» Нахшбандийи/Х'аджаган, Шах Мурада объединяет, прежде всего, большая близость к суфиям.

Амір Хайдара историографы характеризуют как ученого монарха. В его случае они ограничиваются весьма небольшим количеством легитимационных обоснований. Причина этого кроется, по всей видимости, в достаточности его многократной генеалогической легитимации. Они отмечают, помимо этого, лишь его единогласное избрание преемником престола, а также поощрение им исламских и сохранение некоторых чингизидских норм. Его заслугам в обеспечении спокойствия и порядка в стране они дают, скорее, сдержанную оценку, некоторые отмечают отсутствие его активного участия в военных походах и сетуют на многочисленность внешних угроз и восстаний внутри страны. Подчеркивая его заботу об исламских нормах, большинство из них не придает никакого значения его происхождению от Пророка Мухаммада и его титулу халифа. По сравнению со своим отцом, Амір Хайдар от большинства хронистов получает менее лестную оценку своей легитимации посредством сохранения норм. Это, видимо, связано с тем, что он, несмотря на свою деятельность в качестве учителя Нахшбандийи-

Муджаддидийа и покровителя этого пути-тарйка, выделялся, скорее, своим стилем правления, отличавшимся пристрастием к роскоши и расточительству. Между тем, все отдают дань его учености в теологических и правовых вопросах, хотя историограф-дипломат упрекает его в том, что использовал правовые уловки в свою пользу.

В общем и целом, хронисты приводят в пользу Мухаммад Рахима, правителя с действительно самой слабой легитимацией, наибольшее число легитимационных обоснований, а наименьшее их число – в пользу правителя с действительно самой сильной легитимацией – Амйр Хайдара. Оценка, которую они дают качеству сохранения норм, во всех хрониках, появившихся во время или после периода правления Шах Мурада, характеризуется степенью ориентации государственной и частной деятельности правителя на *шарй'а*; это относится даже к светским историям. Против одновременного сохранения монгольских традиций среди авторов выступают только суфии, большинство же историографов, по всей видимости, не усматривают в этом нарушения исламских норм.

Эти результаты, возможно, верны и в отношении хроник других регионов Средней Азии, если учесть, что узбекские правители Коканда и Хивы на рубеже XVIII–XIX вв. также выдвигали притязание на титулы хана и халифа, причем кокандские правители составили для себя родословную, восходящую к Тимуру и Чингиз Хану.

Уже в Трансоксании мы имеем дело с большим разнообразием легитимационных убеждений. Йоахим Хайдори (Joachim Heidorn), которого я цитировала во введении, констатирует три вида такой разнородности, которые он разработал на основе изучения теоретических произведений о западных промышленно развитых странах. Все три вида действительно и в отношении изученного в рамках настоящей работы «досовременного» общества. Так, например, удалось установить, что (1) в Трансоксании сосуществовали различные легитимационные убеждения, а именно, в форме различных категорий, как, например, «генеалогическая» легитимация и легитимация «сохранения норм», а также внутри одной легитимационной категории как, например, «чингизидская» и «исламская»; что (2) легитимационные убеждения были не одинаково сильными внутри одной и той же группы общества, как, например, при бухарском дворе, где легитимирующая значимость чингизидской генеалогии разными действующими лицами и авторами оценивалась по-разному, и что (3) одна и та же общественная система могла считаться легитимной по причинам, отличающимся друг от друга или даже противоречащим друг другу. Так, например, в случае Амйр Хайдара, он сам себя представлял как олицетворение исламского правителя, в то время как другие признавали его, главным

образом, из-за его чингизидского происхождения и возрождения им монгольских традиций. Хроники содержат, кроме того, богатый материал, подтверждающий еще один тезис Хайдорна, согласно которому господство не рассматривается ни как полностью легитимное, ни как полностью нелегитимное. Особенно ярко это выражено в случае Мухаммад Рахым Хана: несмотря на то, что один из историографов не признал его права на титул хана, он тем не менее прославлял его как великого государственного деятеля, а другие хронисты признали его ханом, клеймя в то же время его святотатство.

В династической историографии второй половины XIX в. – начала XX в. первые четыре мангитских правителя изображаются в другом свете. К вопросу о легитимации следует отметить то, что историки позднемангитского периода проявляют интерес почти исключительно к легитимации посредством сохранения норм, оставляя, по крайней мере, в отношении первых четырех мангитских правителей, все остальные факторы легитимации без внимания. Так, например, вопросы основания династии также очень редко находятся в центре их внимания; мангитское и чингизидское происхождение остаются полностью вне поля зрения, а некоторые хронисты, пропуская описание двух первых мангитских правителей, начинают сразу с Шах Мурада. Главным для них является теперь не легитимирование этих ранних правителей, а, в первую очередь, легитимация правителей своего времени. По этой причине ранние правители служат многим из них образами, на которые они проецируют свое представление о господстве, как в положительном, так и в отрицательном смысле. Портреты правителей, создаваемые более поздними историками, за исключением Садраддина 'Айни, становятся не столь дифференцированными, как описания более ранних авторов. Здесь однозначно налицо уже происшедшая канонизация, причем черты характера, описанные некоторыми «раннемангитскими» историографами, изображаются в более ярких тонах, а способности правителя в качестве государственного деятеля отходят на второй план. Мухаммад Рахым больше почти не изображается как успешный полководец, а его не очень благочестивые поступки теперь по-настоящему предаются анафеме. Мухаммад Данийал Бий еще больше теряет контуры, а добродетели Шах Мурада предстают в еще более ярком свете. Склонность Амйр Хайдара к роскоши и расточительству не тематизируется или приукрашивается с помощью несостоятельных аргументов, благодаря чему он изображается очень скромным и глубоко ученым правителем. Критика в адрес Шах Мурада и Амйр Хайдара, часто встречающаяся в ранних хрониках, в поздних исторических произведениях больше совсем не выражается. В придворных хрониках идеализация этих двух правителей служит прославлению царствующих в данный момент правителей, так как они (не в последнюю очередь на своих монетах) ссылаются на Шах Мурада и Амйр

Хайдара. Во многих независимых династических историографиях, в особенности у Ахмад Дониша, их идеализация является, напротив, стилистическим средством для создания контраста – «плохой характер» следующих за ними правителей выделяется тем самым еще больше. Дониш, таким образом, фактически делегитимирует правителей своего времени. Лишь на рубеже создания Бухарской Народной Республики эти идеализированные изображения освещаются под другим углом зрения и теряют свой блеск. Но даже Садраддин 'Айни, критикуя Шах Мурада и Амир Хайдара, тем не менее остается под влиянием представлений о хорошем правителе по меркам «ислама». Однако его мнение об исламе существенно отличается от представления, которое имела Накшбандийя-Муджаддидийя, вследствие чего он не разделяет образы врага многих ее приверженцев. Нападения Шах Мурада на шиитов он считает тяжким преступлением против исламской религии; но и «раннемангытские» хронисты описывали эти деяния с чувством несприязни. 'Айни в своей династической истории еще не ставит абсолютную монархию как форму правления под сомнение, а о концепции конституциональной монархии или даже о республиканских представлениях, которые уже в течение определенного времени обсуждались в Османской империи и в Иране и, несомненно, были известны представителям бухарской интеллигенции, в произведении нет ни единого слова.

Историографы вообще редко проводят связь с событиями в других исламских странах; наоборот, они изображают Трансоксанию как пул земли. Важные города как, например, Мекка и Медина, Каир или Стамбул не упоминаются. Ограниченность этого угла зрения еще не является свидетельством культурной изоляции региона, о которой так много говорится в научной и критической литературе. Своей политической раздробленностью Трансоксания участвует в процессе распада исламских империй, который во многих частях исламского мира привел к ослаблению положения прежних центров и периферий. Обращение к исламской концепции халифата и *таджидда*, а также релятивация символов и форм определено монгольского происхождения свидетельствуют о том, что история Трансоксании XVIII – начала XIX вв. имела много общего с историей других исламских стран.

Задача исследовательской науки сегодня заключается в том, чтобы по-новому осветить особый путь развития Средней Азии посредством изучения письменных источников, сохранившихся в большом объеме, не только в аспекте региональной истории, но и в более широком масштабе. Настоящая работа представляет собой попытку с помощью универсальной категории легитимации господства еще больше интегрировать досоветскую эпоху Трансоксании в историю и историю идей исламского и неисламского мира, а также сделать ее доступной для сравнительных исследований.

## ПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ И ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ НА ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКАХ

### А

'Алим Хан (Амир). *Хатираха-и Амир 'Алим Хан* [Тарих ҳузи ал-милал Бузарā]. Тихрāн, 1994–1995.

'Алим Маҳдум Хайджай. *Та'риҳ-и Туркистан*. Ташканд, 1915.

'Абдурахман-и Тали'. *История Абулфейз-Хана* / Пер. с тадж., предис., прим. и указ. А. А. Семенова. Ташкент, 1959.

'Айни, Садр ад-Дин. *Бузарā инқилаби тах'риҳи учун матбурӣяллар*, Махсакхв, 1926.

'Айни, Садр ад-Дин. *Йадаштха, даура-йн камил-и панҷ джидди, ба кӯшаш-и Са'иди Сирджани*. Тихрāн, 1983–1984.

'Айни, Садр ад-Дин. *Намуна-йн адабийят-и таджик*. Мускав, 1926.

Абдураимов М. *Вопросы феодального землевладения и феодальной ренты в письмах Эмира Хайдара*. Ташкент, 1961.

Абд-ур-Рауф (Фират). *Рассказы индийского путешественника (Бухара, как она есть)* / Пер. с перс. А. Н. Кондратьева // *Издание Махмуд-Ходжа Бегбуди*. Самарканд, 1913.

Абу Тахир Хайджа, Самарийя. *Сочинение Абу-Тахир-Ходжи* / Тадж. текст подготовлен к печати Н. И. Веселовским. Спб., 1904.

Абу Дā Уд, Сунан. *Сочинения*. Т. 2. Каир, 1952.

Абрамов М. М. *Бухарские евреи в Самарканде (1843–1917 гг.)*. Самарканд, 1993.

Абу Тахир Ходжа. «Самарийя, описание древностей и мусульманских святынь Самарканда / Пер. В. Л. Вяткина» // *Справочная книжка Самаркандской области за 1898 г.* Самарканд, 1899. С. 153–259.

Азизкулов Дж., Муллоджанова, З. *Фехраст-и асархо-йн С. Айни ва адабийят-и оид ба ӯ та'хир-и сал-и* 1961. Душанбе, 1963.

Айни Садриддин. «Та'риҳ-и амйран-и манғитат-и Бузарā» // *Куллийат, джидди 10*. Душанбе, 1966.

Айни Садриддин. *Бухара (Воспоминания)*. В 2 т. Душанбе, 1980–1981.

Айни, Садриддин. *Воспоминания* / Пер. с тадж. А. Розенфельд, М.; Л., 1960.

Айни Садриддин. *Лугат-и нимтафсӣл-и таджикӣ барā-йн забан-и адаби-йн таджик* // *Куллийат, джидди 12*. Душанбе, 1976.

Айни Садриддин. *Собрание сочинений*. В 6 т. М., 1975.

Акимовский О. Ф. *Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения*. Вып. 10 // *Поэтические сборники, альбомы*, М., 1993.

- Ал-'Азама 'Азиз. ал-Китаба ат-тарихийа ва-л-ма'рифа ат-тарихийа // Муқаддима фй ус'ул сина'ат ат-та'риху ал-'арабий. Байрут, 1995.
- Амиров Габайдулла. Странствование Габайдулла Амирова по Азии // Азиатский Вестник, изд. Г. Спасским. Кн. 1. Январь, 1825. С. 26–37.
- Ахмад Дониш. Рисала дар назм-и тамаддун у та'авун // Навадир ал-вақайи'. Т. 2. С. 110–213.
- Ахмад Маҳдум Дониш. Рисала уа мухтасарй аз та'рих-и салтанат-и ханадан-и Мангитийа, ба-са'й у ихтимам у тасхих-и 'Абд ал-Ганй Мйрзайиф [Мирзоев]. Истайлн-Абад, 1960.
- Ахмади Дониш. Наводир-ул-вақоие'. 2 к. Муҳарриран-и мас'ул: Расул Ходизода/Аликул Девонакулов. Душанбе, 1988.
- Ахмади Дониш. Трактат. (См. также Наджафова).
- Аранов Д. Ю. Бухарское ханство в русской востоковедческой историографии. М., 1981.
- Арендс А. К., Халидов А. Б., Чехович О. Д. Бухарский вакф XIII в. М., 1979.
- Ахмеджанов Г. А. Российская империя в Центральной Азии // История и историография колониальной политики царизма в Туркестане. Ташкент, 1995.
- Ахмедов Б. А. Роль джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни Средней Азии XVI–XVII веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 16–31.
- Ахмедов Б. А. Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. // Письменные памятники. Ташкент, 1985.

Б

- Бухарский эмир и его подданные // Известия Императорского русского географического общества / Под ред. барона О. Р. Остен-Сакена. Т. 2. Спб., 1866. С. 64–65.
- Ал-Бухарй. Тухфат аз-за'ирйи. (См. Насир ад-Дин ал-Ханафй ал-Хусайнй ал-Бухарй). Бухара, 1910.
- Бабаханов Шамсуддинхон, Мансур Абдулазиз. Накшбандийа тариқатига онд қўлаймалар фикристи. Ташкент, 1993.
- Бабаджанов Б. Политическая деятельность шайхов Накшбандийа в Мавераннахре (1-я пол. XVI в.) // Автореф. дисс. ... доктора ист. наук. Ташкент, 1996.
- Бартольд В. В. Занятия в туркестанских библиотеках и музеях летом 1925 г. // Сочинения. Т. 8. М., 1973. С. 445–461.
- Бартольд В. В. Мерв и течение Мургаба // Сочинения. Т. 7. М., 1971. С. 60–69.

- Бартольд В. В. Узбекские ханства // Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 163–166, 268–292.
- Бартольд В. В. Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII века // Записки Института географии по отделу этнографии. Т. 34. С. 293–308.
- Бекмухамедов Х. Народное движение 1910 г. в Бухаре // Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Фундаментальная Библиотека ТашГУ. Ташкент, 1949.
- Бертельс Е. Э. Рукописи произведения Ахмада Кале // Труды Академии наук Таджикской ССР. Ч. 3. Душанбе, 1936. С. 9–28.
- Брегель Ю. Э., Стори Ч. А. Персидская литература. М., 1972.
- Брегель Ю. Э. Восточные рукописи в Казани // Письменные памятники Востока. Ежегодник, 1969. М., 1971. С. 355–373.
- Бунаков Е. В. К истории сношений России с среднеазиатскими ханствами в XIX в. // Советское востоковедение. № 2. М.; Л., 1941. С. 5–26.
- Бурнашева Р. Монеты Бухарского ханства при Мангытах (середина XVIII–начало XX в.) // Эпиграфика Востока. № 18. Л., 1967. С. 113–128.

В

- Валидов А. З. О собраниях рукописей в Бухарском ханстве // Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества. Т. 23. (1915). Петроград, 1916.
- Вахидов Ш. Х. Развитие историографии в Кокандском ханстве в XIX – начале XX вв. // Автореф. дисс. ... доктора ист. наук. Ташкент, 1998.
- Вельяминов-Зернов В. В. Монеты Бухарская и Хивинская // Записки Императорского археологического общества. Т. 8. Спб., 1859. С. 328–456.
- Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. 1. Спб., 1863.
- Вигасин А. А. Путешествие по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995.
- Вильданова А. В. Подлинник Бухарского трактата о чинах и званиях // Письменные памятники Востока. Ежегодник, 1968. М., 1970.
- Виткевич И. В. Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демезона и И. В. Виткевича) // Центральная Азия в источниках и материалах XIX – начала XX века. М., 1983.
- Вороновский Д. Г. Гульшен-аль-Мулюк Мухаммада Яькуба Бухари // Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1949.
- Вяткин В. Л. Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1215–1217 (1800–1803) годов // Известия Средне-Азиатского отдела государственного русского географического общества. Т. 18. 1928. С. 9–26.

Вяткин В. Л. Материалы к исторической географии Самаркандского вилаята // Справочная книга Самаркандской области. Вып. 7. 1902. С. 1–83.  
Вяткин В. Л. О вакуфах Самаркандской области. Самарканд, 1912.

Г

Галкин М. О Шегри-Сибзской области Бухарского ханства // Известия Императорского русского географического общества / Под ред. барона О. Р. Остен-Сакена. Т. 1. Спб., 1865. С. 131–135.

Германов В. Он умер в пути // Звезда Востока. № 11–12. Ташкент, 1993. С. 138–152.

Григорьев В. О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашгаре (Байан-и ба'ди хавадисат-и Бухара ва-Хоканд ва-Кашгар) // Записки Мирзы-Шемса Бухари / Пер. и прим. В. В. Григорьева. Казань, 1861.

Гуламов Х. Г. Из истории дипломатических отношений России с Бухарским ханством XVIII в. Ташкент, 1992.

Д

Джабир Байрут. Ал-Мактаба ас-сакафийа. Без указания года.

Джамий 'Абд ар-Рахман б. Ахмад. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-Кудс. Тихран, 1996–1997.

Джалал ад-Дин Мухаммад Балхи-Руми. Маснавӣ // Мухаммад Исти'лами, Д. 1–7. Тихран, 1997.

Ал-Джувайни 'Ала' ад-Дин. Китаб-и тарйх-и джахангушай // Ба са'й-и ухтимам у тасхих Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб Қазвинӣ, 1911.

Давидович Е. А. Феодалный земельный милк в Средней Азии XV–XVIII вв.: Сущность и трансформация // Формы феодалной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. Бартольдские чтения 1975 г. М., 1979. С. 39–62; Пер. на нем. яз. Юргена Пауля (Jürgen Paul): Der feudale Grundbesitz milk in Mittelasien vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Wesen und Wandlungen (неопубликовано).

Давидович Е. А. История монетного дела Средней Азии XVII–XVIII вв. (Золотые и серебряные монеты Джанидов). Душанбе, 1964.

Давидович Е. А. Материалы по мстрологии средневековой Азии // Пер. с нем. Ю. Э. Брегеля. М., 1970.

Данилевский Г. И. Описание Хивинского ханства // Записки Императорского русского географического общества. Кн. 5. Спб., 1851. С. 62–139.

Демезон П. И. Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демезона и И. В. Виткевича) // Центральная Азия в источниках и материалах XIX – начала XX в. М., 1983.

Добромыслов А. И. Ташкент в прошлом и настоящем // Исторический очерк. Вып. 1. Ташкент, 1911.

Е

Елифанова Л. М. Рукописные источники по истории Средней Азии периода присоединения ее к России. Ташкент, 1965.

Ефремов Ф. Девятилетнее странствование. М., 1950.

Ж

Жуковский С. В. Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие. Петроград, 1915.

З

Аз-Забиди Мухаммад ал-Муртада. Итхиф ас-сада ал-муттакин, I, ал-Кахира. Без указания года.

Зарубин И. И. Список народностей Туркестанского края // Труды Комисс. по изуч. плем. сост. насел. России и сопр. стран. № 9. Ленинград, 1925.

Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана (Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР). Т. 8. Алма-Ата, 1960. С. 32–65.

И

Иванов П. П. Восстание китай-кипчаков в Бухарском ханстве 1821–1825 гг.: источники и опыт их исследования. М.; Л., 1937.

Иванов П. П. Очерки по истории Средней Азии (XVI – сер. XIX в.). М., 1958.

Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов // К истории феодалного землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв. Л., 1954.

История народов Узбекистана. Т. 2. Ташкент, 1947.

История Узбекистана (XVI – первая половина XIX в.). Т. 3. Ташкент, 1993.

Й

*Йаздӣ Шараф ад-Дин*. Зафарнама. Изд. М. 'Аббасӣ. В 2 т. Тегеран, 1957.

К

*Казаков Б.* Коллекция исторических документов Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника // Из истории культурного наследия Бухары. Ташкент, 1990. С. 62–78.

*Каль Е.* (сост.) Персидская, арабская и тюркская рукописи Туркестанской Публичной библиотеки. Ташкент, 1889.

*Каримов У.* Адабийати таҷик дар нимаи дуввуми асри XVIII ва аввали асри XIX. Душанбе, 1974.

*Каримов У.* Мирзо Содики Мушӣ (Алвол ва осори шоир). Душанбе, 1972.

*Кармышева Б. Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976.

*Каюмов А.* Ҳозир. Ташкент, 1957.

*Каюмов А.* Қоқан адабий муҳити (XVIII–XIX асрлар). Ташкент, 1961.

*Косимов Ф.* Темурийлар даврида Бухоро. Бухоро, 1996.

Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР. Т. 1. Сталинабад, 1960; Т. 4. Душанбе, 1970.

Каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан / Состав. Б. Бабаджанов, С. Гуламов, Ш. Зиядов, М. Камиллов, Г. Каримов, А. Муминов, Н. Тошев, Ш. Тошева, изд. Юргеном Паулем (Jürgen Paul), Stuttgart (2002). (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 37).

Каталог Фонда Института рукописей (имени Х. С. Сулейманова Академии наук Узбекской ССР) / Ответ. ред. А. П. Каюмов. В 2 т. Ташкент. 1988–1989.

*Костыгова Г. И.* Персидские и таджикские рукописи Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // Каталог. Ч. 2. Л., 1988.

Краткий каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собрания Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан / Состав. С. Гуломов, Ш. Зиядов, Г. Каримов, Х. Мадраимов, А. Муминов, Н. Тошев и Ш. Тошева / ред.: Б. Бабаджанов, А. Крэмер, Ю. Пауль. Изд. Jürgen Paul. Berlin, 2000.

*Кун А. А.* Очерки шагрисебзского бекства // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии // Под ред. Н. И. Веселовского и П. И. Лерха. Т. 6. СПб., 1880.

*Курбанов Г. Н.* Свиток документов Даниял бий аталыка (XVIII в.) // Из истории культурного наследия Бухары. Ташкент, 1990. С. 79–110.

*Курбанов Г. Н.* Бухарские печати XVII – начала XX вв. // Каталоги. Ташкент, 1987.

*Курбанов Г., Шварц Ф.* Каталог арабографических рукописей Бухарской областной библиотеки им. Абу Али ибн Сины. Бухоро, 1998.

Л

*Луцфи Пайш*. Таварих-и Ал-и Усман. Истанбул, 1925–1926.

*Лунии Б. В.* Историография общественных наук в Узбекистане // Библиографические очерки. Ташкент, 1974.

*Лунии Б. В.* История Узбекистана в источниках // Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20–80-е гг. XIX в.). Ташкент, 1990.

*Лунии Б. В.* Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Ташкент, 1965.

М

*Массон М. Е., Пугаченкова, Г. А.* Шихриябз при Тимуре и Улугбеке // Труды Среднеазиатского государственного университета, новая серия. Вып. 61. Ташкент, 1953. С. 17–97.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Ташкент, 1988.

Материалы по истории туркмен и Туркмении // XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники / Под ред. В. В. Струве, А. К. Боровкова, А. А. Ромашкевича и П. П. Иванова. Т. 2. М.; Л., 1938.

Материалы по истории Ура-Тюбе, сборник актов XVII–XIX вв. / Сост., перев. и пред. А. Мухтарова. М., 1963.

*Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Т. 1. М.; Л., 1955.

*Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Т. 3. М., 1975.

*Миклухо-Маклай Н. Д.* Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии (Краткий алфавитный каталог). В 2 т. М., 1964.

*Мир Мухаммед Амин-и Бухари.* Убайдулла-наме / Пер. с тадж. с прим. А. А. Семенова. Ташкент, 1957.

*Мирзоев А. М.* Ахмад Даниш о проблеме воды для Бухары // Краткие сообщения Института народов Азии. Сборник памяти Е. Бертельса. Вып. 65. М., 1964. С. 112–116.

Михалева Г. А. Торговые и посольские связи России со среднеазиатскими ханствами через Оренбург (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.). Ташкент, 1982.

*Мирзā Бадӣ-Дивāн/Вильданова.* Тазийл дар байан-и 'умалāt у дахл-даран // Маджма' ал-арқам. (Подлинник Бухарского трактата). Лл. 866–96а. С. 92–100.

*Мирзā Бадӣ-Дивāн/Вильданова.* Маджма' ал-арқам («Предписания фиска»), приемы документации в Бухаре XVIII в. М., 1981.

*Мирзā Шамс Бухārӣ/Григорьев.* О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашгаре (Байан-и ба'ди ҳавадисāt-и Бухārā ва-Х'ақанд ва-Кашгар) // Записки Мирзы-Шемса Бухари / Пер. и прим. В. В. Григорьева. Казань, 1861.

*Мирх'анд.* Раудат ас-сафа. В 2 т. Бомбей, 1845–1847.

*Мухаммад Салих Хайразмӣ.* Шайбанӣ-нама – Die Scheibaniade: Ein özbekisches Heldengedicht in 76 Gesängen von Prinz Mohammed Salih aus Charezm, Text, Übersetzung und Noten von Hermann Vambéry. Wien, 1885.

*Мухаммад Махдӣ Астрабадӣ.* Тарӣх-и джахангушай-и Надирий. Бомбей, 1875.

*Мухаммадджанов А., Нетьматов Т.* Бухоро ва Хеванинг Россия Билан муносабатлари тарихига доир баъзи манбалар. Ташкент, 1957.

*Мухаммед Юсуф Мушши.* Муқим-ханская история / Пер. с тадж., пред., прим. и указ. А. А. Семенова. Ташкент, 1956.

## Н

*Наджафова И. А.* Трактат Ахмада Дониша «История мангитской династии» / Пер., пред. и прим. И. А. Наджафовой. Душанбе, 1967.

*Наливкин В.* Кракая история Кокандского ханства. Казань, 1886.

*Норкулов Н., Джураев У.* Озбекистан тарихи (XVI–XIX асрнинг биринчи ярми), умумий орта таълим мактабларнинг 8–синфи учун оқув қолланма. Тошкент, 2000.

*Наъир ад-Дин ал-Ханафӣ ал-Хусайнӣ ал-Бухārӣ.* Тухфат аз-заирӣн. Бузārā, 1910.

*Небольшин П. И.* Очерки торговли России с Средней Азией // Записки Императорского русского географического общества. Кн. 10. Спб., 1855. С. 1–192.

Некоторые сведения о Бухаре // Отечественные записки. Ч. 6. Кн. 12. Спб., 1821. С. 40–49; С. 295–318.

*Низām ад-Дин Балхӣ Мазārӣ.* Тухфат ал-муршид – Дар манāқиб-и кутб-и замāн гавс-и джахāн Хадрат-и Дждӣйу сәҳиб-и шаҳ Фадл-и Аҳмад Ма'сӯмӣ. (Литография). Лахор, 1912.

*Норкулов И. К.* «Тарих-и Салими» как исторический источник // Общественные науки в Узбекистане. № 4. Ташкент, 1966. С. 57–59.

*Норкулов И. К.* «Тарих-и Салими» – ценный источник по истории Бухарского эмирата (1860–1920). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1968.

## О

Обзор русских путешествий и экспедиций в Среднюю Азию. 1715–1856. В 4 ч. Ч. 1. Ташкент, 1955–1971.

*Олимхон (Амир Саййид).* Бухоро халқининг хасрати тарихи / Фарсиядан таржума, муқаддима ва изоҳлар муаллифи: Абдусодиқ Ирисов. Тошкент, 1991.

## П

Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии (Краткий алфавитный каталог) / Под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая. В 2 т. М., 1964.

*Писарчик А. К.* Памятники Кермине // Сообщения Института истории и теории архитектуры. Вып. 4. М., 1944. С. 22–35.

*Попов А. Н.* Сношения России с Хивой и Бухарой при Петре Великом // Записки Императорского русского географического общества / Под ред. Д. А. Мойлютина. Кн. 9. Спб., 1853. С. 237–424.

*Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И.* История искусств Узбекистана с древних времен до сер. XIX в. М., 1965.

## Р

*Раджабов З. Ш.* Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX и нач. XX вв. Сталинабад, 1957.

*Раджабов З. Ш.* О «Политическом трактате» Ахмада Дониша (краткий очерк) / Под ред. Г. А. Ашурова. Душанбе, 1976.

*Рашид ад-Дин Фадраллах Хамаданий.* Джамӣ ат-таварӣх, ба-тасҳӣх у таҳшия-йи Мухаммад Раушан у Мустафа Мусавӣ. 4 д. Тихран, 1373.

## С

*Ас-Садӯқ, аш-Шайх Абӯ Джа'фар Мухаммад б. 'Алӣ б. ал-Хусайн б. Мусā б. Бабур ал-Қумӣ.* 'Уйун ахбār ар-Ридā, ан-Наджаф, 1390/1970.

*Ас-Са'идӣ.* 'Абд ал-Мута'ал. ал-Муджаддидун фӣ-л-ислām мин ал-қарн ал-аввал илā-р-āби' 'ашар, ал-Қаҳира, 1416/1996.

*Ас-Сувайдӣ.* 'Абдаллах б. Хусайн. Китаб ал-Худжадж ал-қатӣ'а ли-ттифāх ал-фирақ ал-ислāmӣя, ва-таллӣх Рисāла фӣ кайфийат ал-муназара ма'а ш-Шӣ'а ва-р-радд 'алайхим та'лӣф ас-Саййид Аҳмад б. Зайнӣ Дахлāн, Миср, 1323/1905.

Самӣ, Мӯрза Абд ал-Азӣм. Та'риҳ-и Салатин-и Мангӯйӣа (История мангытских государей) / Пред., пер. и прим. Л. М. Епифановой, М., 1962.

Савельев П. Бухара в 1835 году: С присоединением известий обо всех европейских путешественниках, посещавших этот город до 1835 г. включительно. Спб., 1836.

Саидкулов Т. С. Очерки историографии и истории народов Средней Азии. Ч. 1. Ташкент, 1992.

Салахетдинова М. А. Походы Ануша-хана на земли Бухарского ханства // Ближний и Средний Восток (История, культура, источниковедение). М., 1968. С. 123–133.

Салӣмӣ (Мӯрза Салӣм Бӣк Мухаммад Раҳӣм). Кашкул-и Салӣмӣ у Та'ғӣу-и мутақаддимӣн у мута'ххирӣн. Литография Гулам' Хасан' Арифджанова, стар. Ташкент, 1912–1913.

СВР. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР.

Семенов А. А. К истории дипломатических сношений между Россией и Бухарой в начале XIX в. // Известия Академии Наук УзССР. № 1. Ташкент, 1951. С. 85–95.

Семенов А. А. Бухарский трактат о чинах и званиях и об обязанностях их носителей в средневековой Бухаре // Советское востоковедение. № 5. Ташкент, 1948. С. 137–150.

Семенов А. А. Культурный уровень первых Шейбанидов // Советское востоковедение. № 3. Ташкент, 1956. С. 51–59.

Семенов А. А. Надпись на могильной плите бухарского эмира Шах Мурад Ма'сӯма 1200–1215/1785–1800 // Эпиграфика Востока. № 7. 1953. С. 41–44.

Семенов А. А. Очерк поземельно-податного и налогового устройства Бухарского ханства // Труды Средне-Азиатского государственного университета. Seria II, Orientalis. Вып. 1. Ташкент, 1929. С. 3–54.

Семенов А. А. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 2. Сталинабад, 1954. С. 3–75.

Семенов А. А. Первые Шейбаниды // Труды Академии наук Таджикской ССР. № 12. Сталинабад, 1954. С. 111–150.

Семенов А. А. По границам Бухары и Афганистана // Исторический вестник. Спб., 1902. № 3–4. С. 961–992.

Семенов А. А. Каталог рукописей исторического отдела Бухарской Центральной библиотеки. Ташкент, 1925.

Семенов А. А., Чехович О. Д. Материалы по истории Ура-Тюбе // Сборник актов XVII–XIX вв. М., 1963.

Семенов А. А. К вопросу о происхождении и составе узбеков Шейбанихана // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Труды

Академии наук Таджикской ССР. Институт истории. Вып. 1. Т. 2. Душанбе, 1954. С. 3–37.

Семенов А. А. К вопросу, кто был автором Та'риҳ-и Саййид Рақим // В. В. Бартольд туркестанские друзья и ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 48–56.

Сихаб, Акд-и Абӯ-л-Қасим-и. «[Таҳқӣқат-и адабӣ –] Мадда-и тарӣҳ-сазӣ» // Йадғар 4. Вып. 1, 2. 1326 х. ш. /1366х. /1947. С. 19–24.

Ситняковский Н. Ф. Попытки к исчислению народонаселения в гор. Бухаре // Известия Туркестанского отдела Императорского русского географического общества. Т. 1. Вып. 1. Ташкент, 1898. С. 77–85.

Соболев Л. Н. Географические и статистические сведения о Зерафшанском округе с приложением списка населенных мест округа // Записки Императорского русского географического общества, по отделению статистики / Под ред. Ю. Е. Янсона. Т. 4. Спб., 1874. С. 163–442.

Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан: История / Состав. Д. Ю. Юсупова, Р. П. Джалилова. Ташкент, 1998.

Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. 1–11. Ташкент, 1952–1987.

Спасский Г. Новейшее описание Великой Бухары // Азиатский вестник. Кн. 1. Янв., 1825. С. 1–15; Кн. 2. Февр., 1825. С. 75–80; Кн. 4. Апр., 1825. С. 231–240; Кн. 5. Май, 1825. С. 304–311; Кн. 6. Июнь, 1825. С. 374–380.

Спасский Г. Путешествие от Сибирской линии до города Бухары в 1794 и обратно в 1795 году // Сибирский вестник. (Путевые записки Бурнашева «Путешествие»). 1818. С. 37–110.

Стори Ч. А., Брегель Ю. Э. Персидская литература, био-библиографический обзор в трех частях / Пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель. М., 1972.

Султанов Т. И. Опыт анализа традиционных списков 92 «племен илатия // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура) / Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. Й. Литвинского. М., 1977. С. 165–176.

Сухарева О. А. Бухара XIX – начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.

Сухарева О. А. К истории городов Бухарского ханства (историко-географические очерки). Ташкент, 1958.

Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М., 1976.

## Т

Табәтхбә'ӣ, Саййид Джавәд. Дар-амадӣ-и фалсафӣ бар тарӣҳ-и андӣша-и сийасӣ дар Йран. Тихран, 1377/1998–99.

[Тимур], Уложение Тимура – Тимур тузуклари / Ред. Р. Азимова. (Переиздание 1968 г.). Ташкент, 1992.

*Темур Тузуклари*. Форсчадан Алихон Соғуний ва Ҳабибулло Кароматов таржимаси. Таҳрир: Б. Аҳмедов. Тошкент, 1991.

*Тирмизӣ Ҳаёджа Самандар*. Дастур ал-мулук (Ходжа Самандар Термези, Дастур ал-мулук – Назидание государям). Факсимиле / Пер. с перс., пред., прим. и указ. М. А. Салахетдиновой. М., 1971.

*Троицкая А. Л.* Военное дело в Бухаре в первой половине XIX века (по материалам Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина) // Труды АН Тадж. ССР. Т. 17. Душанбе, 1953. С. 212–217.

У

*Умаров М.* Амӣр Ҳайдар Тарихи // Шарқшунослик, 5. (1994). Тошкент, 1994. С. 78–82.

*Умяков И. И.* К истории новометодной школы в Бухаре // Бюллетень Средне-Азиатского государственного университета / Под ред. П. А. Баранова. Вып. 16. Ташкент, 1927. С. 81–98.

Ўзбек тилининг изоҳли лугати, З. М. Маъруфов таҳрири астида, икки томли. М., 1981.

Ф

*Файф Мухаммад Катиб*. Сирадж ат-таварих. Кабул 1331.

*Фахриддин б. Маулана Ибраҳим Афанди ал-Қазанӣ*. Минҳадж ал-хутаба фӣ шарҳ хутаба ал-фусаҳа. Казань, 1908.

*Фитрат (Фитрат, 'Абдарра'уф)*. Даура-и Ҳукмранӣ-и Амӣр 'Алим Ҳан (ба муқаддима-и А. Муҳиддинов), ҳазиркунанда-и нашр А. Насриддинов. Душанбе, 1991.

*Фитрат*. Три документа по аграрному вопросу в Средней Азии / Пер. с перс. Ф. Б. Ростопчин // Записки Института востоковедения Академии наук СССР. Вып. 2. Т. 2. Л., 1933.

Фихрист-и Китабуана-и Хидатӣ Ақа Саййид Мухаммад-и Мишква ба Китабуана-и Данишгаҳ-и Тихран, джилд-и 2 «Кутуб-и адабӣ». Тихран, 1332 х. ш. /1953.

Фихрист-и кутуб-и ҳаттӣ-и Китабуана-и Астан-и Қудс-и Ридавӣ. Джилд-и 9. Машхад/Тус. Без указания года.

Фихрист-и нусхаҳа-и ҳаттӣ-и Китабуана-и марказӣ ва марказ-и аснад-и Данишгаҳ-и Иран. Джилд-и 16. Тихран, 1357 х. ш. /1978–79.

*Фон Кюгельген Анке*. Расцвет Накшбандийа-Муджаддийа в Средней Трансоксании с XVIII до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии по материалам зарубежных исследований / Глав. ред. А. Хисматуллин. СПб., 2001. С. 275–330.

Х

*Ҳабиб Раҳман*. Тарихчи олим // Тошкент окшоми. 9 июня, 1967.

*Ҳакимхан, Мухаммад*. Мунтазаб ат-таварих. В 2 т. Душанба, 1983–1985.

*Ҳусайн Али (Ҳусайн 'Али)*. Украшение летописей / Пер. с перс., введ. и прим. Г. А. Волошиной. Ташкент, 1965.

*Ҳаёджа Самандар Тирмизӣ*. Дастур ал-мулук (Назидание государям). Факсимиле / Пер. с перс., пред., прим. и указ. М. А. Салахетдиновой. М., 1971.

*Ҳунджей Фадлаллах б. Рӯзбихан-и Ҳунӣ-и Исфаҳанӣ*. Сулук ал-мулук, ба-тасуху у ба муқаддима-и Мухаммад Мухаммад 'Али Муваҳҳид. Тихран, 1362 х. ш. / 1983–1984.

*Ҳунджей Фадлаллах ибн Рӯзбихан Исфаҳанӣ*. Михман-наме-и Бухара (Михман-нама-и Бузара) Записки бухарского гостя / Пер., пред. прим. Р. П. Джалиловой / Под ред. А. К. Арендса. М., 1976.

*Ҳади-Заде Р.* Источники к изучению таджикской литературы второй половины XIX в. Сталинабад, 1956.

*Халидов А. В.* Арабские рукописи Института востоковедения Академии наук СССР. Т. 1.; Краткий каталог. Т. 2. Указатели и приложения. М., 1986.

*Хамраев А. Х.* К вопросу о январских событиях 1910 г. в Бухаре // Труды Средне-Азиатского государственного университета им. В. И. Ленина. Вып. 57. Ташкент, 1954. С. 65–75.

*Ханыков Н. В.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.

*Хафиз-и Танъи ибн Мир Мухаммад Бухари*. Шараф-нама-и Шахи (Книга шахской славы). Факсимиле / Пер., введ., прим. и указ. М. А. Салахетдиновой. Ч. 2. М., 1983, 1989.

*Хисматуллин А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.

*Ходжаева Б.* О взаимоотношениях Бухарского ханства с Афганистаном в первой четверти XIX в. (По письмам эмира Хайдара) // Общественные науки в Узбекистане. № 7. Ташкент, 1990. С. 53–56.

*Хрисант (Хрисанф), митрополит Новопатрасский*. О странах Средней Азии, посещенных им в 1790 гг. / Введ. В. В. Григорьева. М., 1861.

Ч

Чехович О. Д. К истории Узбекистана в XVIII в. // Труды Института востоковедения Академии наук УзССР. № 3. Ташкент, 1954. С. 43–82.

Чехович О. Д. Бухарские поземельные акты XVI–XIX вв. // Проблемы источниковедения. № 4. М., 1955. С. 223–242.

Чехович О. Д. Документы к истории аграрных отношений в Бухарском ханстве // Акты феодальной собственности на землю XVII–XIX вв. Вып. 1. Ташкент, 1954.

Чехович О. Д. Самаркандские документы XV–XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле / Пер., введ., прим. и указ. О. Д. Чехович. М., 1974.

Ш

Шайхир Мухаммад. Ат-Та'риху ал-'Араби ва-л-му'аррихун – Дираса фй та'аввур 'илм ат-та'рих ва ма'рифат риджалихи фй-л-ислам. 4 аджа'. Байрут, 1990.

Шкунов В. Н. Россия и Восток – Миссии поручника Абдулнасыра Субханкулова в Бухару и Хиву в 1810 и 1818 гг. // Восток-Oriens. № 4. 1997. С. 17–23

Шмидт А. Е. Из истории суннитско-шиитских отношений // В. В. Бартольд туркестанские друзья и ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 69–107.

Шпринтсин А. Г. Обозначение топонимов «Средняя Азия» и «Центральная Азия» в различных записках // Страны и народы Востока. Т. 18. 1976. С. 281–287.

Шукуров Ш. Масъалаи интихаби касбу пеша дар 'Навадир-ул-вақайе'-и Аҳмади Даниш // Масъалаҳои адабиёти маорифпарварии таҷик. Самарқанд. 1995. С. 5–20.

Я

Яковлев Мулла. Ирناзар Максютов, посланник бухарский // Сибирский вестник на 1824 год. Ч. 1. Кн. 5. С. 7–10.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РУКОПИСЕЙ

Примечание: авторы выстроены в алфавитном порядке по их имени (исм) без учета титулов как, например, Қадй, Мйрза и Мулла. Имена авторов, авторство которых не доказано, а также вспомогательные названия книг приводятся в квадратных скобках. Анонимные произведения указаны отдельным списком.

'Абд ал-'Азйз Самй, *Даҳма-йи шаҳан*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 458, лл. 2356–243а. [Дополнение к *Даҳма-йи шаҳан* Мйрза Садиқ Мушшй].

[Маулавй 'Абдаллах Катиб], *Насаб-нама-йи Ҳафрат-и зилл-и илҳй*, рук. ИВАНРУз, инв. № 3211/XIV, лл. 703а–703б.

'Абд ас-Самад б. Қадй Мухаммад Акбар Ҳан, *Шарҳ ал-мас'ал ас-ситт ал-джабрўйа джабрўйа*, рук. ИВАНРУз, инв. № 6131/III, лл. 1196–146а.

Аҳмад Даниш, *Ми'йар ат-тадайўн*, рук. ИВАНРУз, инв. № 553, 136 лл.

Хадй-Зада, *Сафар-нама-йи Қадй Хадй Ҳ'аджа аз Бухара ба Иран*, рук. ИВАНРУз, инв. № 5255/XVII, лл. 1506–155а.

Мулла 'Ибадаллах / Мулла Мухаммад Шарйф, *Тарйх-и Амйр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1836, лл. 16–94а.

'Имад, *Шарҳ Лава'их ал-асрар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1478/II, лл. 286–55а.

Мйрй (Мйр Хусайн б. Шах Мурад), *Маҳазин ат-тақва*, рук. ИВАНРУз, инв. № 51, лл. 16–312б.

Мухаммад 'Ата'аллах Ҳ'аджа, [Жизнеописание бухарского ученого шейха], рук. ИВАНРУз, инв. № 79/XII, 13 лл.

Султан Мухаммад б. Дарвйш Мухаммад ал-Муфтй ал-Балўй, *Маджста' ал-гарб'иб*, рук. СПФИВРАН, инв. № В 1007-3, 95 лл.

Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй, *Фатх-нама(-йи султаний)*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1838, 194 лл.

Мухаммад Мйр 'Алим Бузарй, *Фатх-нама(-йи султаний)*, рук. РНБ, инв. № Хан. 81, 171 лл.

Саййид Мухаммад Нафир б. Саййид Амйр Музаффар (= Нафир ад-Дйн Тура), *Таҳқикат-и арк-и Бухара*, рук. ИВАНРУз, инв. № 19, 42 лл.

s.a. Нафираддйн Тура ал-Ханафй ал-Хусайнй ал-Бузарй

Мухаммад Назар Вадахшанй Хусайнй, *Мақамат-и Ҳафрат-и Инан Ҳалифа Нийазкули-йи марҳум*, рук. ИВАНРУз, инв. № 79/I, лл. 16–40б.

Мухаммад Шарйф, *Тадж ат-тавайх*, рук. ИВАНРУз, инв. № 9265, 447 лл.

Мир Мухаммад Сиддик б. Сайид Музаффар, *Зайл-и Тарих-и Муқим-хони*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2663/III, лл. 536–97а.

Мухаммад Йа'қуб б. Амр Данийал, *Гулиан ал-мулук*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 1141, 77 лл.

Мухаммад Йа'қуб б. Амр Данийал, *Рисола*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 1934, 30 лл.

Му'ин, *Зикр-и та'одд-и пидишахан-и Узбак*, рук. ИВАНРУз, инв. № 4468/IV, 41 лл.

Му'ин, *Та'одд-и пидишахан-и Узбак*, *Мулҳақ* к произведению Султн Мухаммад б. Дарвиш Мухаммад ал-Муфти ал-Балхй *Маджста' ал-ғара'иб*, рук. СПФИВРАН, инв. № В 1007-3, 45 лл.

Му'ин, *Тарих-и авдийл [авд'ил] у авдхир*, рук. ФВРАНРТ, инв. № 629, 60 лл.

Нафир ад-Дин Тура ал-Ханафй ал-Хусайнй ал-Буҳарй, *Асар ас-салатин*, рук. ИВАНРУз, инв. № 1422, 107 лл.

s.a. Сайид Мухаммад Нафир б. Сайид Амр Музаффар

Мирза Садиқ Муншй, *Даҳма-йи шадхан*, в: [Муқаннафат-и Мирза Садиқ Муншй], рук. ИВАНРУз, инв. № 1792, лл. 76–156.

Мирза Садиқ Муншй, *Футухат-и Амр-и ма'сум у Амр Хайдар*, рук. ИВАНРУз, инв. № 40/IV, 31 лл.

Мирза Садиқ Муншй, [Муқаннафат-и Мирза Садиқ Муншй], рук. ИВАНРУз, инв. № 1792, 71 лл.

Мирза Садиқ Муншй, [Тарих-и манзум], рук. ИВАНРУз, инв. № 2731/III, 26 лл.

*Хаджа Садр ал-Хаттаб* (б. Мир Захид?), [Шаджа'ат-пайма-йи Султн-и 'алам] (ошибочно называется также Тарих-и Амр Хайдар), Бухарский музей (без инв. №), 94 лл.

Садр Дийа, *Силсила-йи хан гитй-ситан Чингиз Хан у байан-и аҳвалат-и салатин-и аулад-и ан*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2193/Х, лл. 1766–2206.

s.a. Шарифжан Махдум Садр Дийа

Салих б. Мухаммад, *Тухфат ал-ма'сумйн*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2612/І, 56 лл.

Мирза Салим Бйк Мухаммад Рахйм ("Салимй"), *Та'рих-и Салимй*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2016, 231 лл.

Мир Салман Хаджа Самарқандй, [Тафсйл у байан-и даулат-и джам'ат-и Мангит аззаман-и Рахйм Хан], рук. СПФИВРАН, инв. № С 667, лл. 161а-178б.

Шарифжан Махдум Садр Дийа, [Маджтй/Записи], рук. ИВАНРУз, инв. № 2193/ХІ, 459 лл.

Қадй Вафа Кармйнагй, *Тухфа-йи ханй*, рук. КГУ, F-301, 278 лл.

Қадй Вафа Кармйнагй, *Тухфа-йи ханй*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 523, 204 лл.

Қадй Вафа Кармйнагй, *Тухфа-йи ханй*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 525, 350 лл.

Хумулий, [Тарих-и Хумулий], рук. ИВАНРУз, инв. № 37/VI, 212 лл.

#### Анонимные произведения:

*Зикр-и Тарих-и Абу-л-Файд Хан*, рук. СПФИВРАН, инв. № С 667, лл. 264б–270а.

*Назм ал-фарайд*, рук. СПФИВРАН, инв. № В 2185, лл. 26–28б.

*Шаджара-и Хадрат-и Пиан Хадй Хаджа Устад*, рук. ИВАНРУз, инв. № 2679/III, л. 135б.

ПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ НА ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКИХ  
ЯЗЫКАХ

A

- (*Ēmir Saïd*) *Alim Khan*. La voix de la Boukharie opprimée. Paris, 1929.
- Abel A. Iskandar Nāma* // E12. T. 4. C. 127 и след.
- Abou Hadj, Rifaat*. The Ottoman nasihatname as a discourse over «morality» // *Revue d'Histoire Maghrebine*. 47–48. (1987). C. 17–30.
- Abū l-Gāzī/Desmaisons*. Petr I. Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghāzi Bēhādour Khān, texte turc-oriental avec une traduction française, des notes critiques, des variantes et un index. St. Pétersbourg 1871–74. Reprint Amsterdam, 1970.
- AbuKhalil Asad*. Islam and the study of Central Asia: A critique of the western scholarly literature // *Arab Studies Journal*. Spring, 1996. C. 115–129.
- Abu-Manneh Butrus*. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century // *Die Welt des Islams*. T. 22. (1982). C. 1–36.
- Akiner Shirin*. The Islamic peoples of the Soviet Union. London, 1986.
- Al-Azmeḥ Aziz*. Histoire et narration dans l'historiographie arabe // *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*. T. 2. Mars-avril, 1986. C. 411–431.
- Al-Azmeḥ Aziz*. Muslim kingship – Power and the sacred in Muslim, Christian, and Pagan polities. London – New York, 1997.
- Algar Hamid*. Religious forces in eighteenth- and nineteenth-century Iran // *The Cambridge history of Iran*. T. 7. From Nadir Shah to the Islamic republic, ed. by Peter Avery, Gavin Hambly and Charles Melville. Cambridge [u.a.], 1991. C. 705–731.
- Allworth Edward A*. The modern Uzbeks – From the fourteenth century to the present: A cultural history. California, 1990.
- Allworth Edward*. Suppressed histories of the Jadids in Turkistan and Bukhara // E. von Mende (Hrsg.), *Turkestan als historischer Faktor und politische Idee*. Festschrift für Baymirza Hayit zu seinem 70. Geburtstag, Köln, 1988. C. 33–46.
- Ammann Ludwig*. Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt / *Die Welt des Islams* 37, 1 (1997). C. 28–87.
- Ando Shiro*. Die timuridische Historiographie II – Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī" // *Studia Iranica* 24. Paris, 1995. C. 219–247.
- Ankersmit Frank R*. Historismus, Postmoderne und Historiographie // *Küttler, Wolfgang / Rüsen, Jörn / Schulín, Ernst* (Hrsg.). *Geschichtsdiskurs*. Bd. I. Frankfurt a. M., 1993. C. 65–84.

- Ansari Muhammad Abdul Haq*. Sufism and shari'ah – A study of Shaykh Ahmad Sirhindi's effort to reform sufism. London, 1986.
- Anwari-Alhosseyni Shams*. Logaz und Mo'ammā – Eine Quellenstudie zur Kunstform des persischen Rätsels. Berlin, 1986.
- Arnold Sir Thomas W*. The caliphate, with a concluding chapter by Sylvia G. Haim. London, 1965.
- Assmann, Aleida und Jan*. Schrift, Tradition und Kultur // Wolfgang Raible (Hrsg.). *Zwischen Festtag und Alltag – Zehn Beiträge zum Thema 'Mündlichkeit und Schriftlichkeit'*. Tübingen, 1988. C. 25–49.
- Assmann Jan*. Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1999.
- Atabaki Turaj*. A study in the history of Bukharan modernism – The journey of Aḥmad Dānish to St. Petersburg // Ingeborg Baldauf, Michael Friederich (Hrsg.). *Bamberger Zentralasienstudien – Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8–12. Oktober, 1991*. Berlin, 1994. C. 263–269.
- Athar Ali M. Shāh Djahān* // E12. T. 9. C. 195.
- Avery Peter*. Nādir Shāh and the Afsharid legacy // *The Cambridge history of Iran*. T. 7. From Nadir Shah to the Islamic republic, ed. by Peter Avery, Gavin Hambly and Charles Melville, Cambridge [u.a.], 1991. C. 3–62.
- Ayalon David*. The attitude of the Mongols, and particularly of the Mongol royal family // *Outsiders in the lands of Islam*. Text IVb. C. 151–180.
- Ayalon David*. The great yāsa of Chingiz Khan // *Outsiders in the lands of Islam*. Text IVa. C. 97–140.
- Ayalon David*. The position of the yāsa in the Mamlūk sultanate // *Outsiders in the lands of Islam/ Text*. IVc. C. 113–158.
- Ayalon David*. *Outsiders in the lands of Islam: Mamluks, Mongols and eunuchs*. London, 1988.
- Van Arendonk C*. Ḥātim Al-Ṭā'ī // E12. T. III. C. 274 и след.

B

- [Bābur], *Zahiruddin Muhammed Babur Mirza, Bāburnāme*, Chaghatay turkish text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian translation, Turkish transcription, Persian edition and English translation by W. M. Thackston, Jr., 3 parts, Harvard University, 1993. (Sources of Oriental Languages and Literatures 18).
- Babadžanov Baxtiyor M*. On the history of the Naqshbandiyya muğaddidiyya in central Māwarā'annahr in the late 18th and early 19th centuries // *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries* [т. 1]. C. 385–413.

*Babajanov Bakhtiyor.* La naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides // Cahiers d'Asie Centrale 3-4: L'héritage timouride – Iran-Asie centrale-Inde XVe-XVIIIe siècles, 1997. C. 69–90.

*Babajanov Bakhtiyor.* Mawlānā Luṭfullāh Chūstī – An outline of his hagiography and political activity // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 149 (1999). C. 245–270.

*Babur Zahiruddin Muhammad.* Die Erinnerungen des ersten Grossmoguls von Indien. Das Babur-nama, ins Deutsche übertragen und mit einem Vorwort von Wolfgang Stammer. Zürich, 1988.

*Bacqué-Grammont Jean-Louis.* Tūrān – une description du khanat de Khokand vers 1832 d'après un document ottoman // Cahiers du Monde Russe et Soviétique. No. 1. N. 13. Janvier-mars, 1972. C. 192–231.

*Bacqué-Grammont Jean-Louis.* Une liste ottomane de princes et d'apanages Abu'l-Khayrides // Cahiers du Monde Russe et Soviétique. No. 3. T. xi. Juillet-septembre, 1970. C. 423–453.

*Baldauf Ingeborg.* Jadidism in Central Asia within reformism and modernism in the Muslim world // Die Welt des Islams 41/1 (2001). C. 72–88.

*Baldauf Ingeborg.* Some thoughts on the making of the Uzbek nation // Cahiers du Monde Russe et Soviétique. T. 32. No. 1 (1991). C. 79–96.

*Balić S.* Charisma, 3. Islamisch // Lexikon religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam, hrsg. v. Adel Theodor Khoury № Graz [u.a.], 1987. C. 126–127.

*Barthold W., Brill M. L.* Khīwa // EI2. T. 5. C. 23 и след.

*Barthold W.* Abu 'l-Khayr // EI2. T. 1. C. 135.

*Barthold W.* Tashkent // EI1. T. 8. C. 687–689.

*Barthold W.* Turkestan down to the Mongol invasion. London, third edition 1968.

*Barthold W., Spuler B.* Farghāna // EI2. T. 2. C. 790–793.

*Barthold W., Bosworth C. E.* Khokand // EI2. T. 5. C. 29–31.

*Barthold W., Boyle J. A.* Čaghatay Khānate // EI2. T. 2. C. 3 и след.

*Barthold Wilhelm.* 'Abd al-Karīm Bukhārī // EI2. T. 2. C. 71.

*Barthold Wilhelm.* 'Abd Allāh b. Iskandar // EI2. T. 1. C. 46 и след.

*Barthold Wilhelm.* Ulug Beg und seine Zeit, deutsche Bearbeitung von Walther Hinz. Leipzig, 1935.

*Barthold Wilhelm.* Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens. Darmstadt, 1962.

*Basu Helene.* Habshi-Sklaven, Sidi-Fakire: muslimische Heiligenverehrung im westlichen Indien. Berlin, 1994.

*Bečka Jiří.* Soviet studies on Ahmad Donish // Archiv Orientální 31 (1963). C. 483–487.

*Bečka Jiří.* Traditional schools in the works of Sadriddin Aynī and other writers of Central Asia // Archiv Orientální 39 (1971). C. 284–321 und ibid. 40 (1972). C. 130–163.

*Bečka Jiří.* Sadriddin Ayni – Father of modern Tajik culture. Naples, 1980.

*Becker Seymour.* Russia's protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva. 1865–1924. Cambridge/Massachusetts, 1968.

*Bennigsen Alexandre, Lemercier-Quelquejay Chantal.* La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris [u.a.], 1964.

*Bernardini Michele.* À propos de Fazlallah b. Ruzbehan Khonji Esfahani et du mausolée d'Ahmad Yasavi // Cahiers d'Asie Centrale Nr. 3–4 (1997). C. 281–296.

*Biran Michal.* Qaidu and the rise of the independent Mongol state in Central Asia. Richmond, 1997.

*Blake Stephen P.* The patrimonial bureaucratic empire of the Mughals // Journal of Asian Studies. T. 39/1 (Nov. 1979). C. 77–94.

*Bodrogligeti András J. E.* Muḥammad Shaybānī Khān's apology to the Muslim clergy // Archivum Ottomanicum XIII (1993–94), redigerunt E. Halasi-Kun, Gy. Hazai. Wiesbaden, 1994. C. 85–100.

*Bodrogligeti András J. E.* Muhammad Shaybānī's 'Bahru'l-hudā' – An early sixteenth century didactic Qasida in Chagatay // Ural-Altäische Jahrbücher 54 (1982). C. 1–56.

*Booth Newell S.* The historical and the non-historical in Islam // The Muslim World, (Hartford-Leiden) 60/2 (April 1970). C. 109–122.

*Borataev P. N.* Khīr-Ilyās // EI2. T. 5. C. 5.

*Bosworth C. E.* Amīr-al-Omarā' // Encyclopædia Iranica. T. 1. C. 969–970.

*Bosworth C. E.* Ismā'īl b. Aḥmad // EI2. T. 4. C. 188 и след.

*Bosworth C. E.* Khurāsān // EI2. T. 5. C. 55–59.

*Bosworth C. E.* Khwārazm // EI2. T. 4. C. 1060–1065.

*Bosworth C. E.* Kish // EI2. T. 5. C. 181 и след.

*Bosworth C. E.* Mā warā' al-Nahr // EI2. T. 5. C. 852–859.

*Bosworth C. E.* The new Islamic dynasties – A chronological and genealogical manual. Edinburgh, 1996.

*Bosworth C. E., Yakubovskii A. Yu.* Marw al-Shāhidjān // EI2. T. 6. C. 618–621.

*Bourdieu Pierre.* Das religiöse Feld – Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hrsg. v. Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis, aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer. Konstanz, 2000.

- Boyle J. A. *Čaghatay Khān* // EI2. T. 2. С. 2 и след.  
 Boyle J. A. *Dasht-i Kipčak* // EI2. Suppl., Fasc. 3–4. С. 203.  
 Braun Hellmut. *Das Erbe Schah 'Abbās' I. – Iran und seine Könige 1629–1694*. Hamburg, 1967.  
 Bregel Yu. (ed.). *Historical maps of Central Asia 9th–19th centuries A. D.*, Bloomington, Indiana, 2000 (Papers on Inner Asia, Special Supplement).  
 Bregel Yu. *Atalik* // EI2. Supplement Fascicules 1–2. Leiden, 1980. С. 96–98.  
 Bregel Yuri. *Bukhara – iii. After the Mongol invasion* // *Encyclopædia Iranica*. T. 4. С. 515–521.  
 Bregel Yuri. *Bukhara – iv. The Khanate of Bukhara and Khorasan* // *Encyclopædia Iranica*. T. 4. С. 521–524.  
 Bregel Yuri. *Koşh-Begi* // EI2. T. 5. С. 273 и след.  
 Bregel Yuri. *Mangit* // EI2. T. 6. С. 417 и след.  
 Bregel Yuri. *Mangits* // EI2. T. 6. С. 418 и след.  
 Bregel Yuri. *Tribal tradition and dynastic history: The early rulers of the Qongrats according to Munis* // *Asian and African Studies (Jerusalem)* 16/3 (1982). С. 357–398.  
 Bregel Yuri. *Turko-Mongol influences in Central Asia* // Robert L. Canfield (ed.), *Turko-Persia in Historical Perspective*. Cambridge [u.a.], 1991. С. 53–77.  
 Bregel Yuri. *Bibliography of Islamic Central Asia, parts I–III*. Bloomington/Indiana, 1995.  
 Bregel Yuri. *Notes on the study of Central Asia (Papers on Inner Asia № 28)*. Bloomington/Indiana, 1996.  
 Bregel Yuri. *The administration of Bukhara under the Manghits and some Tashkent manuscripts*. Bloomington, 2000 (Papers on Inner Asia №. 34).  
 Bregel Yuri. *Khoqand Khanate* // *The Oxford Encyclopedia of the modern Islamic world*, editor in chief: John L. Esposito. T. 2. Oxford, 1995. С. 430–31.  
 Brockelmann Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur, in zwei Bänden und drei Supplementbänden*, Leiden-New York-Köln, 1996 (Nachdruck der Ausgabe 1937–43).  
 Browne Edward G. *A literary history of Persia*, 4 vols. Bethesda/Maryland, 1997 (reprint).  
 Brunner Otto. *Bemerkungen zu den Begriffen 'Herrschaft' und 'Legitimität'* // *Festschrift für Hans Sedlmayr*. München, 1962. С. 116–133.  
 Brunner Rainer. *Annäherung und Distanz – Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin, 1996.  
 Buhl F., Welch A. T. *Muhammad* // EI2. T. 7. С. 360–376.

- Bürgel Johannes Cristoph. *Die persische Epik* // *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 5 *Orientalisches Mittelalter*, hrsg. v. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden, 1990.  
 Burnes Alexander. *Travels into Bukhara together with a narrative of a voyage on the Indus*. 3 vols. Karachi-London-New York, 1973.  
 Burton Audrey. *Nadir Muhammad Khān – ruler of Bukhara [1641–1645] and Balkh [1645–1651]* // *Central Asiatic Journal*. T. 32/1–2 [1988]. С. 19–33.  
 Burton Audrey. *The Bukharans – A dynastic, diplomatic and commercial history 1550–1702*. Surrey, 1997.  
 Busse Heribert. *The revival of Persian kingship under the Būyids* // D. S. Richards (Ed.), *Islamic civilisation 950–1150 – A colloquium published under the auspices of The Near Eastern History Group*. Oxford, 1973. С. 47–69 (Papers on Islamic History; III).  
 Busse Heribert. *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand Turkmenischer und Safawidischer Urkunden, mit 55 Tafeln*. Kairo, 1959.  
 De Bruijn J. T. P. *Rustam* // EI2. T. 8. С. 636 и след.  
 Van den Bergh S. *Abad* // EI2. T. 1. С. 2.

## C

- Calasso Giovanna. *Universal history, local history, national history – recent theoretical and methodological contributions on Islamic historiography* // B. Scarcia Amoretti (ed.). *The east and the meaning of history*. Rome, 1994. С. 199–218.  
 Canfield Robert L. (ed.). *Turko-Persia in historical perspective*, Cambridge [u. a.], 1991.  
 Carrère d'Encausse Hélène. *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe – Bukhara 1867–1924*. Paris, 1966.  
 Castagné J. *Les Basmachis – Le mouvement national des indigènes d'Asie centrale*. Paris, 1925.  
 Collin Davies C. *Aḥmad Shāh Durrāni* // EI2. T. 1. С. 295–297.  
 Conermann Stephan. *Einige allgemeine Überlegungen zum vormodernen 'Historischen Denken' der Araber* // *Orientalische Literaturzeitung*, 93/2 (März–April 1998). С. 141–157.  
 Conermann Stephan. *Identitätsstiftende 'Geschichtsbilder' in einigen Prosawerken Sadrididdin Ajnīs (1878–1954)* // (Hrsg.), *Asien und Afrika, Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS) der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*, Bd.2: *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit*. Hamburg, 1999. С. 119–144.

*Conermann Stephan.* Mongolische Religiosität zwischen Islam und Lamaismus (13. bis 18. Jahrhundert) // Die Mongolei – Aspekte ihrer Geschichte und Kultur, hrsg. von Johannes Gießauf, Graz, 2001. С. 78–100.

*Conermann Stephan.* Politik, Diplomatie und Handel entlang der Seidenstraße im 15. Jahrhundert // Asien und Afrika, Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS) der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Bd.3: Die Seidenstraße – Handel und Kulturaustausch in einem eurasiatischen Wegenetz, hrsg. von Ulrich Hübner, Jens Kamlah, Lucian Reinfandt, Hamburg, 2001. С. 187–236.

*Conrad Lawrence I.* Abraha and Muḥammad: Some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 50/2 (1987). С. 225–240.

*Conrad Lawrence I.* Seven and the tasbī' – On the implications of numerical symbolism for the study of medieval Islamic history // Journal of the Economic and Social History of the Orient, 31/1 (1988). С. 42–73.

*Crone Patricia, Hinds Martin.* God's caliph – Religious authority in the first centuries of Islam. Cambridge [u.a], 1986.

*De Courteille Abel Pavet.* Dictionnaire turk-oriental, destiné principalement à faciliter la lecture des ouvrages de Bäber, d'Aboul-Gāzi, de Mir Ali-Chir-Nevāi, et d'autres ouvrages en langues touraniennes, (Paris 1870). Reprint Amsterdam, 1972.

## D

*Dale Stephen F.* Steppe humanism: The autobiographical writings of Zahir Al-Din Muhammad Babur, 1483–1530 // JMES 22 (1990). С. 37–58.

*Dawānī Axlāq-i ḡalālī o.O.* Без указания года. (Calcutta 1283/1866–67) (Lithographie).

*Deringil Selim.* The well-protected domains – Ideology and the legitimation of power in the Ottoman empire 1876–1909. London; New York, 1999.

*DeWeese Devin Edward Allworth.* The modern Uzbeks (book review) // Bulletin of the Association for the Advancement of Central Asian Research, T. 5/1. (1992). С. 26–29.

*DeWeese Devin.* Islamization and native religion in the Golden Horde – Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition. Pennsylvania, 1994.

*Dickson Martin B.* Uzbek dynastic theory in the sixteenth century // Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов. Москва, 9–16 августа 1960. Т. 3. Заседания секций X.XI, XIII. Москва, 1963. С. 208–216.

*Doerfer Gerhard.* Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit, Bd. I: Mongolische Elemente im Neupersischen, Wiesbaden 1963; Bd. II: Türkische Elemente im Neupersischen – alif bis tā, Wiesbaden 1965; Bd. III: Türkische Elemente im Neupersischen – ḡīm bis kāf, Wiesbaden 1967; Bd. IV: Türkische Elemente im Neupersischen (Schluss) und Register zur Gesamtarbeit. Wiesbaden, 1975.

*Dudoignon Stéphane A.* Djadidisme, Mirasisme, Islamisme // Le réformisme musulman en Asie Centrale. Du «premier renouveau» à la soviétisation (1788–1937). Cahiers du Monde russe, T. 37, Nos. 1–2 (1996). С. 13–40.

*Dudoignon Stéphane A.* Firat, pseud. litt. de 'Abd ar-Ra'uf Rahīmughlī // Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours, ss. la direction de M. Gaborieau, N. Grandin, P. Labrousse et A. Popovic, Programme de recherches interdisciplinaires sur le monde musulman périphérique de L'ÉHESS, fasc. 2 (jan. 1998). Paris. С. 40–42.

*Dudoignon Stéphane A.* La question scolaire // Le réformisme musulman en Asie Centrale. Du «premier renouveau» à la soviétisation (1788–1937). Cahiers du Monde russe, T. 37, Nos. 1–2 (1996). С. 133–210;

*Dudoignon Stéphane A.* Qu'est-ce que la «qadīmiya»? Éléments de sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (de la fin du XVIIIe siècle au début du XXe) // L'Islam de Russie – Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle, sous la direction de Stéphane A. Dudoignon, Dāmīr Is'haqov et Rāfyq Mōhāmmātshin. Paris, 1997. С. 207–225.

*Dudoignon Stéphane A.* Ziyā (pseud. litt. de Mīrzā Muḥammad Sharīf-i Sadr) // Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours, ss. la direction de M. Gaborieau, N. Grandin, P. Labrousse et A. Popovic, Programme de recherches interdisciplinaires sur le monde musulman périphérique de L'ÉHESS, fasc. 2 (1998). Paris. С. 49–50.

*Van Dalen Benno, Kennedy E. S., Saiyid Mustafa K.* The Chinese-Uighur calendar in Tūsī's Zīj-i Ūkhānī // Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, hrsg. v. Fuat Sezgin, Bd. 11 (1997). С. 111–151.

*Van Donzel E.* Muḥaddid // EI2. T. 7. С. 290.

E

*Ebenbauer A.* Historiographie zwischen der Spätantike und dem Beginn volkssprachlicher Geschichtsschreibung im Mittelalter // Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, Band XI/1 La littérature historiographique des origines à 1500, directeurs: Hans Ulrich Gumbrecht [u. a.], rédacteurs: Armin Biermann [u. a.]. Heidelberg, 1986. C. 57–113.

EI1 – First Encyclopaedia of Islam, 1913–1936. 9 vol. Leiden; New York; Köln, 1993 (reprint der Ausgabe 1913–36).

EI2 – Encyclopaedia of Islam. New Edition. V. 1. Leiden, 1960.

*Eisener R.* Sulaymān b. 'Abd Al-Malik // EI2. T. 9. C. 821–822.

*Elphinstone Mountstuart.* An account of the kingdom of Caubul and its dependencies in Persia, Tartary, and India, bio-bibliographical notes by Alfred Janata, Graz 1969 (Erstausgabe London 1815).

Encyclopædia Iranica, ed. by Ehsan Yarshater. T. 1. London – Boston – Henley 1985. T. 2–4. London – New York, 1987–1990. T. 5–8. Costa Mesa/Cal., 1992–1998.

*Endreß Gerhard.* Die wissenschaftliche Literatur // Grundriß der arabischen Philologie. Bd. 2: Literaturwissenschaft, hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden, 1987. C. 400–506; Bd. 3: Supplement, hrsg. von Wolf Dietrich Fischer. Wiesbaden, 1992. C. 3–152.

*Endreß Gerhard.* Der Islam – Eine Einführung in seine Geschichte. München, 1997.

*Ernst Jutta.* Hybride Genres // Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. v. Ansgar Nünning. Stuttgart, 1998. C. 220.

*Eversmann Eduard.* Reise von Orenburg nach Buchara. Berlin, 1923.

F

*De Fouchécour Charles-Henri Moralia.* Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle. Paris, 1986.

*Fähndrich Hartmut.* Der Begriff «adab» und sein literarischer Niederschlag // Neues Handbuch der Literaturwissenschaft – Orientalisches Mittelalter, hrsg. von Wolfram Heinrichs. Wiesbaden, 1990. C. 326–345.

*Falaturi Abdoljavad.* Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam // Glauben an den einen Gott – Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, hg. v. Abdoljavad Falaturi und Walter Stolz. Freiburg [u. a.], 1975. C. 85–101.

*Farhadi Rawan A. G.* On some early Naqshbandi major works // Gaborieau, M. Popovic, A. Zarcone, Th. (eds.). Naqshbandis. C. 63–67.

*Fedtko Gero.* Jadids, Young Bukharans, communists and the Bukharan revolution: From an ideological debate in the early Soviet Union // Muslim culture in Russia and Central Asia. T. 2. C. 483–512.

*Ferrier J. P.* History of the Afghans, transl. from the original unpublished manuscript by Captain William Jesse. London, 1858.

*Fleisch H.* Ibn Al-Ĥādjib // EI2. T. 3. C. 781 и след.

*Fleischer Cornell H.* Mahdi and millenium: Messianic dimensions in the development of Ottoman imperial ideology // The great Ottoman, Turkish civilisation. T. 3. Philosophy, science and institutions, editor-in-chief Kemal Çiçek. Ankara, 2000. C. 42–54.

*Fleischer Cornell H.* Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire – The historian Mustafa Āli (1541–1600). Princeton/New Jersey, 1986.

*Flemming Barbara.* Political genealogies in the sixteenth century // Osmanlı araştırmaları VII–VIII (The Journal of Ottoman Studies VII–VIII) / ed. by Ismail E. Erünsal, Christopher Ferrard, Christine Woodhead. Istanbul, 1988. C. 123–137.

*Fodor Pál.* State and society, crisis and reform, in 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> century Ottoman mirror for princes // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Bd. xl/2–3 (1986). C. 217–240.

*Fourniau Vincent.* Däneš (Doniš), Aḥmad // Encyclopædia Iranica. T. 6. 647–649. Fragner, Bert. G., «The concept of regionalism in historical research on Central Asia and Iran (A macro-historical interpretation) // Studies on Central Asian history in honor of Yuri Bregel, ed. by Devin DeWeese, Bloomington. Indiana, 2001. C. 341–354.

*Fragner Bert.* Sowjetmacht und Islam: Die Revolution von Buchara // Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann. Beirut, 1979. C. 146–166.

*Fragner Bert G.* Die «Persophonie» – Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens // ANOR. Nr. 5. Berlin, 1999.

*Frank Allen J.* Islamic historiography and «Bulghar» identity among the Tatars and Bashkirs of Russia (Social Economic and Political Studies of the Middle East and Asia. T. 61. Ed. by Reinhard Schulze). Leiden-Boston-Köln, 1998.

*Fraser James.* The History of Nadir Shah, formerly called Thamas Kuli Khan, the present emperor of Persia. London, 2nd ed. 1742.

*Friedmann Yohanan.* Shaykh Aḥmad Sirhindī – An outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity. Montreal-London, 1971.

Frye Richard N. Bukhara. The medieval achievement, reprint Costa Mesa/Cal. 1996.

Fück J.W. Ibn Khallikān // EI2. T. 3. С. 832 и след.

Fyodorov-Davydov G. A. The culture of the Golden Horde cities, transl. from the Russian by H. Bartlett Wells. Oxford, 1984.

## G

Gaborieau M., Popovic A., Zarccone Th. (eds.). Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman, Actes de la Table Ronde de Sèvres. 2–4 mai 1985. Istanbul–Paris, 1990.

Gandjei T. Ismā'il I. // EI2. T. 4. С. 186–188.

Gandjei T. Husayn // EI2. T. 3. С. 603.

Gandjei Tourkhan. Uno scritto apologetico di Husain Mīrzā, Sultano del Khorāsān // Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli (Nuova Serie. T. 5.). Rom, 1954.

Gardet Louis. Vues musulmanes sur le temps et l'histoire (essai de typologie culturelle) // Les cultures et le temps, études préparées par l'Unesco. Paris, 1975. С. 223–241.

Gardet Louis, Anawati M.-M. Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Paris, 1948.

Geheime Geschichte der Mongolen – Herkunft, Leben und Aufstieg Činggis Qans, hrsg. von Manfred Taube. München, 1989.

Geschichtsdiskurs. Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte; Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens, hg. von Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen und Ernst Schulin, Frankfurt a. M., 1993–1994.

al-Ghazālī Abū-Hāmid Muḥammad. Der Erretter aus dem Irrtum, al-Munqid min aḍ-ḍalāl, aus dem Arabischen übers., mit einer Einl., mit Anm. und Indices hrsg. v. 'Abd-Elḥamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg, 1988.

Gibb Hamilton A. R. Amīr al-mu'minīn // EI2. Vol 1. С. 445.

Gibb Hamilton A. R. Studies on the civilization of Islam, ed. by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Princeton/New Jersey, 1982.

Ginzel F. K. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie – Das Zeitrechnungswesen der Völker. Bd. 1. Leipzig, 1906.

Glassen Erika. Krisenbewusstsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit // Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geb., hrsg. v. Ulrich Haarmann u. Peter Bachmann. Beirut 1979, стр. 167–179.

Glassen Erika. Die frühen Safawiden nach Qāzī Aḥmad Qumī, Freiburg im Br. 1970.

Golden Peter B. An introduction to the history of the Turkic Peoples – Ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992.

Goldstone Jack A. Trends or cycles?: The economic history of east-west contact in the early modern world // Journal of the Economic and Social History of the Orient. T. 36. (1993). С. 104–119.

Goldziher Ignaz. Zur Charakteristik Ġelāl ud-dīn us-Sujūṭī's und seiner literarischen Thätigkeit // Gesammelte Schriften, hrsg. von Joseph Desomogyi. Hildesheim, 1967. С. 52–73.

Goldziher, Watt. Adjal // EI2. T. 1. С. 204.

Gölpınarlı Abdülbākī. Kızıl-baş // İslâm Ansiklopedisi, A. Adıvar [...] tarafından Leyden tab'i esas tutularak telif, tādil, ikmāl ve tercüme sûreti ile neşredilmiştir, 6. cilt. Istanbul, 1977. С. 789–795.

Gramlich Richard. Die Wunder der Freunde Gottes, Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders. Wiesbaden, 1987.

Graus František. Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung // Patze, Hans (Hrsg.). Geschichtsschreibung und Geschichtsbe-wußtsein im späten Mittelalter. Sigmaringen, 1987. С. 11–55.

Grevemeyer Jan-Heeren. Darvāz // Encyclopædia Iranica. T. 7. С. 65 и след.

Gronke Monika. Vom Stammesleben zur höfischen Kultur – Neue Züge im historischen Türkenbild // Saeculum, 1995. Sonderdruck. С. 1–16.

Gronke Monika. Derwische im Vorhof der Macht – Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert. Stuttgart, 1993.

Gross Jo-Ann. Historical memory, cultural identity, and change: Mirza 'Abd al-'Aziz Sami's representation of the Russian conquest of Bukhara // Daniel R. Brower and Edward J. Lazzerini (eds.), Russia's Orient, imperial borderlands and peoples. Bloomington [u. a.], 1997. С. 203–226.

Gross Jo-Ann. Multiple roles and perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic statements of political and religious authority // Gaborieau, M./Popovic, A./Zarccone, Th. (eds.). Naqshbandis. С. 109–121.

Grover Captain John. The Bokhara Victims. 2nd ed. London, 1845.

Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, Band XI La littérature historiographique des origines à 1500, 3 Teilbände, directeurs: Hans Ulrich Gumbrecht [u. a.], rédacteurs: Armin Biermann [u. a.]. Heidelberg, 1986–1987.

Gumbrecht H. U. Menschliches Handeln und göttliche Kosmologie – Geschichte als Exempel // Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, Band

XI/3 La littérature historiographique des origines à 1500, directeurs: Hans Ulrich Gumbrecht [u. a.], rédacteurs: Armin Biermann [u. a.]. Heidelberg, 1986. C. 869–951.

*Guo Li*. Mamluk Historiographic Studies: The state of the art // Mamluk Studies Review I. Chicago, 1997. C. 15–43.

*Gurjewitsch Aaron J.* Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. München, 1997.

*Gutas Dimitri*. Ethische Schriften im Islam // Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 5: Orientalisches Mittelalter, hrsg. v. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden, 1990. C. 346–365.

*Gyarmati Imre*. Die Gestirnnamen des Zodiakus in den türkischen Sprachen // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Tomus XL/1 (1986). C. 53–106.

*Le Goff Jacques*. Geschichte und Gedächtnis, aus dem Französischen von Elisabeth Hartfelder. Frankfurt-New York-Paris, 1992.

## H

*Haarmann Ulrich*. Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Heft 2/1971 (1972). C. 46–69.

*Haarmann Ulrich*. Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 124 (1974). C. 332–369.

*Habermas Jürgen*. Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main, 1973.

*Hagen Gottfried*. Überzeitlichkeit und Geschichte in Kätib Čelebîs Ğihännümâ // Archivum Ottomanicum 14 (1995/96). Wiesbaden, 1996.

*Halm, Heinz*. Das Reich des Mahdi – Der Aufstieg der Fatimiden (875–973). München, 1991.

*Hambly Gavin (Hg.)*. Zentralasien (Fischer Weltgeschichte Bd. 16). Frankfurt/Main, 1966.

*Hanaway W. L.* Sâkî // EI2. T. 8. C. 885.

*Hanaway William L.* Epic poetry // Persian literature, ed. by Ehsan Yarshater. Albany/N.Y., 1988. C. 96–108.

*Hardy P.* The Oratio Recta of Baranî's Ta'riḫ-i-Firūz Shāhî – Fact or Fiction? // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. T. 20 (1957). C. 315–321.

*Hardy P.* Historians of medieval India – Studies in Indo-Muslim historical writing. London, 1960.

*Hardy Peter*. Islamischer Patrimonialismus: Die Mogulherrschaft // Schluchter (Hg.). Max Webers Sicht. C. 190–216.

*Hartner*. Zamān // EI1. T. 8. C. 1209–1212.

*Hayit Baymirza*. Turkestan zwischen Russland und China. Amsterdam, 1971.

*Heffening W.* Al-Marghīnānī // EI2. T. 6. C. 557 и след.

*Hegarty Stephen*. The rehabilitation of Temur: Reconstructing national history in contemporary Uzbekistan // Central Asia Monitor. No. 1 (1995). C. 28–35.

*Heidorn Joachim*. Legitimität und Regierbarkeit – Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung. Berlin, 1982.

*Hitchins K.* 'Aynī // Encyclopædia Iranica. T. 3. C. 144–149.

*Hoffmann Birgit*. Persische Geschichte 1694–1835 erlebt, erinnert und erfunden – Das Rustam at-tawārīf in deutscher Bearbeitung. 2 Teile. Bamberg/Berlin, 1986.

*Hofman H. F.* Turkish literature – A bio-bibliographical survey. Section III. Part I: Authors. Utrecht, 1969.

*Holdsworth Mary*. A brief history of the Khanates of Bukhara, Kokand and Khiva. Oxford, 1959.

*Holt P. M.* The sultan as ideal ruler: Ayyubid and Mamluk prototypes // Kunt, Metin/Woodhead, Christine (eds.), Süleyman the magnificent and his age. C. 122–137.

*Holt P. M., Lambton Ann K. S., Lewis Bernard*. The Cambridge history of Islam. T. 1: The Central Islamic lands. Cambridge, 1970.

*Horst Heribert*. Die Entstehung der adab-Literatur und ihre Arten // Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, hg. von Helmut Gätje. Wiesbaden, 1987. C. 208–220.

*Howorth Henry H.* History of the Mongols from the 9th to the 19th century, part II: The so-called Tartars of Russia and Central Asia, division I+II. London, 1880.

*Humphrey Stephen*. Islamic history – A framework for inquiry. Princeton, 1991 (revised edition).

## I

*Imber Colin*. Ideals and legitimation in early Ottoman history // Kunt, Metin/Woodhead, Christine (eds.), Süleyman the magnificent and his age. C. 138–153.

*Inalcik Halil*. Selīm I // EI2. T. 9. C. 127–131.

*Irwin Robert G.* What the partridge told the eagle: A neglected arabic source on Chinggis Khan and the early history of the Mongols // *The Mongol empire and its legacy*, ed. by Reuven Amitai-Preiss and David O. Morgan. Leiden [u.a.], 1999. C. 5–11.

*Isogai Ken'ichi.* Yasa and shari'a in early 16th century Central Asia // *Cahiers d'Asie Centrale*. N° 3–4 (1997). C. 91–103.

J

*Jahn, Rasīdaddīn.* Ta'riḥ-i-Mubārak-i-Gāzānī des Rasīd al-Dīn Faḍl Allāh Abī-l-Ḥair – Geschichte der Ilhāne Abāgā bis Gaiḥātū (1265–1295). Kritische Ausgabe mit Einleitung, Inhaltsangabe und Indices von Karl Jahn. Prag, 1941.

*Jamaluddin Syed.* The state under Timur – A study in empire building. New Delhi, 1995.

*Johansen Baber.* Contingency in a sacred law – legal and ethical norms in the Muslim fiqh. Leiden [u.a.], 1999.

*Juvaini.* 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik, The history of the world-conqueror, transl. from the text of Mirza Muhammad Qazvini by John Andrew Boyle. T. 1. Manchester, 1958.

K

*Kemper Michael.* Šihābaddīn al-Margānī als Religionsgelehrter // *Muslim culture in Russia and Central Asia* [т. I]. C. 129–166.

*Kemper Michael.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889 – Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.

*Michael Kemper.* The Daghestani legal discourse on the Imamate // *Central Asian Survey* (2002). 21/3. C. 265–278.

*Khadduri Majid.* The Islamic conception of justice. Baltimore; London, 1984.

*Khalid Adeeb.* The emergence of a modern Central Asian historical consciousness // *Historiography of imperial Russia – The profession and writing of history in a multinational state*, ed. by Thomas Sanders. Armonk, New York; London, 1999. C. 433–452.

*Khalid Adeeb.* The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Tsarist Central Asia. Ph.D. Thesis, University of Wisconsin. Madison, 1993.

*Khalid Adeeb.* The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley; Los Angeles; London, 1998.

*Khalidi Tarif.* Arabic historical thought in the classical period. Cambridge, 1994. Reprint, 1995.

*Khanikoff N.* Bokhara: Its amir and its People, translated from the Russian of Khanikoff by the Baron Clement A. de Bode. London, 1845.

*Kılıç Nurten.* Change in political culture: The rise of Sheybani Khan // *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4: L'héritage timouride – Iran-Asie centrale-Inde XVe–XVIIIe siècles, 1997. C. 57–68.

*Kleinmichel Sigrid.* Aufbruch aus orientalischen Dichtungstraditionen – Studien zur usbekischen Dramatik und Prosa zwischen 1910 und 1934. Budapest, 1993.

*Knauth Wolfgang.* In Verbindung mit Sejfoddin Nadjmabadi, das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, nach den antiken und einheimischen Quellen dargestellt. Wiesbaden, 1975.

*Kočnev Boris D.* The last period of Muslim coin minting in Central Asia (18th – early 20th century) // *Muslim culture in Russia and Central Asia* [т. 1]. C. 431–444.

*Komatsu Hisao.* The Evolution of Group Identity among Bukharan Intellectuals in 1911–1928: An Overview // *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko (The Oriental Library)* N° 47. Tokyo, 1989. C. 115–144.

*Kügelgen Anke von.* Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts // *Muslim Culture in Russia and Central Asia* [т. 1]. C. 415–430.

*Kügelgen Anke von.* Die Entfaltung der Naqšbandiya Muğaddidiya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit // *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. T. 2. C. 101–151.

*Kügelgen Anke von.* Sufimeister und Herrscher im Zwiegespräch: Die Schreiben des Faḍl Aḥmad aus Peschawar an Amīr Ḥaydar in Buchara // *Muslim culture in Russia and Central Asia*. T. 3: Arabic, Persian and Turkic manuscripts (15th–19th centuries), ed. by A. von Kügelgen, Aširbek Muminov, Michael Kemper. Berlin, 2000. C. 219–351.

*Kunt Metin, Woodhead Christine (eds.).* Süleyman the magnificent and his age – The Ottoman empire in the early modern world. London; New York, 1995.

L

al-Laknawī al-Hindī, Muḥammad 'Abdalḥayy, al-Fawā'id al-baḥiya fi tarāḡim al-ḡanafiya. Bayrūt, 1998.

*Lambton Ann K. S.* Al-Dawānī // *EI2*. T. 2. C. 174.

*Lambton Ann K. S.* Changing concepts of justice and injustice from the 5th/11th century to the 8th/14th century in Persia: The Saljuq empire and the Ilkhanate. *Studia Islamica*, 68 (1988). C. 27–60.

Lambton Ann K. S. Early Timurid theories of state. *Ḥāfiẓ Abrū and Nizām al-Dīn Sāmī* // Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas (1978). C. 1–9.

Lambton Ann K. S. Islamic mirrors for princes // Theory and Practice in Medieval Persian Government. London, 1980. C. 419–442.

Lambton Ann K. S. Islamic political thought // Theory and Practice in Medieval Persian Government. London, 1980. C. 404–424.

Lambton Ann K. S. Justice in the medieval Persian theory of kingship // Theory and Practice in Medieval Persian Government. London, 1980. No. 4. C. 91–119.

Lambton Ann K. S. *Khalifa* – i. The history of the institution of the caliphate. – ii. In political theory // EI2. T. 4. C. 937–950.

Lambton Ann K. S. Mongol fiscal administration in Persia // *Studia Islamica* 64 (1986). C. 79–99.

Lambton Ann K. S. Persian local histories: The tradition behind them and the assumptions of their authors // *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani*. T. 1. «Islamistica», a cura di B. Scarcia Amoretti e Lucia Rostagno. Roma, 1991. C. 227–238.

Lambton Ann K. S. Quis custodiet custodes – Some reflections on the Persian theory of government // *Studia Islamica* V (1956). C. 125–148; *Studia Islamica* VI (1957) // Theory and practice in medieval Persian government. London, 1980. C. 125–146.

Lambton Ann K. S. The imām/sultan: Faḡl Allāh b. Rūzbihān Khunjī // State and government in medieval Islam – An introduction to the study of Islamic political theory: The jurists. Oxford, 1985. C. 178–200.

Lambton Ann K. S. State and government in medieval Islam – An introduction to the study of Islamic political theory: The jurists. Oxford, 1981. Reprint, 1985.

Lämmert Eberhard. Bauformen des Erzählens. Stuttgart, 1980.

Landau-Tasserion Ella. The 'cyclical reform': A study of the mujaddid tradition // *Studia Islamica*. T. 70. (1989). C. 79–113.

Langlès L. Instituts politiques et militaires de Tamerlan, proprement appellé Timour, écrits par lui-même en Mogol, & traduits en Français, sur la version d'Abou-Taleb-al-Hossefni (...). Par L. Langlès. Paris, 1787.

Langner Barbara. Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen. Berlin, 1983.

Laoust Henri. La pensée et l'action politiques d'el Māwardī // *Revue des Études Islamiques* 36/1968. C. 11–92.

Lapidus Ira M. Knowledge, virtue, and action: The classical Muslim conception of adab and the nature of religious fulfillment in Islam // Barbara Daly Metcalf: Moral conduct and authority: The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, 1984. C. 38–61.

Lapidus Ira M. A history of Islamic societies. Cambridge, 1988.

Lazzerini Edward J. Ḡadidism at the turn of the twentieth century: A view from within // *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. T. 16. (1975). C. 245–277.

Lazzerini Edward J. Ismail Bey Gasprinskiĭ and Muslim modernism in Russia, 1878–1914. Washington, 1973 (дисс.).

Lech Klaus. Das mongolische Weltreich – Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amsār, mit Paraphrase und Kommentar. Wiesbaden, 1968.

Leder Stefan. Aspekte persischer und arabischer Fürstenspiegel – Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft // *Erlesenes – Sonderheft der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft* (25/98) anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabistes et Islamisants, hrsg. von Walter Beltz und Sebastian Günther. Halle/Saale, 1998. C. 120–151.

Leder Stefan. Heraklios erkennt den Propheten – Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen // *ZDMG* 151 (2001). C. 1–42.

Lee Jonathan L. The «ancient supremacy» – Bukhara, Afghanistan and the battle for Balkh, 1731–1901. Leiden [u. a.], 1996.

Lehmann Alexander. Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842, nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet, und mit Anmerkungen versehen von Gregor von Helmersen, Osnabrück 1969 [Neudruck der Ausgabe von 1852].

Lévi-Provençal E. 'Abd al-Mu'min // EI2. T. 1. C. 78–80.

Lewis Bernard. Die politische Sprache des Islam, aus dem Amerikanischen von Susanne Enderwitz. Berlin, 1991. (Original: The political language of Islam, Chicago 1988).

Lewis Bernard, Holt, P. M. Historians of the Middle East. London; New York; Toronto, 1962.

Lins Hans Peter. Probleme der islamischen Dogmatik – Das Kitāb Uṣūl ad-dīn des Abū'l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī. Essen, 1991.

Lockhart L. Nadir Shah – A critical study based mainly upon contemporary sources. London, 1938.

M

*De Meyendorff Baron Georges.* Voyage d'Orenbourg à Boukhara fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes, rédigé par M. le Baron Georges de Meyendorff et revu par le chevalier Amedée Jaubert. Paris, 1826.

*George Makdisi.* Authority in the Islamic community // La notion d'autorité au Moyen Age – Islam, Byzance, Occident, Colloques internationaux de la Napoule, Sessions des 23–26 octobre 1978 organisés par George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine. Paris, 1982. C. 117–126.

*Mahdi Muhsin.* Ibn Khaldūn's philosophy of history – A study in the philosophic foundation of the science of culture. London, 1957.

*Malcolm Sir John.* The history of Persia from the most early period to the present time: Containing an account of the religion, government, usages, and character of the inhabitants of that kingdom, in two vols. London, 1815.

*Manz Beatrice Forbes (ed.).* Central Asia in historical perspective. Boulder; San Francisco; Oxford, 1994.

*Manz Beatrice Forbes.* Mongol history rewritten and relived // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 89–90 (2000). C. 129–149.

*Manz Beatrice Forbes.* *Shāh Rukh* // EI2. T. 9. C. 197–198.

*Manz Beatrice Forbes.* Tamerlane and the symbolism of sovereignty // Iranian Studies xxi/1–2. New York, 1988. C. 105–22.

*Manz Beatrice Forbes.* Temūr and the problem of a conqueror's legacy // Journal of the Royal Asiatic Society. T. 8. Third series (1998). C. 21–41.

*Manz Beatrice Forbes.* The rise and rule of Tamerlane. Cambridge [u. a.], 1989.

*Mathys Hans-Peter.* Typologie // Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale theologische Enzyklopädie, IV. Göttingen, 1996. C. 997–1000.

*McChesney R. D.* «Barrier of heterodoxy»? Rethinking the ties between Iran and Central Asia in the 17th century // Charles Melville (ed.), Safavid Persia – The history and politics of an Islamic society. London; New York, 1996. C. 231–267.

*McChesney R. D.* Economic and social aspects of the public architecture of Bukhara in the 1560's and 1570's // Islamic art. An annual dedicated to the art and culture of the Muslim world. 2. New York, 1987. C. 217–244.

*McChesney R. D.* *Özbeğ* // EI2. T. 8. C. 232–233.

*McChesney R. D.* *Shihānī Khān* // EI2. T. 9. C. 426–428.

*McChesney R. D.* *Shihānids* // EI2. T. 9. C. 428–431.

*McChesney R. D.* The «reforms» of Bāqī Muḥammad Khān // Central Asiatic Journal. T. 23. Wiesbaden, 1979. C. 69–84.

*McChesney R. D.* The amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth century // Journal of the Economic and Social History of the Orient. T. 36. Part 1. C. 33–70.

*McChesney R. D.* Central Asia: Foundations of change. Princeton; New Jersey, 1996.

*McChesney R. D.* Waqf in Central Asia – Four hundred years in the history of a Muslim shrine, 1480–1889. Princeton [u. a.], 1991.

*Meier Fritz.* Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya: I. Die Herzen-sbindung an den Meister, II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. Istanbul, 1994.

*Meisami Julie Scott.* Dynastic history and ideals of kingship in Bayhaqi's Tarikh-i Mas'udi // Edebiyat. 3/1989. C. 57–77.

*Meisami Julie Scott.* Tarif Khalidi, Arabic historical thought in the classical period» (book review) // Journal of the American Oriental Society. 116/2 (1996). C. 309–313.

*Meisami Julie Scott.* Persian historiography to the end of the twelfth century. Edinburgh, 1999.

*Melville Charles.* The Chinese-Uighur animal calendar in Persian historiography of the Mongol period // Iran. 32 (1994). C. 83–98.

*Metcalf Barbara Daly.* Moral conduct and authority: The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, 1984.

*Mir I'zzet Ullah.* Voyage dans l'Asie Centrale, en 1812 // Magasin Asiatique, ou Revue géographique et historique de l'Asie Centrale et Septentrionale, publiée par Mr J. Klaproth. Paris, Juli, 1826. C. 1–51; Suite du Voyage dans l'Asie Centrale - De Khokand à Samarkand // Magasin Asiatique. Juli 1827. C. 161–186.

*Molé Maijan.* Naqšbandiyyāt I, Quelques traités naqshbandis // Фарханг-и Ёрāн-замин, Daftar-i 4, ǧild-i 6. [Teheran], 1337. C. 273–323.

*Morgan D. O.* Persian historians and the Mongols // Medieval historical writing in the Christian and Islamic worlds. London, 1982. C. 109–124.

*Morgan D. O.* The «great yāsā of Chingiz Khān» and Mongol law in the Īkhānate // British School for Oriental and African Studies. 49/1 (1986). C. 163–76.

*Morgan David O.* The Mongols. Oxford, 1986.

*Morgan Gerald.* Anglo-Russian rivalry in Central Asia: 1810–1895. London; Totowa, 1981.

*Morony M.* Sāsānids // EI2. T. 9. C. 70–83.

*Mottahedeh Roy P.* Loyalty and leadership in an early Islamic society. Princeton, 1980.

*Mukminova Rozija G.* Die Rolle der beiden Hauptrichtungen des Islam in der Politik der Kriege Šajbānī-Hāns und Šāh Ismā'īls // Baldauf, Ingeborg/ Friedrich, Michael (Hrsg.), Bamberger Zentralasienstudien – Konferenzakten ESCAS IV, Bamberg, 8.–12. Oktober, 1991. Berlin, 1994. C. 249–255.

*Mūnis/Āgahī:* Mūnis. Šīr Muḥammad Mīrāb/Āgahī, Muḥammad Rizā Mīrāb, Firdaws al-iqbāl – History of Khorezm, ed. by Yuri Bregel. Leiden [u. a.], 1988.

*Munis/Agahi:* Shir Muhammad Mirab Munis & Muhammad Riza Mirab Agahi, Firdaws al-iqbāl – History of Khorezm, transl. from the Chaghatay and annotated by Yuri Bregel. Leiden [u. a.], 1999.

*Murphey Rhodes.* Ottoman historical writing in the seventeenth-century: A survey of the general development of the genre after the reign of Sultan Ahmed I (1603–1617) // Archivum Ottomanicum XIII (1993–94), Tibor Halasi-Kun memorial volume, redigerunt E. Halasi-Kun, Gy. Hazai. Wiesbaden, 1994. C. 277–311.

Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries, hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. T. 1. Berlin, 1996.

Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries // Inter-regional and inter-ethnic relations, edited by Anke von Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank. T. 2. Berlin, 1998.

Muslim culture in Russia and Central Asia // Arabic, Persian and Turkic manuscripts (15<sup>th</sup>–19th centuries), ed. by Anke von Kügelgen, Ašīrbek Muminov, Michael Kemper. T. 3. Berlin, 2000.

*Müteferriqa İbrāhīm.* Wasīlat at-tibā'a // Kitāb-i lughat-i Wānqulī. Istanbul, 1729.

## N

*Nagel Tilman.* Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam – Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 2. Zürich und München, 1981.

*Nagel Tilman.* Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters. München, 1993.

*Nekrasova Yelizaveta.* Die Basare Bucharas vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert: Das Antlitz einer Handelsstadt im Wandel, aus dem Russischen von M. Kemper und A.v. Kügelgen. ANOR 2. Halle/Berlin, 1999.

*Nekrasova Yelizaveta.* The burial structures at the Čor-Bakr necropolis near Bukhara from the late 18th to the early 20th centuries // Muslim culture in Russia

and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries, hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. T. 1. Berlin, 1996. C. 369–384.

*Neumann Christoph K.* Das indirekte Argument – Ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittelt der Historie: die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Pašas Ta'rīf. Münster [u. a.], 1994 (дисс.).

*Nizami Das Alexanderbuch – Iskandarnama.* Übertragung aus dem Persischen, Nachwort und Anmerkungen von J. Christoph Bürgel. Zürich, 1991.

*Noelle Christine.* State and tribe in nineteenth-century Afghanistan – The reign of Amir Dost Muhammad Khan (1826–1863). Surrey, 1997.

## O

*Ott Ursula.* Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts – Das Mihmān-nāma-yi Buḥārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḥungī, Übersetzung und Kommentar. Freiburg, 1974.

*Özcan Azmi.* The Ottomans and the caliphate // The great Ottoman, Turkish civilisation. Philosophy, science and institutions, editor-in-chief Kemal Çiçek. T. 3. Ankara, 2000. C. 181–190.

## P

*Pannenberg Wolfhart.* Weltgeschichte und Heilsgeschichte // Geschichte – Ereignis und Erzählung, hg. v. Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel. München, 1973. C. 307–323.

*Paret Rudi.* Der Koran – Kommentar und Konkordanz. Stuttgart [u. a.], 1980.

*Patze Hans (Hrsg.).* Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter. Sigmaringen, 1987.

*Paul Jürgen.* Doctrine and organization: The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn // ANOR. No. 1. Halle/Berlin, 1998.

*Paul Jürgen.* La propriété foncière des cheikhs Juybari // Cahiers d'Asie Centrale. No. 3–4. (1997). C. 183–202.

*Paul Jürgen.* Muḥammad Pārsā: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme // Muslim culture in Russia and Central Asia // Arabic, Persian and Turkic manuscripts (15th–19th centuries), ed. by A. von Kügelgen, Ašīrbek Muminov, Michael Kemper. T. 3. Berlin, 2000. C. 5–41.

*Paul Jürgen.* Scheiche und Herrscher im Khanat Čagatay // Der Islam 67. (1990). C. 278–321.

- Paul Jürgen.* The histories of Heart // *Iranian Studies*. т. 33/1–2. Winter-spring, 2000. С. 93–115.
- Paul Jürgen.* The state and the military – The Samanid case (Papers on Inner Asia). No. 26. Bloomington; Indiana, 1994.
- Paul Jürgen.* Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. Berlin; New York, 1991.
- Pellat Charles.* *Ḳiṣṣa* – i. The semantic range of *ḳiṣṣa* in Arabic // *EI2*. Т. 5. С. 185–187.
- Perry J. R.* *Nādir Shāh Afshār* // *EI2*. Т. 7. С. 853–856.
- Pierce Richard A.* *Russian Central Asia 1867–1917 – A study in colonial rule*. Berkeley; Los Angeles, 1960.
- Popitz Heinrich.* *Phänomene der Macht*. 2. Stark erw. Aufl. Tübingen, 1992.
- Pugachenkova G. A., Rtvladze E. V.* Bukhara – v. Archeology and monuments // *Encyclopædia Iranica*. Т. 4. С. 525–527.

R

- De Rachewiltz Igor.* Some remarks on the ideological foundation of Chingis Khan's empire // *Papers on Far Eastern History* 7. March 1973. С. 21–36.
- Radloff W.* *Itinéraire de la vallée du moyen Zerefchan* // *Recueil d'itinéraires et de voyages dans l'Asie Centrale et l'extrême Orient*. Paris, 1878. С. 277–355.
- Radtke Bernd.* Das Wirklichkeitsverständnis islamischer Universalhistoriker // *Der Islam*. 62 (1985). С. 59–70.
- Radtke Bernd.* Versuch einer Grundsatzbetrachtung über das Allgemeine und das Individuelle in der islamischen Historiografie // XXIV. Deutscher Orientalistentag (26–30. Sept. 1988) in Köln – Ausgewählte Vorträge, hg. v. Werner Diem und Abdoldjavad Falaturi. Stuttgart, 1990. С. 264–270.
- Radtke Bernd.* Zur 'Literarisierten Volkschronik' der Mamlukenzeit // *Saeculum*. 41 (1990). С. 44–51.
- Radtke Bernd.* Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. Beirut, 1992.
- Redhouse James W.* *A Turkish and English lexicon*, Constantinople 1890, new edition. Beirut, 1996.
- Reichmuth Stefan.* The interplay of local developments and transnational relations in the Islamic world: Perceptions and perspectives // *Muslim culture in Russia and Central Asia*. Т. 2. С. 5–38.
- Reichmuth Stefan.* *Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin (Nigeria) seit ca. 1800*. Münster, 1998.

- Richards John F.* *The new Cambridge history of India*, I. 5. *The Mughal empire*. Cambridge, 1993.
- Rieu Charles.* *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*. London, 1966.
- Riza Qouly Khan.* *Relation de l'Ambassade au Kharezme*, trad. et annotée par Charles Schefer. Paris, 1879.
- Rizvi S. A. A.* *Kingship in Islam: Islamic universalism through the caliphate* // Ian Mabbett, *Patterns of kingship and authority in traditional Asia*. London [u. a.], 1985. С. 108–130.
- Rizvi Saiyid Athar Abbas.* *A history of sufism in India. From sixteenth century to modern century*. Т. 2. New Delhi, 1983.
- Rizvi Saiyid Athar Abbas.* Sixteenth century Naqshbandiyya leadership in India // Gaborieau M., Popovic A., Zarccone Th. (eds.). *Naqshbandis*. С. 153–165.
- Robinson Chase F.* The study of Islamic historiography: A progress report // *Journal of the Royal Asiatic Society* 7/2. July, 1997. С. 199–227.
- Robson I.* *Bid'a* // *EI2*. Т. 1. С. 1199.
- Roemer Hans Robert.* *The successors of Timūr* // *The Cambridge history of Iran*. Т. 6. С. 98–146.
- Rosenthal E. J.* *Political thought in medieval Islam*. Cambridge, 1968.
- Rosenthal Franz.* *Dawla* // *EI2*. Т. 2. С. 177 и след.
- Rosenthal Franz.* *A History of Muslim historiography*, second revised edition. Leiden, 1968.
- Rowe C. J.* *Phronesis* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 7. Basel, 1989. С. 934.
- Rückert Friedrich.* *Grammatik. Poetik und Rhetorik der Perser nach dem siebenten Bande des Heft Kolzum*, neu hrsg. v. W. Pertsch. Osnabrück; Wiesbaden, 1966. (Neudruck der Ausgabe 1874).
- Rüsen Jörn.* *Historische Orientierung – Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln [u. a.], 1994.
- Rypka Jan, Bečka, Jiří.* *Abriss der tadschikischen Literatur* // Jan Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959. С. 409–410.
- Rzehak Lutz.* *Der große Tamerlan als Vorbild heutiger Politik* // *Das Parlament* 30.08.1996.

S

- Saray Mehmet.* *Rus işgali devrinde Osmanlı devleti ile Türkistan hanlıkları arasında siyasî münasebetler 1775–1875*. Ankara, 1994.

*Sarkar Sir Jadunath.* History of Aurangzib, mainly based on Persian sources, in five volumes, т. III: Northern India 1658–1681, Bombay, Calcutta; Madras; New Delhi, 1972.

*Sarkisyanz Emanuel.* Geschichte der orientalischen Völker Rußlands bis 1917 – Eine Ergänzung zur ostslawischen Geschichte Rußlands. München, 1961.

*Sartain E. M.* Jalāl al-dīn al-Suyūṭī, vol 1 Biography and background, Cambridge [u.a.] 1975; т. 2 Al-Taḥadduth bini'mat allah, ed. by E. M. Sartain, Cambridge, 1975.

*Sarwar Ghulām.* History of Shāh Ismā'īl Ṣafawī. Aligarh, 1939.

*Savory R. M.* 'Abbās I. // EI2. T. 1. C.7–8.

*Savory R. M.* Kizil-Bāsh // EI2. T. 5. C. 243–245.

*Schacht J. Kau* // EI2. T. 4. C. 766–772.

*Schaeder H. H., Bosworth C. E.* Samarkand // EI2. T. 8. C. 1031–1038.

Schaibanidische Grabinschriften, hrsg. von Baxtiyor Babajanov, Ashirbek Muminov, Jürgen Paul. Wiesbaden, 1997.

*Schefer Charles.* Description topographique et historique de Boukhara avant et pendant la conquête par les Arabes par Mohammed Nerchaky, version persane de Mohammed Ibn Zofer, 1178 (574 H.), publiée d'après deux manuscrits, suivie d'autres textes relatifs à la Transoxiane, Amsterdam 1975. (Nachdruck der Ausgabe Paris 1892).

*Schefer Charles.* Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary – Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand depuis les dernières années du règne de Nadir Chah, 1153, jusqu'en 1233 de l'hégire, 1740–1818 a. D., Texte persan publié d'après un manuscrit unique, avec une traduction française. Paris, 1876. Reprint: Amsterdam, 1970.

*Schiewek Eckart.* À propos des exilés de Boukhara et de Kokand à Shahr-i Sabz», в: Cahiers d'Asie Centrale N° 5–6: Boukhara la Noble (1998), стр. 181–197.

*Schimmel Annemarie.* Sufismus und Volksfrömmigkeit // Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit. Stuttgart; Berlin; Köln, 1990. C. 157–241.

*Schimmel Annemarie.* Mystische Dimensionen des Islam. Aalen, 1979.

*Schluchter Wolfgang (Hg.).* Max Webers Sicht des Islams – Interpretation und Kritik. Frankfurt a. M., 1987.

*Schmale Franz-Josef.* Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Eine Einführung, mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. Darmstadt, 1985.

*Schmitt Arno, Sofer Jehoeda (eds.).* Sexuality and eroticism among males in Moslem societies. New York [u.a.], 1992.

*Schmitz Barbara.* Bukhara – vi. The Bukharan school of miniature painting // Encyclopædia Iranica. T. 4. C. 527–530.

*Schnackenburg R.* Heilsgeschichte – I // Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Dr. Michael Buchberger, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, Fünfter Band. Freiburg, 1960.

*Schulze Reinhard.* Das islamische achtzehnte Jahrhundert – Versuch einer historiographischen Kritik // The western point of view, т. 2 Islam and Iran part I, ed. by M. J. Faridzadeh. Bonn; Teheran, 1993. C. 195–218.

*Schuyler Eugene.* Turkistan – Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja, with three maps and numerous illustrations. 2 vols., sixth edition. London, 1877.

*Schwarz Florian.* Ohne Scheich kein Reich – Scheibaniden und Naqšbandīs in der Darstellung von Mahmūd ibn Walī // Annäherung an das Fremde – XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. 1995 in Leipzig, hg. v. Holger Preissler und Heidi Stein, ZDMG-Suppl. 11. Stuttgart, 1998. C. 259–267.

*Schwarz Florian.* Unser Weg schließt tausend Wege ein – Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert. Berlin, 2000. (Islamkundliche Untersuchungen Band 226).

*Sédillot L. A.* Prolégomènes des tables astronomiques de'Oloug-Beg, trad. et comm. Paris, 1853.

*Semenov A. A.* Kurzer Abriss der neueren mittelasiatisch-persischen (tadschikischen) Literatur (1500–1900) // Litterae orientales, Wiesbaden, Heft 46 (April 1931). C. 1–10.

*Senkowski Joseph.* Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mogols. St. Pétersbourg, 1824.

*Senkowski Joseph-Julien.* Description des monnaies Boukhares // de Meyendorff, Voyage. C. 309–319.

*Shaw Stanford.* Iranian relations with the Ottoman empire in the eighteenth and nineteenth centuries // The Cambridge history of Iran, т. 7: From Nadir Shah to the Islamic republic, ed. by Peter Avery, Gavin Hambly and Charles Melville. Cambridge [u.a.], 1991. C. 297–313.

*Skrine F. H., Ross E. D.* The heart of Asia. London, 1899.

*Smith J. M.* Mongol and nomadic taxation // Harvard Journal of Asiatic Studies 30 (1970). C. 46–85.

*Sourdel Dominique.* L'autorité califienne dans le monde sunnite // La notion d'autorité au Moyen Age – Islam, Byzance, Occident, Colloques internationaux de la Napoule, Sessions des 23–26 octobre 1978 organisés par George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine. Paris, 1982. C. 101–116.

*Spuler Bertold.* Abu 'l-Ghāzī Bahādur Khān // EI2. T. 1. C. 120–121.

- Spuler Bertold*. Abu'l-Gāzī Bahādor Khan // Encyclopædia Iranica. T. 1. С. 292 и след.
- Spuler Bertold*. Astrakhan // EI2. T. 1. С. 721 и след.
- Spuler Bertold*. Čingizids // EI2. T. 2. С. 44–47.
- Spuler Bertold*. Die historische und geographische Literatur in persischer Sprache // Handbuch der Orientalistik 1. Abt. 4. Bd. 2. Abschnitt. Leiden; Köln, 1968. С. 100–167.
- Spuler Bertold*. Džanids // EI2. T. 2. С. 446.
- Spuler Bertold*. Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken // Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. 5. Bd. 5. Abschnitt. Leiden; Köln, 1966. С. 123–291.
- Spuler Bertold*. Gurgandj // EI2. T. 2. С. 1141 и след.
- Spuler Bertold*. Islamische und abendländische Geschichtsschreibung // Saeculum 6. (1955). С. 125–137.
- Spuler Bertold*. Die Goldene Horde – Die Mongolen in Rußland 1223–1502. Wiesbaden 2. erw. Auflage, 1965.
- Stanfield Johnson R.* Sunni survival in Safavid Iran: Anti-Sunni activities during the reign of Tahmasp I // Iranian Studies 27/1–4. (1994). С. 123–133.
- Steppat Fritz*. Der Muslim und die Obrigkeit // Zeitschrift für Politik. Köln; Berlin, 12 (Neue Folge)/4 (Dez. 1965). С. 319–332.
- Sternberger Dolf*. Legitimacy // David L. Sills (ed.), International Encyclopedia of the social sciences. New York; London, T. 9. С. 244–248.
- Sternberger Dolf*. Grund und Abgrund der Macht – Über Legitimität von Regierungen, neue Ausgabe in fünfzehn Kapiteln. Frankfurt a.M., 1986.
- Subtelny Eva Maria*. Art and politics in early 16th century Central Asia // Central Asiatic Journal, 27. (1983). С. 121–148.
- Subtelny Eva Maria*. The symbiosis of Turk and Tajik // Beatrice Forbes Manz (ed.). Central Asia in historical perspective. Boulder; San Francisco; Oxford, 1994. С. 45–61.
- Szuppe Maria*. En quête des chevaux // Inde-Asie Centrale, Cahiers d'Asie Centrale No 1–2. Tachkent, 1996. С. 91–111.
- Szuppe Maria*. Les relations commerciales de Boukhara au début du XIXe siècle // Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien, textes réunis par Rika Gyselen et Maria Szuppe. Paris, 1999. С. 287–303.

T

- Tauer Felix*. Persian learned literature from its beginnings up to the end of the 18th century // Jan Rypka, History of Iranian literature, ed. by Karl Jahn. Dordrecht, 1968. С. 419–482.
- Teufel F.* Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chānate // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 38. (1884). С. 235–381.
- The Cambridge history of Iran // The Timurid and Safavid periods, ed. by Peter Jackson and the late Laurence Lockhart. T. 6. Cambridge [u.a.], 1986.
- Thomas Lewis V.* A study of Naima, ed. by Norman Itzkowitz. New York, 1972.
- Tīmūr, Tuzūkāt-i Tīmūrī*. Institutes political and military, written originally in the Mogul language, by the great Timour, improperly called Tamerlane; first transl. into Persian by Abu Taulib Alhuseini; and thence into English, with marginal notes, by Major Davy... the original Persian transcribed from a MS. in the possession of Dr. William Hunter,..., and the whole work published with a preface, indexes, geographical notes etc. by Joseph White. Oxford, 1783.
- Timur*. Benim devletim – Tüzükāt-i Timūrī ve Cengiz yasasi, günümüz diline uygulayan: Alemdar Yalçın. Istanbul, 1974.
- Toynbee Arnold*. A study of history // Heroic Ages, Contacts between Civilizations in Space. T. 8. Oxford [u.a.], Reprint, 1961.
- Trepavlov Vadim V.* The formation and early history of the Manghit yurt. Bloomington, Indiana 2001. (Papers on Inner Asia No. 35).
- Triningham J. Spencer*. The sufi orders in Islam. Oxford, 1971.
- Tripathi Ram Prasad*. The Turko-Mongol theory of kingship // The Mughal State 1526–1750, ed. by Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam. Delhi [u.a.], 1998. С. 115–125.
- Tucker Ernest*. Nadir Shah and the Ja'fari madhhab reconsidered // Iranian Studies. T. 27. No 1–4. (1974). С. 163–179.
- Turan Osman*. The ideal of world domination among the medieval Turks // Studia Islamica. 4 (1955). С. 77–90.
- Tyan E.* Bay'a // EI2. T. 1. С. 1146–1147.
- Von Trotha Trutz*. 'Streng, aber gerecht' – 'hart, aber tüchtig'. Über Formen von Basislegitimität und ihre Ausprägungen am Beginn staatlicher Herrschaft // Legitimation von Herrschaft und Recht, 3. Kolloquium deutsch-französischer Rechtsanthropologen, Sankt Augustin, 20–25. Nov. 1992, hrsg. v. Wilhelm J.G. Möhlig und Trutz von Trotha. Köln, 1994. С. 69–90.

V

*Vahidov Shadman, Erkinov Aftandil.* Le fihrist (catalogue) de la bibliothèque de Cadr-i Ziyā': une image de la vie intellectuelle dans le Mavarannahr // Cahiers d'Asie Centrale. No 7: Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie Centrale. Islamique, 1999. C. 141–193.

*Vámbéry Hermann.* Geschichte Bochara's oder Transoxaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart (nach orientalischen benützten und unbenützten handschriftlichen Geschichtsquellen). Bd. 2. Stuttgart, 1872.

*Vámbéry Hermann.* Man nannte mich Reschid Efendi. Reise in Mittelasien, bearbeitet und hrsg. von Sigrid Tröger. Leipzig, 1990.

*Vámbéry Hermann.* Reise in Mittelasien von Teheran durch die Turkmanische Wüste an der Ostküste des Kaspischen Meeres nach Chiwa, Bochara und Samar-kand, ausgeführt im Jahr 1863, mit zwölf Abbildungen in Holzschnitt und einer lithographirten Karte, deutsche Originalausgabe, zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig, 1873.

*Vámbéry Hermann.* Skizzen aus Mittelasien, Ergänzungen zu meiner Reise in Mittelasien, deutsche Originalausgabe. Leipzig, 1868.

*Vansina Jan.* Oral tradition as history. London; Nairobi, 1985.

*Véliaminof-Zernof V.* L'Emir Haider de Boukhara et ses trois fils // Mélanges asiatiques III (22 avril/4 mai 1859). C. 631–642.

*Véliaminof-Zernof V.* Notice sur un poignard Boukhare // Mélanges asiatiques III (25 Février/9 Mars 1859). C. 576–583.

*Voll John O.* Central Asia as a part of the modern Islamic world // Beatrice F. Manz (ed.), Central Asia in historical perspective. Boulder; San Francisco; Oxford, 1994. C. 62–81.

*Voll John O.* Renewal and reform in Islamic history: tajdid and islah // Voices of resurgent Islam, ed. by John L. Esposito. New York [u.a.], 1983. C. 32–47.

*Vrcan Srdjan.* A different historical perspective on legitimation // Current Sociology. T. 35. No 2. The Sociology of Legitimation. Summer, 1987. C. 127–134.

W

*Waldman Marilyn Robinson.* Semiotics and historical narrative // Papers in Comparative Studies. Columbus; Ohio, 1 (1981). C. 167–185.

*Waldman Marilyn Robinson.* 'The otherwise unnoteworthy year 711': A reply to Hayden White // Critiquel Inquiry. 7/4 (1981). C. 784–798.

*Waldman Marilyn Robinson.* Toward a theory of historical narrative – A case study in Perso-Islamicate historiography. Ohio, 1980.

*Wansbrough John.* The sectarian milieu – Content and composition of Islamic salvation history. London, 1978.

*Watt W. Montgomery.* Abū Djahl // EI2. T. 1. C. 115.

*Watt W. Montgomery.* al-Ghazālī // EI2. T. 2. C. 1038–1041.

*Watt W. Montgomery.* al-Iskandar // EI2. T. 4. C. 127.

*Watt W. Montgomery.* Dahr // EI2. T. 2. C. 94 и след.

*Watt W. Montgomery.* Islamic political thought – The basic concepts. Edinburgh, 1980.

*Watt W. Montgomery.* Muslim intellectual – A study of al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

*Watt W. Montgomery, Welch Alford T.* Der Islam I. Mohammad und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben. Stuttgart [u.a.], 1980.

*Weber Max.* Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie, fünfte, rev. Auflage, besorgt v. Johannes Winckelmann, Studienausgabe. Tübingen, 1980.

*Weintritt Otfried.* Zeitdeutungen im Islam // Müller, Klaus E. / Rüsen, Jörn (Hrsg.), Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Hamburg, 1997. C. 296–306.

*Weintritt Otfried.* Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung – Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. Beirut, 1992.

*Weljaminof-Zernof W.* Untersuchung über die Kasimofschens Zaren und Zarewitsche, aus d. Russ. übers. v. Julius Theodor Zenker, 1. Teil. Leipzig, 1867.

*Wensinck A. J.* al-Khaḍir // EI2. T. 4. C. 902–905.

*Wensinck A. J.* Yādīūdī wa-Mādīūdī // EI1. T. 8. (Reprint 1993). C. 1142.

*Wensinck A. J.* Concordance et indices de la tradition musulmane. Vol. 1–2. Leiden [u.a.], 2, 1992.

*Wensinck A. J., Pellat C. H.* Hūd // EI2. T. 3. C. 537–538.

*White Hayden.* Die Bedeutung der Form – Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, aus dem Amerikanischen von Margit Smuda. Frankfurt a. M., 1990.

*White Hayden.* Metahistory – Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, aus dem Amerikanischen von Peter Kohllaas. Frankfurt a. M., 1990.

*Wiederkehr Dietrich.* Heilsgeschichte // Evangelisches Kirchenlexikon – Internationale theologische Enzyklopädie, hg. von Erwin Fahlbusch [u.a.], II, dritte Auflage (Neufassung). Göttingen, 1989. C. 460–467.

Wielandt Rotraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Wiesbaden, 1971.

Wilcox Donald J. The sense of time in western historical narratives from Eusebius to Machiavelli // Ernst Breisach (ed.), Classical rhetoric and medieval historiography. Michigan, 1985. С. 167–237.

Wingert Lutz. Zwischen Praxis und Praktiken. Überlegungen zum Begriff einer weltoffenen Kultur. (Неопубликованная рукопись работы).

Wolff Joseph. Narrative of a mission to Bokhara, in the years 1843–45, to ascertain the fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly. 2 vol. London, 1845.

Wolff Joseph. Researches and missionary labours among the Jews, Mohammedans, and other sects during his travels between the years 1831 and 1834, from Malta to Egypt, Constantinople, Armenia, Persia, Khorossaan, Toorkestaun, Bokhara, Balkh, Cabool in Affghanistaun, the Himmalayah Mountains, Cashmeer, Hindoostaun, the Coast of Abyssinia, and Yemen, first American edition, revised and corrected by the author. Philadelphia, 1837.

Wolff Joseph. Travels and adventures. 2 vol., second ed. London, 1861.

Woodhead. Perspectives on Süleyman // Kunt, Metin/Woodhead, Christine (eds.), Süleyman the magnificent and his age. С. 164–190.

Woods John E. Timur's genealogy // Intellectual studies on Islam, essays written in honor of Martin B. Dickson, Ed. by Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen. Salt Lake City, 1990. С. 85–125.

Woods John E. The rise of Timürid historiography // Journal of Near Eastern Studies 46/2 (1987). С. 81–108.

Woods John E. The Aqqyunlu – Clan, confederation, empire: A study in 15th/19th century Turko-Iranian politics. Minneapolis; Chicago, 1976.

Würtenberger Thomas. Legitimität, Legalität // Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 3. Stuttgart, 1982. С. 677–740.

Würtenberger Thomas. Die Legitimität staatlicher Herrschaft – Eine staatsrechtlich-politische Begriffsgeschichte. Berlin, 1973.

Y

Yapp M. E. Düst Muḥammad // EI2. Т. 2. С. 653–54.

Z

Zand Michael. Bukhara – vii. Bukharan Jews // Encyclopædia Iranica. Т. 4. С. 530–545.

Zettersteen K. V. Amīr al-Umarā' // EI2. Т. 1. С. 446.

## «РАННЕМАНГИТСКИЕ» ИСТОРИОГРАФЫ И ИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Автор	Название	Хронологическая канва	Примечания
Қади Вафā Кармйнағи (ум. в 1183/1769–70 г.), придворная среда	Тухфа-и хāни (Тарих-и Раҳим Хāни)	История мангитов, с 1134/1721 г. – 22 до 1182/1768–69 г.	Написано по заказу Мухаммад Раҳим Хāна и Мухаммад Данийал Бийа
Мухаммад Шариф, вероятно, придворный секретарь низкого ранга, поэт; в момент прихода Амйр Хайдара к власти был в преклонном возрасте	Тадж ат-таварих (написано в 1215/1800 г.)	От Чингиз Хāна до восхождения на трон Амйр Хайдара	Написано по заказу Амйр Хайдара
Мйрза Садиқ Мушшй (ум. в 1235/1819–20 г.), поэт, секретарь при Шах Мураде и Амйр Хайдаре	[Тарих-и манзӯм]	Походы Шах Мурада и хронограммы по поводу различных событий (с 1196/1781–82 г. до 1235/1819 г.)	Написано при бухарском дворе
Мйр Абдалкарим (ум. после 1246/1830–31 г.), афганского происхождения (?), сотрудник канцелярии и дипломат при Амйр Хайдаре	[Ахвалат-и малиликхā у надишхāн...]	Политическая история узбекской и афганской династий, 1160/1747 г. по 1246/1830–31 г.	Написано по заказу стамбульского церемониймейстера; изд. в Каире в 1873 г. (изд. и перев. в Париже в 1876 г.)
Мйрй (Мйр Хусайн б. Шах Мурад, ум. после 1240/1824–25 г.), суфий, воин, заместитель, мятежник	Маҳзин ат-тақва (написано, вероятно, накануне смерти Амйр Хайдара в 1242/1826 г.)	История мангитов от Мухаммад Раҳим Хāна до пригл. 1240/1824–25 г.	Содержит автобиографические, агиографические элементы и учение о религиозных обязанностях

Му'ян (вероятно, был очевидцем периода правления Амир Хайдара)	<i>Зикр-и та'дд-и надишхон-и ўзбак</i>	История узбекской династии, с XVI в. до восхождения на трон Насраллаха в 1242/1827 г.	Приложение к произведению Султан Мухаммада ал-Балхй (ум. в 981/1573 г.) <i>Маджма' ал-зарр'иб</i>
Мухаммад Йа'куб б. Амир Данийал, воин	<i>Рисола</i> (написано в период с 1244/1828–29 г. до 1246/830–31 г.)	История мангитов до Насраллаха (1246/1830–31)	Его произведение <i>Гулишан ал-Мулук</i> , рассмотренное в целях сравнения, восходит к периоду правления первых монголов
Хумулй (род. в 1190/1776–77 г.), суфий, кади Ургута)	<i>[Тарйх-и Хумулй]</i> (написано в период между 1252/1836–37 и припл. 1265/1848–49 г.)	История мангитов, с 1740 г. до первых лет правления Насраллаха	Содержит автобиографические и агнографические элементы
Мйрза Шамс Бузарй (ум. после 1276/1860), придворный в период правления Амир Хайдара, затем последователь 'Умар Хана; купец в Оренбурге	<i>Байан-и ба'ди хавдисиат-и Бухарй ва Хуканд ва Кашгар</i>	История мангитского правления до прихода к власти Насраллаха; военный поход кокандцев в Восточный Туркестан	Написано по заказу востоковеда В. В. Григорьева, который перевел из него историю с периода правления Амир Хайдара и издал в 1861 г. в Казани

## УКАЗАТЕЛЬ

### А

- 'Аббасиды 70, 256, 286, 290, 299, 300
- 'Абд ал-'Азйм Шар'й (Самй) Бузарй 123, 374, 412
- 'Абд ал-'Азйз Хан 70–71, 286, 373
- 'Абд ал-Ахад (Саййид Амйр) 80, 362–364, 374–375, 389, 393, 404–405
- 'Абд ал-Джаббар Харавй 167
- 'Абд ал-Карйм (б. Мйр Мйр Исма'йл) Бузарй 101, 130–136, 152, 171–172, 190, 199, 208, 210, 215, 223, 236, 239, 243, 263, 268, 271, 274–275, 279–280, 285, 307, 311–312, 215, 318–319, 321–322, 330, 335–340, 342, 347, 351, 354, 356, 358, 369, 412, 415, 420
- 'Абд ал-Му'мин (Хан) (Саййид Амйр) 75, 311, 413
- 'Абд ал-Хайй Хваджа 139
- 'Абд ал-Халик (Хваджа) 312
- 'Абд ал-Халик Муншй (Мйрза) 108
- 'Абд ал-Ганй ал-Мукаддасй 296, 389
- 'Абд ар-Рахман Хваджа Насих (Носех) 48, 123
- 'Абд аш-Шакур (Дамулля) 384
- 'Абд Қутлук 217
- 'Абдаллах Бахадур Хан 149, 219
- агнография 40–41, 67, 104, 109, 126, 165, 172–174, 180, 313, 329
- 'Ад 228, 354
- 'аджа'иб 114, 182
- 'аджам 289
- 'Адуд ад-даула Дайламй 300
- 'Алй Акбар 241, 244
- 'Алй ар-Рида 20, 226
- 'Алй б. Абй Талиб 159
- 'Алим Бйк валад Нийазкулй Бйк Йшан (Дамулля) 110
- 'Алим Махдум Хаджкй 368, 412
- 'Алим Хан (Саййид Амйр) 170, 355, 360, 362, 365, 375, 387, 411
- 'Алим Хваджа б. Мйрза Саййид Хваджа Мушриф Бузарй 375
- 'Арабшахи 66
- 'Аля' ад-Дйн 132
- Адам 193, 224, 226, 342, 416
- Ал-и Бувайх (Бувайхиды) 149
- Ақ Қуйунлӯ 247, 256, 298
- Ақ-Мангйт 216
- Абу Бакр 143, 149, 241, 340

Абӯ Да'уд ас-Сиджистанӣ (ас-Сиджистанӣ)	294
Абӯ Джаҳл	228
Абӯ Ханӣфа	141
Абӯ Са'ид	41–43
Абӯ-л-Ҳайр Ҳан	44, 61, 64–65, 216
Абӯ-л-Ҳайриды (Шайбаниды)	44, 61, 64
Абӯ-л-Файд Ҳан	49, 71–72, 75–76, 86, 113–114, 117, 132, 167, 192, 195, 205–206, 213, 221–225, 230–233, 235–236, 238–239, 249, 266, 279, 306–307, 311, 315, 323, 342
Абӯ-л-Фудӯлӣ	158
Абӯ-л-Ғазӣ Баҳадур Ҳан (Хива)	71, 80, 83, 216, 269–270, 272, 369
Авиценна (Ибн Сйна)	392
<i>адаб/адаб</i>	13, 96, 176, 183, 227, 237, 312
Аға Муҳаммад Ҳан	342
Азербайджан	228
Аланқува	182
Алджайтӯ Султан б. Аргӯн Ҳан	300
Амӣр 'Алим Ҳан	365, 387, 411
<i>Амӣр ал-му'минин (Ҳалифа)</i>	23, 52, 87, 272, 276–279, 285–286, 289, 291, 357, 360
Амӣр ал-умара'	39, 52, 72, 78, 94–97, 276
Амӣр Музаффар	362, 373, 376, 381, 383–384, 388–390, 393, 404–405
Амӣр Ҳусайн (Мӣрӣ)	360, 382
Амӣр Тимӯр Гураганӣ (Тимур)	379, 393
амӣр	23, 27, 34–35, 39, 52–53, 63, 72, 78, 83, 86–90, 93–96, 98–99, 101, 103–108, 115–119, 122–123, 125–126, 129–132, 136, 139–140, 142, 145, 147, 150–157, 161, 164–171, 178, 180, 192–195, 204, 207, 213–214, 219, 221–226, 229–230, 238, 244, 247, 249–250, 252, 255, 259, 264–265, 268, 271–281, 283–286, 289–292, 301, 303, 305, 307, 310, 312, 317–318, 323, 327, 334, 347–358, 360–363, 365, 370–390, 393–397, 401, 403–405, 407, 409–412, 414, 416–424
Амӣр-и ма'сӯм (Шаҳ Мурад)	83, 126, 317, 327, 394
Амӣр-и Са'ид (см. Ҳайдар (Саййид Амӣр))	192, 357
Амӯ Дарӣя (Окс)	60–61
анархия	230–232, 358
Андхӯй	85
Анӯша Ҳан	71
арабы	26
Аральское море	61, 217
Аристотель	310
'Ариф Бик (Бег) Афандӣ (Эфенди)	130

Арк	24, 99, 101–106, 267, 269, 271, 278, 280, 311, 334, 367, 374
Армения	228
армяне	26
аскетизм (воздержание)	151, 258, 277, 311, 323, 327, 338, 372, 374, 377, 403, 414, 416, 420–421
'Атā'аллах Ҳваджа	242
Атāлӣк Бӣк	116, 124, 152, 156, 217, 232, 235–236, 269
Атāлӣк	22, 202, 219, 221, 237, 266, 268, 270, 358
Аурангзӣб	70, 302, 394
Афганистан	21, 29, 31, 65
афганцы	26, 84, 92, 128–129, 134, 165, 341–342, 366, 420
Афшар	49, 71, 233
Аҳмад Афган	237
Аҳмад Бу Наср Парса	150
Аҳмад Касанӣ	48, 103, 167
Аҳмад Шаҳ Дурранӣ	84, 89, 130, 237
Ал-Аш'арӣ	295–296
Аштаруаниды (Аштаруаниды/Джаниды/Туқай-Тимӯриды)	46–47, 61, 67–71, 73, 75, 79, 91, 95, 98, 102, 105, 110, 119–120, 122, 144, 148, 150–151, 153–156, 158, 167, 206, 213, 219–221, 223, 225, 230–234, 286, 371, 373, 375, 378
<b>Б</b>	
Баба Мӣрза	355
Баба Ҳваджа	159–160, 164
Бабур	65
Ал-Бадахшанӣ	303
Ал-Баздавӣ	332
Балкунӯт (Бӯкунӯт)	215
Банӯ Бӣгӣм (Бегим, Бегӯм)	225
Бату	62
Бақӣ-Ҳан (мечеть)	334
Багдад	240, 282
Бадахшан	85, 89, 126, 303
Бадӣ' аз-Заман (Мӣрза)	226
Байрам 'Алӣ Ҳан	188, 318, 337–339, 355, 416
Балх	61, 147, 149–150
Банд-и Султан	337
Банӣ Аббас	149
Банӣ Умаййа	149

Барка	62
Барон фон Мейендорфф (Мейендорфф)	177, 276
басмачи (движение басмачей)	366
Бақайиф, Ҳамид	388
Баҳа' ад-Дин Нақшбанд	49, 103, 150, 313, 319
Бағавӣ (Имаъ)	289
Башкирия	19
Берке (см. Барка)	19, 62
Бернс, Александер (Burnes, Alexander)	31, 90, 361
бид'а	103, 143, 207–208, 255, 260, 263, 277, 293, 317, 350
Бишикташ (Бешикташ)	133
Бӣк Бӣрдӣ Бий	217
Бӣк Назар Дӣван Бӣгӣ Канӣгас	140
блоститель нравов и базара ( <i>мухтасиб</i> )	38, 100–101, 331
богопоминание ( <i>зикр</i> )	112, 145–146, 151, 162, 323, 383, 388, 423
большевики	365
Бузурджмихр	250
буйидские правители	300
Бӯкӯнӯт	215
Бӯлӯқ	133
Буркӯт	78, 81
Буҳарӣ (Бухара)	19, 21–22, 24–26, 29–33, 36, 47, 49, 60, 62, 66, 69, 71, 73–77, 84–85, 89–90, 97–99, 103–104, 113, 115, 121, 124, 126, 130–132, 134–136, 140, 142, 152, 157, 165, 167–168, 174, 176–177, 193, 197, 200, 232, 239–240, 242, 245, 254, 267–269, 271–272, 276–280, 283, 285, 290, 291, 303, 312, 317, 330–331, 333, 336–337, 339–340, 342, 346, 353, 355, 360–365, 367, 369, 375, 379–380, 385–386, 388, 390, 394, 398–400, 403–404, 408–412, 415, 417–420
Бухарская коммунистическая партия	365–366
Бухарская революция	367, 370, 410–413, 418, 420
Бухарский эмират	33, 36, 98, 126, 136, 169, 359–360, 362–363, 365, 387
Бухарское ханство	8–9, 18, 21, 23, 32, 35, 70, 73, 91, 284
<b>В</b>	
Вадиҳ	123
Ваққас Бий б. Эдигю	64, 217
вақф/ <i>вуқъаф</i>	35, 344, 368
Валӣ Муҳаммад Ҳан	79
Валӣ, ҳақим/ <i>валӣ</i>	79, 94, 291
валӣни'амӣ (Муҳаммад Данийал Бий Атәлӣқ)	80, 277, 283, 318

Вамбери Германн (Vámbéry Hermann)	333, 398, 362
вақйа	103, 400
вилаят	80, 91–92, 101, 158, 207, 217–218
Великий сельджук (сельджуки)	253, 299, 300
Великобритания	31
виночерпий ( <i>сақӣ</i> )	129–130, 146, 157
Виткевич И. В.	24, 29
Витольд Литовский	62
власть институционализируемая	51
войлок (белая кошма)	207, 229, 259, 263–264, 267, 278, 280, 309, 348, 360
Восточно-Индийская Компания	31, 361
Восточный Туркестан	29, 60, 168
временное исчисление (исчисление времени)	186, 190, 193–196, 209, 393
Высокая Порта	90, 133, 320
<b>Г</b>	
газә ( <i>джихәд</i> )	138, 362, 402, 411
Ал-Ғазәлӣа	295, 392
Ғазӣ Бий	64, 71
Ғазӣ	90, 138, 254, 276, 340, 344, 350
Ғазӣ	64, 81, 87, 90, 188, 254, 300
Ғазнавийан	149
Ғаспринский, Исма'йл-Бег	363–364, 395
генеалогия (родословная)	9–10, 22–23, 38–39, 41–43, 45, 47–48, 50, 53–55, 60, 68, 71, 80–81, 84, 109, 117, 119, 121, 134, 145, 147, 150, 153, 155–157, 172, 195, 204, 210, 212–227, 234, 239, 246, 266, 270, 281, 283, 291, 306–307, 320–321, 347–348, 357, 360, 371, 383, 423
Герат	19, 40–41, 61, 63, 131–132, 288, 297, 326, 353, 393
ғилмән	27, 382, 402
голод	71, 77, 232, 247, 335–337, 353, 414
Ғузәр	77
Ғулам Фадлаллӣх (Мийан Саҳиб)	141
ғуламән ( <i>ғилмән</i> )	27, 271, 382, 402
гюреген ( <i>кюреген</i> )	39, 41
<b>Д</b>	
Данийал (Муҳаммад Данийал Бий Атәлӣқ)	27, 75, 77, 79, 80–83, 87, 90, 96, 99, 101–103, 110, 113–114, 116–117, 119, 124, 143, 152, 155, 158, 168, 202, 210, 234–235, 252, 255–256, 259, 269–273, 308, 314–323, 329, 331, 335, 338, 350–358, 360, 371, 375–376, 383, 392, 397, 401, 414

Даниш Ахмад	263, 293, 301, 370, 378, 384–385, 388–408, 411–412, 417, 420, 423–424
дәр ал-хилифа	76, 285–286, 292
дәр ас-салтана	59, 98
Даванӣ (Даванӣ), Джалал ад-Дин	251, 256–257, 288, 298
Давид (Давуд)	283
дагестанский	244
Дарваз	103, 126
Даулат Бий	247–275, 330–331
Даулат Мӣрза	217
даулат	206–207, 217, 237, 269–270, 274–245, 279, 292, 301, 309, 330–331, 346, 356, 377, 381–393, 398, 406
Дахбид	104, 160, 162, 164–165, 335, 354, 416
Дашт-и Қилчак (Кипчакская, Казахская степь)	60–62, 64, 216–217, 222
Демезон П. И. (Мулла Джа'фар)	29–30, 90–91, 177, 251
Джавуш Бай/Джаушан Бий	201–202, 217, 219–220, 230
Джазан Хан б. Аргун Хан	299–300
Джамӣ	63, 150, 166, 312, 347
Джан Муҳаммад (Кулабӣ)	69, 138, 143, 166, 219, 313–314, 323
Джаидар	124
Джаниды (Аштарханиды)	46, 68
Джанӣ Бий	217–218
Джанӣ Бӣк	62, 83
Джанӣ Муҳаммад	69, 143, 219, 313–314
Джақсӯ	214–215
Джа'фар ас-Садиқ	243
джалдисты (джалды)	206–207, 209, 363–365, 367, 369, 404, 410, 419–420, 422
Джайхун (Амӯ Дарйа)	60–61, 128, 342, 372
Джалал ад-Дин ас-Суйутӣ (ас-Суйутӣ)	173
Джалал ад-Дин Даванӣ (Даванӣ)	251, 256–257
Джалал ад-Дин Румӣ (Румӣ, Джалал ад-Дин)	105, 150, 227, 252, 354
джамā'a	147, 155, 214, 216, 244, 338, 356, 381
Джаханнабад	286, 292
Джахангир Бӣк Бий Далх'ах	114, 253
Джизак (Джизак)	91, 156
джизия (подушная подать)	263, 326
джихад (газа)	138, 362, 402, 411
Ал-Джувайнӣ	260–262
Джуджӣ (Джочи)	44, 47, 61–62, 64–66, 68–69, 122, 217, 224–225, 285
Джуйбар	67, 102, 157

Джум'ақулӣ (Хумулӣ)	25, 76, 78–92, 95–96, 103–123, 124, 139, 158–167, 171–174, 178–180, 182, 187–196, 199–205, 207–210, 217, 223, 227–229, 231, 233, 237–238, 243–244, 248–249, 255, 258–260, 263, 266, 268–269, 271–274, 277–278, 280–281, 292–293, 301–302, 304, 306–307, 309, 312–324, 327–328, 331, 333–336, 338–340, 342–344, 348, 354–355, 358, 368, 394, 412, 415, 422
дївāна	34, 39, 80, 82, 94–95, 97–102, 123, 127, 140, 159, 193, 217, 232, 322
дївāнбегӣ (дївāнбегӣ)	80, 82, 94, 99–100, 159, 232
династия Минг	22, 291
Душанба (Душанбе)	59, 107, 110–111, 115, 124, 127–128, 134, 146, 148, 162, 369, 379, 387, 411
<b>Е</b>	
евреи	25–26, 326
Египет	173, 228, 402
Едигей (Эдигю/Йдигу/Йдигай)	62, 64, 216–217
<b>Ж</b>	
животный цикл	38, 120, 149, 190–192, 210, 224
<b>З</b>	
Аз-Забидӣ, Мургада	295–296, 299
закāt	41, 264
Заман Шах	356, 413, 420
Западная Сибирь	61, 64
Зарафшанская долина	71, 77, 80, 88, 97, 334, 390
Аз-З ахаби	296
зийāра	312
зикр	112, 145–146, 151, 162, 323, 367–368, 383–384, 388, 423
Золотая Орда	21, 37, 62, 94, 216
<b>И</b>	
'Ибадаллах (Мулла 'Ибадаллах)	378
'Ибадаллах Хитай	231–232
Ибн ал-Фарра'	289
Ибн ал-Хаджиб	77, 159
Ибн Сйна	153, 368, 392
Ибн Сурайдж ан-Наса'и	296
'ибра	118, 316
Ибраҳим Бий Канигас	231

Ибраһим Султан	40
Иджазат-и мутлак	104, 105
Инсус	100
ил, илат	28, 100
Йлбарс Ханы	100
Йлгузар (Хан)	23, 132, 135–136, 189
Йлхан (Йлхан) (Йлханиды)	63, 100
имам ал-муслимин	23, 278, 282, 288, 300
Имам Раббани (Сирхинди, Ахмад)	103, 297, 302, 325, 380
имла	104, 312, 379–380, 383
индиқ	33
инсан-и камил	324, 343
Индия	18–19, 28–29, 31, 65, 69, 78, 80, 85, 103, 130, 141, 174, 221, 233, 234, 253, 277, 286, 292, 297, 302, 311, 333, 354, 361, 396, 394
Ирак	277
Иран (Иран)	18, 20, 22, 25, 51–52, 65, 70, 72, 75, 92, 150, 191–192, 229, 233, 236, 238–241, 244, 247, 251, 253, 364, 366–367
Ирназар Бий	139, 189
Ирназар Намангани	100
Иртыш	311
Ишан Хидайат-Панях	102, 240, 300
Ишан Имла	104, 312, 313
Ишан Нақиб	110, 189
Исхак Хваджа Махдум Азами	102, 310
Исмә'ил (Шах Исмә'ил)	65, 213, 229, 235, 245, 339, 410
Исмә'ил Самани	286, 302, 303
Исмә'илйан-и Йрани	100
Исмә'илйан-и Миср	100
испрошение у Бога ( <i>истиҳара</i> )	202, 310
источники легитимации	37, 48–49, 52, 54, 101
'Ишқийа	159–160, 218–219
<b>Й</b>	
Йалгар	44, 65, 66
Йалгариды	44, 65, 66
Йаджудж у Маджудж (Гог и Магог)	33
Йакка-Бағ	114
Йанги Қурган	303
Йафғ (Йафет/Яфет)	156–157, 203, 212, 314
Йар Бий	80

йилу	39, 42
Парканд	168, 170
пароғ	41, 96, 238, 384
пай	42, 62, 207
Пасий, Ахмад	70, 150
Паси (Туркистан, город)	70, 195, 369, 412–413, 415–418, 420
Пасигирд (Йаздаджирд) Ш.	193
пурфи	207, 259, 262–263, 283
Пур	147, 165, 175
<b>К</b>	
Ка'ба	138
Кабул	85, 130, 159, 233, 352
каган	363
Ал Қадир биллях	299
Кадй Вафй (Карминагй)	67, 72, 75–76, 78–83, 91–93, 95–96, 99–102, 110–111, 113–114, 119, 121–123, 129, 135, 146, 166, 171–172, 175, 178–179, 187, 190–192, 199, 201, 204, 206–207, 210, 229, 231, 234, 236–238, 249, 263, 266–270, 284–285, 287, 306–308, 311, 313–316, 319, 357
Каджары	337, 342, 415
кадунй	50, 289, 298, 300
кадунисты	264
Кайи Хан	156
Кайиғях-и Насаф	314
Казинь (Қазан)	62, 111–112, 168
казахи (қазак)	69–71, 84, 194, 231, 234, 328, 335
Кашхстан	18, 65, 217
Каир	133
Кал'а усмад	193
Кал'а-и Хазар	314
калма	419
калмаки	69
камалят	117, 274, 327
капитас	81, 88, 140, 144, 159, 195, 215, 218, 220–222, 231
Каракалпакстан (Қарй Қалтақ, каракалпаки)	21, 25, 71, 231
Каракул	77, 97
Каракуль	90
карамаат/карамаат	182, 258, 272, 313, 326, 328
Карагипа	161, 166
Карагипан	314

Қарауан	100
Қарахунтай	130
Кармйна (Кермине)	66, 77, 80, 82–83, 85, 90, 138–139, 276, 316, 321
Кармийийа	77
каролингский	172, 201
Қарши (Қаршй)	24, 61, 77, 81, 83, 87, 95–96, 107, 117, 140, 218, 234, 252, 270, 321–322, 328, 390
Қашқа (-Дарйа)	24, 219, 288
Катта-Қурған	139, 363
Кафир-Абад	310
Кафир-Рибат	310
Кашгар (Кашгар)	67, 154, 167–168, 170
Ал-Кашифй Ва'из	292
Кашифй, Фаур ад-дин 'Али Сафй	105, 126, 150, 230
Кашмир (Кашмир)	131, 134–138
Керки	233
кереген (кюреген)	39, 41
Тизилбаш (шиниты)	65, 75, 92, 113, 129, 151, 235, 242–243, 245, 335, 338, 340–341, 372
Килдийяр Бай (Килдийяр Бий)	217, 219–221
Китаб (Китаб)	24, 26, 78–79, 110, 159, 166–167, 201, 233–234, 236, 238–241, 244, 260–262, 328, 332
Киш	78
клан	62, 71, 77, 80–81, 90, 154–156, 179, 203, 213, 216, 220, 229–230, 340, 321, 414
Княжеское зеркало	155, 250–252, 256, 391, 405, 408
Коканд (Қўқан)	21–23, 28, 85, 88, 134, 139–140, 153, 167–168, 170, 291, 310, 361, 369, 382
Кокандское ханство	21–22, 70, 92, 367
Коммунистическая партия	365–366, 403
Константинополь (Стамбул)	130, 133, 135, 137, 172, 196, 215, 225, 239, 252, 364
Коран	30, 54, 104–105, 114, 118, 123, 135, 141, 155, 157, 159, 166, 171, 170, 182–183, 190, 198–201, 203, 206, 211, 227–228, 247, 251, 253, 257, 267, 267, 285, 294, 302–304, 318–319, 321, 325, 327–328, 332, 338, 352, 354, 378, 384, 400, 403, 418
Кораническая школа	30, 53, 67, 159, 162, 202, 241, 243–244, 272, 292, 293, 364, 391, 410–411, 416
Крым	62, 363, 390
Кўк-Таш	48, 87, 269, 381
Кулабий	69, 138, 143, 166, 219, 313–314, 321

«Урасин (кюреген)	39, 41
Кукалташ Медресе	73
Кўнақ	133
Кўнгрят (Кўнгрят, кўнгрятский)	79
кўрийтай	38, 44
Курўқ-и Кан-и Гил	218
Курайш	42, 161, 193, 203, 289–290, 321
куфр (исверие)	243, 338, 395
<b>Д</b>	
Даб-и Аб	341
Даб-и Хауд-Комплек	73
дегальность	50, 52, 423
дегитимация (дегитимирование)	4, 9, 15, 37, 39, 41, 43, 46, 49–50, 52, 53–57, 172, 183, 204–205, 210, 239, 246, 265–266, 268–269, 271, 273–274, 279, 281, 305–307, 320, 338, 341, 345–349, 357, 369, 372, 414, 423
дегитимация божественная	53, 57, 65, 186, 201–204, 212, 221, 223, 237, 245, 247, 274, 307, 320, 340, 346, 348, 423
дегитимация генеалогическая	22, 39, 43, 45, 48–50, 53–55, 57, 80, 172, 195, 202, 210, 212–215, 224, 234, 246, 266, 270, 275, 281, 291, 306–307, 320, 348, 357, 360, 383
дегитимация ориентирования на подражание	38, 53–54, 57, 212, 234, 246, 306, 423
дегитимация превосходящей силы	53, 55, 58, 246, 266, 268, 306–307, 423
дегитимация сохранения норм	39–40, 53, 55–56, 58, 84, 203, 223, 305, 320–321, 346–348, 357, 372, 415
дегитимация электоральная	38–39, 53–54, 56, 246, 265, 273, 275, 281, 291, 306–307, 315, 321, 347–348, 423
дегитимация господства, власти	8–9, 15, 37, 39, 42–46, 48, 50, 52, 54–57, 81, 84, 108, 129, 135, 162, 172, 185–186, 201, 203–204, 210, 222, 226, 233, 239, 246–247, 265, 267–280, 279, 281, 294, 306, 320, 323
Деманн Александр (Lehmann, Alexander)	25–26, 29, 102, 176–177
лингвистический перелом	16–17
Дубаб	91
Дутфй Паша	253, 289, 298–300
<b>М</b>	
Ма'ара' ан-нахр (Мавераннахр)	8, 60–61, 91, 149, 239, 266, 268, 287, 394, 397, 406
Ма дун ан-нахр	61
математизм	395

Маймана	85, 89
мактаб	30, 106, 159, 328, 331
мамлюкские правители	62
Ал-Ма'мун	299
мангиты (мангыт)	8–10, 22–23, 25–26, 28, 32–37, 49, 54, 57–58, 60–68, 72, 74–75, 80–81, 83, 85, 88, 90–92, 98–102, 104–111, 113, 115, 118–121, 130, 135, 137, 144–145, 147–148, 150, 152–157, 162, 164–165, 171–172, 174, 176–183, 186–191, 193–216, 218–224, 227–231, 233–239, 242, 245–259, 261, 263, 265–266, 269–271, 276–278, 282–286, 290–292, 294–295, 300, 305–311, 313, 315–317, 319–321, 324, 329, 340, 342, 346, 348, 353–354, 357–360, 369–372, 374–375, 377–380, 382–383, 385–390, 392–394, 396–399, 401–403, 405, 407–412, 414, 417–424
Марв	61, 63
Ал-Марг'инанӣ, Бурхан ад-Дин	332
Мария	182
Мары	21
Масджид-и калан	46, 101
Ма'сум Газӣ (Шах Мурад)	87, 90, 105, 126–128, 194, 207, 276, 317, 394
Ал-Матурӣдӣ	141, 290
матурӣдитский	105
Ал-Махдӣ	410
Махмуд II	90, 283, 332, 350
Махмуд б. Тимур Шах	131
Махмуд Газан	42
Махдум А'зам (Ахмад Касанӣ)	48, 73, 102–103, 167, 170, 230, 319, 335
Махдум Дамулла Қаландарджан Ахунд	400–401
Махдӣ	119, 212, 233, 235–236, 238, 294, 304, 340, 399, 410
Маширӯ'	50, 414
Машхад (Мешхед)	61, 84, 226, 336–337, 415
Медина	190
медресе (мадраса)	29–30, 46, 73, 106–107, 115, 126, 130, 159–160, 176–177, 240, 303, 317, 331, 334, 352–353, 367, 372, 381–382, 388, 400–401, 419
Мейендорфф, барон фон	76–77, 80, 83, 86–87, 99, 177, 276, 356
Мекка	168, 190, 193, 202, 228, 238, 297
Мохмед I.	300
Мерв	21, 31, 61, 63, 65, 82, 84–85, 88–89, 91, 128, 132, 136, 165–166, 169, 188, 201, 244, 318, 335–342, 350, 355–356, 372, 387, 416
мечеть	30, 46, 101, 106, 130, 263, 272, 278, 303, 317, 325, 331, 333–334, 351, 372, 399–400
Мешхед	61, 84, 226, 336–337, 415

Мийан Саҳиб (Ҳваджа/Мийан Ғулам Фадлаллах)	141
Мийан Фадл Аҳмад (Саҳиб-зада)	103–104, 141, 203, 327
Мийанкал (Мийанкалат)	66, 77–78, 81, 88, 128–139, 232, 356, 390
Минг (Мин)	22, 70, 291
мистика	14, 73, 165, 195, 278, 339, 347, 379, 422
михман-зана	106
Мӣр 'Абд ал-Карим (Буҳарӣ)	101, 130, 133–134, 139, 152, 171, 363, 369, 389, 393, 404, 412
Мӣр 'Иззаталлах	31, 277, 311, 352, 354
Мӣр Захид(?) Ҳваджа Садр ал-Ҳафтӣб	107
Мӣр Ҳусайн б. Амӣр Ҳайдар	109, 139, 360–361, 382
Мӣр Ҳусайн б. Шах Мурад (Мӣрӣ)	137
мӣр-аб	97
Мӣрак Ҳваджа	381
Мӣрза Садиқ Муншӣ	49, 82, 84–86, 88, 92, 1023–129, 166, 171–172, 178–179, 181, 187–188, 190, 196, 199, 210, 216, 223, 254, 275, 277, 285, 292, 301, 328, 330, 336, 340–342, 372, 380
Мӣрза Джан Шӣрзӣ	419
Мӣрза Джунайдӣ Ҳазик (Ҳазик)	419
Мӣрза Муҳаммад Йусуф б. Суфӣ Раджаб Бай б. Бай Кӣшӣ-ин Буҳарӣ	132, 167, 170, 373
Мӣрза Муҳаммад Салӣм Бӣк	376
Мӣрза Муҳаммад Шарпӣф Садр (Садр Дийа)	34, 48, 92–93, 98, 114–123, 125, 129, 135, 146, 169, 171–172, 176, 178–179, 181–182, 190, 192, 195, 199, 201, 207, 210, 214–216, 221, 223–226, 229, 230–231, 233, 235–238, 243–246, 250, 256, 259, 261, 263, 268, 278–279, 281, 283, 285, 287, 306–308, 311–312, 321, 348, 350–351, 353–354, 357, 378, 384, 403
Мӣрза Шамс Буҳарӣ	27–28, 76–77, 81, 86–90, 138–139, 167–172, 193, 196, 199, 210, 219, 222–223, 231, 265, 277, 279–280, 348, 350–352, 358, 361, 367, 397
Мӣрӣм Шайх 'Азӣзан	218–219
Мӣрзванд	119–120, 157, 167, 182, 214–215, 404
мӣр-шаб	101
младобухарцы	365–367
младотюрки	365
могулы	18, 40, 42, 65, 69–70, 174, 222, 253, 261, 287, 298, 302, 394
монгольские нормы (чингизидские нормы)	42, 55, 259, 266, 317, 330
монгольский (монголы)	9–11, 21, 38, 40–42, 44–45, 52, 61–62, 71, 87, 90–91, 95, 116, 119–120, 144, 153, 156–157, 182, 190, 207, 212, 215, 222–225, 253, 256, 258, 260, 262–264, 282, 284, 298–299, 300, 348, 360, 366, 379
Мубайна'а (бай'а)	265–266, 268–270, 280, 291, 315

Мубарак Шах	63
муғанӣ	130, 146, 151
муджаддид (обновитель)	42, 55, 103–105, 203, 208–209, 212, 255, 258, 260, 272, 282, 292–305, 321, 344, 385, 393–395, 397, 407
Музаффар ад-Дин Ҳан (Саййид Амӣр)	240, 362
Му'ин	72, 80, 96, 109, 145–151, 175, 178, 199, 216–217, 220, 223, 229, 236–238, 268, 271, 277, 280, 315, 317, 330, 336, 353, 355, 361
Муқанна'	410
Ал-Муқтадир биллаҳ	299
Мулла 'Ибадаллах	378
Мулла Вафā	110
Мургāб (река)	84, 337
мурувва	312
Мӯса Бий	217
Мӯса Ҳан б. 'Иса Ҳан Дахбӯйдӣ	160, 162, 416
Ал-Му'тақим б. Ҳарӯн ар-Рашид	299
мӯтриб	130, 136
Муҳаммад 'Алим Бӣк	371
Муҳаммад I	300
Муҳаммад Сиддӣк (Ҳишмағ) б. Амӣр Музаффар	373
Муҳаммад Амӣн Бий	121
Муҳаммад Амӣн Бузāрӣ	257, 370
Муҳаммад Амӣн Дахбӯйдӣ	104, 354
Муҳаммад Амӣн Ҳвāджа	355
Муҳаммад б. Малик-Шах	299
Муҳаммад Бахāдур Султāн ('Абдаллах Ҳан II)	149
Муҳаммад Дāнийāl Бий Аталӣк	22, 27, 79–83, 90, 96, 99, 102, 110, 113–114, 116–117, 119, 124, 143, 152, 155, 158, 202, 219, 221, 234–235, 237, 255–256, 259, 266, 268–272, 276, 283–284, 358, 314–323, 329–331, 335, 338, 350–358, 360, 371, 376, 397, 401, 414
Муҳаммад Йа'қуб б. Амӣр Дāнийāl	151–153, 155–158, 169, 171, 175, 178–180, 182, 187, 190, 192–193, 196, 199, 210, 220, 223, 235, 237, 249, 252, 256, 263, 268, 270, 275, 280, 308–309, 315, 317–318, 324, 330–332, 335–336, 341, 348–350, 353–356, 376–378, 403
Муҳаммад Кāзим	233
Муҳаммад Карӣм Ҳан	337
Муҳаммад Лутфаллах	159
Муҳаммад Мӣр 'Алим Бузāрӣ	360, 370–372
Муҳаммад Нақӣ	124, 370–372
Муҳаммад Ҳакӣм Бий	72, 95–96, 117, 221, 232, 234, 236–237

Муҳаммад Ҳусайн (Ҳаджжӣ)	337–340, 355
Муҳаммад Парсā	150, 174
Муҳаммад Раҳӣм Ҳвāразмӣ	22, 27, 49, 72, 75–76, 78–81, 89–91, 93, 95–96, 99, 100–103, 106, 110–111, 113–114, 117, 119, 121, 130, 135–136, 143, 150, 155–156, 167, 175, 187, 191–192, 194–195, 201, 205–208, 210, 216–218, 220–221, 229–239, 247–250, 255–256, 258–259, 264, 266–271, 276, 282–285, 306–314, 319–321, 329, 335, 357–358, 360, 371–372, 374, 376, 380, 382, 384, 387–388, 397, 407, 412–413, 423
Муҳаммад Шайбāнӣ/Шйбāнӣ (Ҳан)	44–46, 54, 64–66, 174, 194, 201, 206, 213, 216, 229, 246, 262, 286–288, 290, 298, 339
Мэлколм, сэр Джон (Malcolm, Sir John)	273, 326, 333–336, 412
<b>Н</b>	
Ан-Навāvӣ	296
Надир Шах Афшār	23, 26, 49, 65, 71–72, 75–76, 84, 91–92, 96, 113–114, 117, 119, 121, 130, 144, 151, 165, 168, 177, 205, 213, 221, 232–245, 266, 277, 286, 307–309, 315, 320, 340, 342, 357, 383–384, 413, 415
Наджм ад-Дин Кубрā	150, 290
Надр Бақӣ	141, 332
Надр Муҳаммад Ҳан	48, 70, 151, 222, 225, 230
Нақшбандӣйа-Муджаддидӣйа	103–105, 138, 141, 143, 159, 162, 202, 258, 272, 297, 304, 313, 322, 332, 346, 354–355, 358, 416
Нақшбандӣйа/Ҳвāджагāн	67, 102, 167, 312
налоги	12, 26–27, 30, 41, 74, 84, 96, 99–100, 208, 250, 255, 260–261, 263–264, 289, 328, 331, 341, 349, 362, 371, 376, 381, 400, 404–405, 415, 421
Намангāн	21
Намангāнӣ, Маҳдӯм Муфгӣ	137, 140, 159, 404
Наполсоновские войны	28–29
насаб	108, 131, 152, 155–156, 195, 222, 225–226, 240, 371
наукар/нӯкар	27, 138
Нāсир ад-Дин Тӯра	104, 201, 240, 344, 368, 373–374, 378
Нāсир Бӣк	350
Нāсраллах (Саййид Амӣр)	360–361, 370–372, 377
начальник канцелярии	34, 94, 99, 232
Низām ад-Дин	104, 322, 330
Низāmӣ	130, 252
Нийāз 'Алӣ (Дӣвāнбӣгӣ Канӣғас)	140–141, 159–160
Ниҷārӣ Ҳасан	173
Нишāпӯр (Нишапур)	61
Ноғайская Орда	217

Ной (Нух)	214
Нуйан Бий	217
<b>О</b>	
Окс	21, 60, 77–78, 89, 91, 197, 236, 342, 363, 290–291
Октябрьская революция	24, 365
Орда	21, 37, 61–63, 94, 216–217
Оренбург	168, 193, 196
османский	18–19, 50, 55, 57, 66, 84, 90, 92, 133, 174, 212, 225, 241–243, 251–253, 276–277, 283, 286, 289–292, 398–300, 308, 320, 332, 350, 366, 406, 418
охота	98, 120, 219, 260–261
<b>П</b>	
падишах-и ислам	41, 94, 414
Парсай 'Абд ал-Малик	150
падишах	274, 280–281, 309, 343, 403
паломничество ( <i>хадж</i> )	20, 43, 89, 143, 168, 202, 232, 238
Панджшанба	138
панисламизм	417
Пашавар (Пешавар)	104, 131, 160
Персия	18, 221, 233, 250, 252, 254, 256, 266, 271, 273, 288–292, 297, 299, 300–302, 333–334, 336, 412–413
персо-монгольский	10, 215
персы	9–12, 15–16, 18, 21, 25–27, 31, 33–35, 45, 49, 50–51, 60, 64–68, 70–72, 80, 83, 91, 98, 105, 107–108, 110–111, 114, 116, 119, 127–128, 130–131, 135, 137–138, 140, 142, 145–147, 149, 152–154, 158, 160, 162–163, 166–168, 171, 173–174, 177–178, 180, 187, 189, 191–193, 205, 208, 213, 225, 232, 234–235, 244–245, 307, 310, 330, 333–334, 361, 364, 367–368, 370, 373–376, 378–379, 381–382, 384–385, 387–380, 391, 394, 399, 402, 411
Петербург (Санкт-Петербург)	111–112, 124, 127, 132, 147–148, 154, 362, 368–370, 390, 395–396
Платон	310, 338
повелитель всрующих ( <i>халифа</i> )	23, 45, 52, 87, 94, 192–193, 274–275, 277, 285, 287, 291
предначертание	38, 199, 205, 211, 237, 239, 396–397, 408
преклонение	54, 413
Приволжско-Уральский регион	19, 28–29, 109, 303, 353, 364

придворный историограф (придворный хронист)	15, 67, 72, 76, 92, 94, 98–99, 101–102, 105, 107, 135, 144, 146, 169–170, 173, 179, 181, 223–224, 230–231, 237–238, 244, 250, 255, 261–262, 264–270, 278, 283, 285, 307–309, 311–315, 346–347, 354, 358, 367, 370, 373, 377–378, 403, 423–424, 460
Пророк (Мухаммад)	20, 45, 48, 149, 164, 190, 193, 222, 225–226, 228, 289, 297, 321, 347, 360, 367
пророки	48, 118, 149, 156, 167, 202–203, 214, 223, 228, 230, 240, 329, 313, 345, 366–367, 400
путевые записи (заметки)	23, 26, 28, 30–32, 76–77, 85–86, 93, 136, 222, 242, 245, 264, 276, 284, 327, 333, 360, 390, 395, 398, 406
пятничная мечеть	22, 39, 46, 76, 81, 87, 101, 105, 117, 139, 206, 263, 265, 267, 269, 271, 277–278, 303, 320, 333, 354, 360, 399–400
<b>Р</b>	
Раджаб Султан (см. Раджаб Хан)	48, 194, 231–232
Рашид ад-Дин (Фадлаллах)	119–120, 157, 214, 224, 260–261
Ридакулй (б. Надир Шах)	233
Ридакулй Хан (Хидайат)	404
Россия	19, 28–30, 168, 361–367
Руд-и Шахр	97
Румй. Джалал ад-Дин	105, 150, 227, 252, 354
русские	20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 33–35, 68, 76, 79, 90, 132, 153, 171, 176–177, 276, 346, 362–365, 368–370, 383, 387–388, 390–392, 395–396, 402, 407–410
Рустам	227, 339
<b>С</b>	
Са'дй	150, 251–252
Садр Дийа	123, 240, 365–366, 384–385, 398, 401, 420
Садр ад-Дин 'Айнй (Айнй)	123, 222, 369–370, 378, 385–386, 403, 409–410, 416, 423–424
Са'йд Афандй (Эфенди)	130, 133
Саййид Барака	40
Саййид Бий	98
Саййид Шарйф Рахим	186–187, 299
Саййиды	27, 37, 48, 80, 93, 100, 161, 225, 249, 277, 291, 360, 382
<i>сакй</i>	128–130, 146, 151
сакральная история (священная история)	210
салдүкййан (сельджуки)	253, 299–300
Салиев П. М. (Салийиф, Б. Солнев)	385
Салиймй	376–378

Салман Хваджа Самаркандӣ	381–382
Сам	103–104, 203
Саманиды	286, 302
Самй 'Абд ал-'азим (Мірзә)	123, 367, 374–375, 385, 412
Самандар Тирмизӣ	155, 251–252
Самарканд (Самарқанд)	21, 24–26, 41, 47–48, 60, 62–64, 66, 69, 71, 73, 77, 81, 84, 88, 90–91, 97, 138–140, 156–157, 160, 162, 167, 169, 218–220, 231–232, 269–278, 280–281, 288, 291, 335, 339, 341–343, 348, 362–363, 368, 382–383, 386, 388, 390, 410, 415
Санджар (Султан)	300
сафавиды	65, 288, 297, 416
Сафар (Шайх Сафар)	103–104, 272–273, 322–324, 327, 333
светская история	183, 198–199, 201, 203–204, 210, 307, 367, 378
священная история	16, 200, 203–204, 210–211, 228, 293, 378
Северо-Западная Индия	78
Селим I (Салім)	298
Селим III	84, 276, 291
сельджуки	253, 299–300
Семиречье	61
Семиты (Сам)	203
Ас-Сиджистанӣ	294
<i>сийāса</i>	13–15, 257
<i>силсила</i>	134, 143, 312, 384, 401, 403, 409
<i>ситāх</i>	27–28, 101, 175, 336
Сир Дарйā (Яксарт)	60
Сирия	277, 402
советский	8, 21, 32–33, 36, 88, 142, 153–154, 346, 359, 366, 370, 391, 402
Средняя Азия	8–9, 18–20, 22–23, 27, 31, 37–38, 43–44, 49, 53, 55–57, 60, 91, 95, 103, 141, 143–144, 157, 168, 172–174, 180, 201, 204, 210, 213, 216, 219, 222, 224, 256, 265–266, 303, 306, 325, 328, 345, 362, 366, 385–387, 418
Сталин	366, 385–387
Субханқулай Хан	48, 70–71, 73, 124, 155, 220, 252, 269, 286, 375, 394
Ас-Сувайдӣ	240–242, 244–245
<i>суйӯрғал</i>	314
Ас-Суйӯтӣ Джалāl ад-Дин	173, 293–295, 304
Сулайман (Соломон)	347, 399
Сулайман Қанунӣ	298, 300
<i>сулсан</i>	314
Султан Муҳаммад б. Дарвӣш Муҳаммад ал-Муфтӣ ал-Балухӣ	147, 203
сунна	146, 171, 183, 213, 235, 262, 293–294, 303–304, 417

суннитский (сунниты)	18–20, 67, 70, 84, 121, 141, 149, 229, 233–235, 239–245, 318, 337–342, 364–365, 372, 379, 417, 420
суфӣ (суфий)	35, 43, 45–46, 100, 102–104, 109, 124, 126, 132, 137, 141, 143, 150–151, 160, 162, 164–165, 173–174, 177–178, 180, 182, 197, 204, 209, 218–219, 227, 240, 251, 254–255, 258, 272–274, 292, 297, 300, 303–304, 306, 312–315, 319–329, 331, 343–349, 351, 353–355, 358, 368, 373–374, 379–381, 387–388, 400, 424
<b>Т</b>	
Ат-Табарӣ	167
таджики	9, 25–27, 35, 92, 108, 124, 126–127, 157, 171, 178, 311, 333, 370, 390, 409–410, 419
Таджикистан	8, 18, 21, 25, 65, 111, 386, 406
Тамерлан (Тимур)	8, 23, 36, 39–41, 43, 47–48, 54–55, 63, 78, 92, 201, 209, 215–216, 222, 233, 246, 262, 281, 288, 291, 298–300, 302, 310, 350, 372
<i>тамғā</i>	41, 261, 263
<i>тāрих/та'рих</i>	13, 123, 142, 155, 176, 186–187, 189–191, 193–194, 360, 367–368, 384, 388, 409–410, 413–414, 417
Таруан (Ҳаджжӣ)	132, 263
татары	19, 31, 68, 353, 395, 405, 410, 413, 419
Татарстан (Татария)	19, 92
<i>тауба</i>	322, 355
Тахмасп II	233
Ташкент	21, 35, 66, 69–70, 107, 109–111, 115–117, 126–128, 141–142, 146, 148, 154, 162, 232, 240, 333, 344, 362, 365, 368–369, 386, 388, 409
Тибет	134–135
Тила-Карӣ (Тила-Карӣ-Медресе)	160, 334, 382
Тимур Шах (б. Аҳмад Шах Дурранӣ)	69, 78, 84, 89, 130, 237
Тимуриды (Тимӯриды)	8, 19, 22–23, 36–37, 40, 44, 46–47, 61, 63–65, 68–69, 153, 216, 253, 263–264, 288, 291, 297–298, 300, 385
тирания	36, 228, 230, 247–248, 275, 371, 375, 420
торжества/праздники	104, 114, 120, 123, 196, 267–268, 280, 328, 330, 348
трон (бирюзовый, Кук-Таш)	48, 87, 167, 269, 278, 281, 348
Туқ-Манғит	154, 216, 218
Туқай Тимур	47
Туқай-Тимӯриды (Аштарханиды)	46–47, 61, 68–69
<i>тӯра</i>	259–263, 373–374
Туран (Туран)	84, 92, 98, 113, 130, 133, 207, 236, 254, 259, 269, 277, 320, 364, 416
Турсун Бақӣ (Аҳунд) (Қадӣ)	156, 272, 341, 416
Туркистан (Туркистан, Йаси)	70, 92, 195, 369, 386, 412–413, 415–418, 420

Туркменистан	8, 18, 21, 65
Турция	18, 364, 367
тюрко-монгольский	10, 21, 38–40, 42, 44, 64, 71, 253
тюркоязычный	146, 163, 171, 192, 256, 297, 368
тюркские народы	10, 25, 38, 66, 105, 144, 146, 158, 161, 187, 190, 193–194, 210, 214, 236–237, 253, 282, 289, 299
<b>У</b>	
‘Убайдаллах	47, 71, 74–76, 80, 98, 110, 122, 195, 220, 264, 290, 413
‘Убайдаллах Ахрар	43, 100, 126
‘Убайдаллах Хан	46, 49, 66–67, 71, 75, 110, 122, 124, 194, 205–206, 218, 220, 230, 257, 288
Угуз Хан	120
Ўзбек Хан	21, 62, 214–216, 231
Узбекистан (Узбекская ССР)	8, 18, 21, 24–25, 33, 35–36, 55, 92, 111, 263, 359, 370, 386
узбекский (Ўзбек/Ўзбеклийан)	8, 21–23, 25–27, 33–36, 46–47, 60, 64–65, 68, 70, 73–74, 81, 85, 88, 92–93, 95–96, 107, 132, 134, 145–147, 150–151, 161, 203, 213–216, 221–222, 229, 232–237, 239, 243, 249, 259, 263–246, 268, 270, 276, 291, 308, 321, 333, 340, 356, 358, 360–361, 364, 373, 379, 386, 388, 391, 411
Ўзун Хасан	247, 256, 298
уйгуры	18, 22, 190
указы	34, 41, 76, 96, 105, 118–119, 125, 181, 238, 260, 365, 377
Улутбек/Ўлут Бик (Улут Бег)	41, 382
Улусизм, ўлўс	39, 61–63, 81, 91–92, 218
Улутау (Ўлут Таг)	217
‘Умар	155, 218, 241, 340, 361, 398
‘Умар б. ‘Абд ал-‘Азиз (‘Умар II)	42, 294–295, 297, 299, 371, 374, 391, 398
‘Умар Бий	152, 349
‘Умар Хан	23, 137, 140, 167, 169–170, 361
‘Умар Хан б. Амйр Хайдар	152, 168, 382
Ал-‘Умарй	182
Умаййады, умаййадский	42, 286, 295, 299, 302, 374, 391, 398–399
‘умда-ий умарй (амйр)	94–96, 98, 318
‘умдат ал-мулк (амйр)	95–97, 276, 318
‘умдат ал-а’ийан (амйр)	95
умма	250, 267, 293
Ура Тепе/Уратепе (Ўра Типа, Ура-Тюбе)	69, 86, 89, 263, 362
Урганч/Ўрганч (Ургенч)	21, 47, 61, 76, 80, 132

Ургут/Ўргут	88, 158, 160, 180
‘Усмāн	149, 253, 298–300, 340
‘Усмāн Газй (‘Осмāн)	300
усул-и джадид	363
Ўткўр	279
<b>Ф</b>	
Фадил Бий	79–80, 152, 349
Фадлий Наманганй	137
Фадлаллах б. Рузбихан (Хунджй)	288, 419
фараон	193, 228
Фарўк	398
фатва	101, 272, 299, 332–333, 353, 404, 419
Фатима	27
Фахр Разй	150
Фергана (Фаргана) Тал	22, 64, 66, 70, 386
Фиграт ‘Абд ар-Ра’ўф	366, 368, 386–388, 424
Фирдаусй	92, 227
фирқа	155
фуқара	27–28, 101, 109, 375, 384
<b>Х</b>	
Хадй Буҳарй (Хадй Хваджа б. ‘Ала’ ад-Дйн)	240, 242, 244, 290, 354
халифат (халифа)	16, 23–26, 250, 272, 276–278, 281–282, 285–288, 290–292, 297–300, 304, 341, 344, 358, 367, 372, 374, 391, 398–399, 410
халифский титул	23, 27, 37, 42, 45–46, 52, 65, 84, 89, 96, 119, 141, 149–150, 164, 218, 241–242, 257, 284–291, 295, 298–300, 302, 320, 340
харизма	52, 343–346, 357–358
хашимй	161, 321
Хивинское ханство (Хива)	21, 23, 28, 44, 48, 60–61, 66, 71, 79, 88–90, 103, 132, 134–136, 140, 153, 174, 193–194, 216, 291, 318, 324, 342, 369, 372
Хидайнаталлах	112
Хорасан	8, 42, 60–61, 63–65, 70, 78, 84, 128, 130, 134, 138, 150, 153, 229, 245, 247, 302, 335, 341–342, 391–393
Хорезмия, Хваразм (Хорезм)	44, 60–62, 64–65, 75–76, 79–80, 134–135, 192, 194, 306, 322, 379
христиане	11, 26, 57, 191, 193, 200, 210–211, 294, 392, 395
Худ	228
Хулагў (Хюлегю)	63, 92, 193

<b>Х</b>	
Ҳабаша	226
Ҳайбаллаҳ Бузарӣ (Ҳаджжӣ)	104, 302–303, 379
Ҳаджжӣ Мӣр Гушад (?) Муншӣ	151
Ҳаджжӣ Газӣ	64
ҳадис	13, 123, 199, 293–296, 300–301, 352, 393, 418
ҳадйра	104
Ҳазик	104, 153, 388, 419
Ҳайдариды	90
Ҳамза Бий	64
Ҳамид валад 'Абд ал-қадир Бйк (Мӣрза)	386
Ҳамид валад Қадӣ Бақа Ҳваджа (Бақайиф, Ҳамид)	368, 388
Ҳанафитский, банафиты	67, 105, 179, 240, 244–245, 332, 340, 352, 382
Харавӣ	167
Ҳатим (б. ат-Та'ӣ)	227–228
Ҳафиз 'Ашӯр	325, 333
Ҳафиз	328, 354
ҳикма	13, 177, 333
Ҳисар	79, 86, 98, 119, 308
Ҳусайн б. 'Алӣ	85, 167
Ҳусайн Байқара	63, 297–298, 393
<b>Ҳ</b>	
Ал-Ҳадир (Ҳидр)	202–203, 220–221, 307
Ҳал Бай Ишйк Ақасй Канйгас	159
Ҳалӣл	257
Ҳалӣл Султан	288
Ҳалӣфа Сиддйқ	160
ҳалйфа	52, 103, 165, 257, 267, 279, 282, 284, 289, 303, 339, 344
Ҳамулй (Ҳумулй)	412
ҳақан (ҳанйқа'ан)	96, 108, 117, 149, 223, 235, 237, 267, 269, 278, 282–284
ҳанавар	155
ҳанақах	35, 73, 104, 106, 324, 331, 357
Ханыков Н.	22, 24–25, 27, 29–30, 77, 99, 160, 176–177, 360–361, 398
Ҳваджа 'Ариф	312
Ҳваджа Джахан	380, 383
Ҳваджа	27, 67, 81, 93, 100, 102, 414
Ҳваджам Бйрдй Бий	217–219
Ҳваразмшайхӣ	149
Ҳитай, Ҳитай-Қибчақ	88, 139, 150, 316, 349, 356

Ҳудайар	38, 80, 217, 220–221
Ҳудайкул (й) (Бий/Дйванбегй)	217, 219–221
Ҳуджанд	85, 410
Ҳузар/Ҳузар	77, 371
Ҳунджй	20–21, 45, 67, 173, 180, 218, 244, 262, 288–290, 298, 419
Ҳусрау I	254
<b>Ц</b>	
Центральная Азия	10, 18, 22, 25, 32, 38, 63, 66, 77, 111, 246, 361, 373, 375, 390, 417
цьгане	26, 330
<b>Ч</b>	
Чагатай, чагатайские ханы	39, 61–63, 92
Чаксу	214
Чанаран	336
Чарджӯ (Чарджуй)	89, 342, 363, 373
Чахар Бағй	312
Чахарджуй	89, 341–342, 350
Чингиз Хан	10, 23, 37–39, 42–44, 46–47, 53–57, 61, 63–64, 68, 76, 80, 91, 116–117, 122, 149–150, 192–193, 211, 214–215, 217, 221–226, 229, 233, 239, 246, 260–263, 265–266, 269, 282, 307, 347, 350, 357, 360, 379, 382, 384, 402, 410
чингизидская генеалогия	21–23, 39, 44–45, 48, 80–81, 84, 134, 145, 221–226, 239, 259, 265, 270–272, 278–279, 283–285, 287–291, 306–307, 309, 321, 323, 347, 371
чингизидские нормы, закон	9–10, 39, 41, 45, 48, 52, 56, 63, 73, 84, 182, 190–191, 196, 207–208, 210, 227, 229, 249, 254–255, 259–262, 264, 304, 314, 317, 330, 348, 354
чингизидско-исламский	40, 210
Чингизиды	21–22, 38–39, 41, 43–45, 49, 56, 61–63, 74–80, 83–84, 91, 117, 153, 207–208, 210, 214–215, 218, 221–224, 229, 231, 239, 253, 259–260, 262–263, 265, 268–270, 283, 306–307, 309, 311, 317, 320–321, 323, 349, 354, 367, 376, 385
Чирағчй (Чирақчй)	219, 371
<b>Ш</b>	
Шайбан (б. Джуджй б. Чингиз Хан)	44, 47, 61–62, 64–66, 68–69, 122, 217, 224–225, 285

Шайбаниды (Шибаниды/Абӯ-л-Ҳайриды)	44, 47, 61, 64–69, 91, 95, 105, 108, 117, 119–120, 122, 144–145, 149–151, 153, 156, 158, 166, 201, 206, 213, 218–219, 223–224, 229–231, 234, 238, 253, 261–262, 264, 283, 287–288, 290, 298, 307, 373, 385, 401, 404
Шайдаллах Бий	218–219
Шайх Сафар	103–104, 272–273, 322–324, 332
Шайх ал-ислам	100, 139, 289, 313, 339
Шайх Шамс ад-Дин	219
Шакир Хвалжа	164
шаманы	38, 43, 62
шар'и	50, 323, 367, 397, 418
Шараф ад-Дин Йазди	188, 215
шарӣ'a	14, 37, 40, 43, 45–46, 50, 53, 62–63, 93, 97, 103–104, 160, 182, 208, 248, 255–258, 260, 262–264, 273–275, 284–285, 287, 293, 303–304, 309, 314, 317, 321, 326–327, 329–330, 345–346, 350–351, 357–358, 360, 365, 384, 391, 399–400, 404, 407, 414, 421
Шариф Джуржани	150
Шарифджан Махдум ( Садр Дин)	34, 123, 384
аш-Шағибӣ	160, 332
аш-Шафи'и	295, 391
шафи'итский	293, 295
Шах 'Аббас I	69–70
Шах Баҳт	64
Шах Джахан	286, 292, 298–299, 302, 394
Шах Исма'ил	65, 213, 229, 235, 245, 339, 416
Шах Мурад	34–35, 49, 77–88, 90–97, 99–104, 116–121, 123–132, 135–155, 159–167, 172, 178, 188, 194, 196, 201–214, 221–228, 240, 247, 250, 254–264, 268–287, 290–305, 309–310, 315–360, 371–377, 379, 381–387, 393–394, 397–408, 412–417, 420–424
Шах Сулайман	70
Шахй Бйк	64
Шахр (Шахр-и Сабз)	24, 26, 47, 61, 69, 75, 77–79, 81, 86, 88, 113, 139–140, 155–156, 158–160, 167, 195, 215, 219–222, 228, 231, 309–309, 339, 355, 361, 363, 371
Шахрух б. Тимур	63
ши'a	213
шиит (шиитский)	18–20, 65, 67, 70, 84, 121, 149, 191, 213, 226, 229, 234–235, 237, 239–245, 318, 329, 335–336, 338–341, 350, 364–365, 379, 395, 399, 402, 407, 409, 416–417, 419–420
Шйбақ	64

Шуджа' ал-Малик	89
Шулдук/Шулдук	234
<b>Э</b>	
Эски Лангар	219
этика (мораль)	200, 251–252, 312, 352, 423

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	5
Технические пояснения .....	6
Список сокращений .....	7
Введение .....	8
I. Исламская историография .....	9
II. Бухарское ханство/эмират .....	18
III. Легитимация господства .....	37
ЧАСТЬ А:	
ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕКСТОВЫЕ ОСНОВЫ	
Глава I: Исторический экскурс .....	60
1. Чингизиды и тймүриды .....	61
2. Шайбаниды (шибаниды/Абу-л-Хайриды) .....	64
3. Аштарханиды (астраханиды/джаниды/тукай-тймүриды) .....	68
4. Мангиты (мангит) .....	74
а) Мухаммад Рахым (Аталік 1160/1747–1170/1756, хан 1170/1756–1172/1759) .....	75
б) Мухаммад Данийал Бий Аталік (1172/1759–1199/1785) .....	79
в) Шах Мурад (1199/1785–1215/1800) .....	82
г) Амір Хайдар (1215/1800–1242/1826) .....	86

д) Главные чины .....	92
е) Религиозная и культурная деятельность .....	102
Глава II: Историографы и их труды .....	107
1. Қадї Вафа Кармїнагї: <i>Тухфа-и ханї</i> .....	110
2. Мухаммад Шарїф: <i>Тадж ат-таварїх</i> .....	115
3. Мірза Садиқ Мунші: [ <i>Тарїх-и манзум</i> ] .....	123
4. Мір 'Абд ал-Карїм: [ <i>Ахвалат-и мамаликхā у пāдишāхāн ки аз сана-и 1160 дар мамлакат-и Хурāsāн ва ба'ди Хиндустāн аз Афғāн ва ғайрух ва мамалик-и Турāн-замїн пāдишāх буда-анд ва-л-вақт хастанд</i> ] .....	130
5. Мірї (Мір Хусайн б. Шах Мурад): <i>Маҳāзин ат-тақвā</i> .....	137
6. Му'їн: <i>Зикр-и та'дāд-и пāдишāхāн-и Ўзбак</i> .....	145
7. Мухаммад Йа'қуб б. Амїр Данийал: <i>Гулишан ал-мулук и Рисāла</i> .....	152
8. Хумўлі: [ <i>Тарїх-и Хумўлі</i> ] .....	158
9. Мірза Шамс Бухарї: <i>Байāн-и ба'ди хавāдисāt-и Бухārā ва Хуқанд ва Кāшғар</i> .....	167
Заключительный обзор .....	171
ЧАСТЬ Б:	
ЛЕГИТИМАЦИЯ ГОСПОДСТВА ВО ВРЕМЕННОЙ И ВНЕВРЕМЕННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	
Глава III: Включение настоящего в прошлое и в вечность .....	186
1. Изложение и понимание «времени» .....	186
а) Понятийная взаимосвязь между историей ( <i>тарїх</i> ) и временем .....	187
б) Многообразие систем исчисления времени .....	190
в) Значение продолжительности событий .....	196
г) Потустороннее измерение времени .....	198

д) Предсказания божественного назначения мангитских правителей (божественная легитимация).....	201
е) Смена правителей и исторические перемены.....	204
Заклочение.....	209
2. Закрепление права на господство в истории (генеалогическая легитимация и легитимация посредством ориентации на образец для подражания).....	212
а) Монгольское и узбекское происхождение мангитских предков.....	213
б) Чингиз Хан и Пророк Мухаммад: родословная Амїр Хайдара по материнской линии.....	222
в) Исторические и легендарные образы исламской историографии в качестве образца для подражания.....	227
г) Шайбаниды: узбекско-чингизидские завоеватели Трансоксании и суннитский оплот против шиизма.....	229
д) Отрицательный пример: анархия в период правления аштарханида Сайида Абӯ-л-Файд Хана.....	230
е) Надир Шах Афшар: победитель аштарханидов, воспитатель Мухаммад Рахїм Хана и покровитель суннитов.....	233
Глава IV: Нормы, формальные акты и титулы признания.....	246
1. От превосходящей силы к легитимации посредством норм.....	246
а) Легитимация превосходящей силы и «базовый порядок».....	246
б) Исламские нормы и добродетели.....	253
в) Монгольские нормы.....	259
2. Приход к власти и электоральная легитимация.....	265
а) Мухаммад Рахїм (Хан).....	266
б) Мухаммад Данийал Бий (Аталїк).....	269
в) Шах Мурад.....	271
г) Амїр Хайдар.....	277
3. (Почетные) Титулы.....	281
а) <i>зāн</i> .....	282

б) <i>халїфа</i> .....	284
в) <i>муджаддид</i> .....	292
ЧАСТЬ В: ЛЕГИТИМАЦИЯ ПОСРЕДСТВОМ СОХРАНЕНИЯ НОРМ В ПОРТРЕТАХ ПРАВИТЕЛЕЙ	
Глава V: Портреты правителей глазами современников.....	306
1. Мухаммад Рахїм – успешный полководец.....	306
а) Качества Мухаммад Рахїма как государственного деятеля.....	308
б) Слабости его характера.....	310
1. Мухаммад Данийал Бий – правитель без славы.....	314
а) Мухаммад Данийал Бий как государственный деятель.....	315
б) Его добродетели.....	318
3. Шах Мурад – суфий на троне.....	320
а) Шах Мурад в качестве суфия.....	321
б) Исламизация общественной жизни.....	329
в) Религиозные походы против шиитов в Мерве.....	335
г) Критические голоса.....	340
Заключительные замечания.....	344
4. Амїр Хайдар – ученый монарх.....	347
а) Амїр Хайдар как государственный деятель.....	348
б) Амїр Хайдар как ученый и суфий.....	351
в) Критические голоса.....	355
Заклучение.....	357
Глава VI: Взгляд из будущего: первые четыре мангитских правителя глазами более поздних бухарских историографов.....	359
1. Преемственность и изменения в династической историографии.....	359

а) Исторический обзор политических событий в период с 1826 г. до 1920 г. ....	359
б) Развитие историографии в этот период .....	366
в) Придворные хроники ..... = 1900 рукописей	370
г) Независимые истории мангитской династии и ее правителей ..... = 1070 рукописей	378
2. Прежние правители в новом контексте .....	389
а) Ахмад Даниш: гимны благочестивым основателям ввиду постоянной утраты власти .....	389
б) Садриддин Айни: окончательное сведение счетов с мангитским господством .....	409
Заключение .....	423
Заключительное резюме .....	425
Печатные издания на русском и восточных языках .....	435
Список использованных рукописей .....	449
Печатные издания на западно-европейских языках .....	452
Таблица: «Раннемангитские» историографы и их произведения .....	483
Указатель .....	485

Анке фон Кюгельген

Легитимация среднеазиатской династии мангитов  
в произведениях их историков

Научное издание

Редакторы: Лукина Л. П., Галкина Н. М.

Обложка: Карпун К. К.

Компьютерный дизайн и верстка: Немiroвская Е. А.

---

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 32,25. Уч.-изд. л. 37,9.

Тираж 2000 экз.

---

Издательство «Дайк-Пресс»

480100, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29

Тел. 61-32-75, 61-28-35

Директор Б. А. Казгулов

---

Типография ТОО «PRINT-S»

480082, г. Алматы, ул. Ибрагимова, 1

Анке фон Кюгельген  
Изучение исламоведения, арабистики и истории в Берлинском Свободном университете (1979–1990) и исламской философии в Дамасском университете (1984–85). Защита магистерской работы «Mohammed Arkoun und die islamische Philosophie» («Мохаммед Аркун и исламская философия») (1990), защита кандидатской диссертации (1992) под руководством Фритца Штеппата (Fritz Steppat) и Герхарда Эндреса (Gerhard Endress) на тему «Averroes und die arabische Moderne – Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam» («Ибн Рушд и современный арабский мир – попытки нового обоснования рационализма в исламе») (издано в Leiden: E.J. Brill, 1994). Научный сотрудник / ассистент кафедры востоковедения и индологии Рурского университета в г. Бохуме (1990–98), внештатный профессор Берлинского Научного колледжа (Wissenschaftskolleg Berlin) (1998–99), защита докторской диссертации (2000).

С марта 2000 г. – профессор Института исламоведения и новой восточной филологии Бернского университета. Руководитель многих, отчасти еще продолжающихся, научно-исследовательских проектов о мусульманах в России и Центральной Азии; по данной тематике до сих пор опубликовано: «Muslim Culture in Russia and Central Asia» (в 3-х томах, Берлин: издательство «Klaus Schwarz Verlag», 1996, 1998, 2000).