Академия наук Республики Татарстан
Центр исламоведческих исследований
Институт истории им. Ш. Марджани
Центр исследований истории Золотой Орды им. М.А.Усманова

Ислам и власть в Золотой Орде

Казань – 2012

ББК 63.3
И 87

Серия «История и культура Золотой Орды»

Выпуск 16

Редакторы-составители:
кандидат исторических наук *И.М. Миргалеев*
кандидат исторических наук *Э.Г. Сайфетдинова*

Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей / Под ред. *И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой*. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – 332 с.

ISBN 978-5-94981-163-4

© Центр исследований истории Золотой Орды
им. М.А.Усманова ИИ АН РТ, 2012
© Центр исламоведческих исследований АН РТ, 2012
© Институт истории АН РТ, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 4

Миргалеев И.М. Сведения ал-Хадж Абд ал-Гаффара Кырыми об исламизации в Золотой Орде 6

Хаутала Р. Исламизация татар, согласно латинским источникам конца XIII – первой половины XIV века 18

Гарустович Г.Н. Религиозная ситуация в Золотой Орде глазами современников 73

Измайлов И.Л. Принятие ислама в Улусе Джучи: причины и этапы исламизации 98

Зайцев И.В. Ордынский намаз 117

Исхаков Д.М. Проблема «окончательной» исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке 129

Зиливинская Э.Д. Структура золотоордынских городов во времена хана Узбека 154

Руденко К.А. Некоторые вопросы семантики золотоордынских древностей Булгарского Улуса Золотой Орды 178

Пилипчук Я.В. Выбор веры в Дешт-и-Кыпчаке (Существовала ли альтернатива исламу?) 203

Сабитов Ж.М. Административная реформа хана Узбека 232

Сайфетдинова Э.Г. Дифференциация суфизма в Золотой Орде (на примере произведения Махмуда ал-Булгари «Нахдж ал-Фарадис») 240

Зайнуддинов Д.Р. Роль женщин в успехах Золотой Орды (по арабским источникам) 246

Гатин М.С. Бертольд Шпулер об исламе и религиозной ситуации в Золотой Орде 264

Стенографический отчет Круглого стола «Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде» (г. Казань, Институт истории АН РТ, Конференц-зал, 15 марта 2012 г.) 305

Программа Международного научного семинара и Круглого стола «Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде» 327

Список сокращений 329

Сведения об авторах 330

ПРЕДИСЛОВИЕ

В марте 2012 года в Казани состоялись Международный научный семинар «Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде», а затем и одноименный Круглый стол, стенограмма которого публикуется в данном сборнике. Эти мероприятия были проведены с учетом того, что в марте 2013 года планируется проведение очередного Международного золотоордынского форума, посвященного, прежде всего, хану Мухаммаду Узбеку и религиозной ситуации в Золотой Орде, так как в 2013 году исполняется 700-лет со дня прихода к власти в Улусе Джучи этого знаменитого хана. Благодаря тому, что на научный семинар приехали известные специалисты, мы полноценно смогли обсудить поднятые вопросы, определить для себя основные исследовательские направления, которые собираемся предложить участникам предстоящего форума.

Мухаммад Узбек-хан канонизировал ислам, сделав его доминирующей религией в Золотой Орде. Своими действиями он определил религиозную политику Золотой Орды на много лет вперед. И сегодня ислам занимает одну из главных позиций в общественно-политической жизни многонациональной современной Российской Федерации. В Поволжье ислам на протяжении многих столетий сохранил способность объединять мировоззренческие идеологии различных религий, сделав определяющим правилом веротерпимость. Толерантность особенно была характерна для золотоордынского периода.

В настоящее время появляются статьи и даже монографии, в которых прослеживается попытка подвергнуть сомнению место ислама в жизни Золотоордынского государства. В связи с этим исследование религиозной ситуации в Золотой Орде становится все более актуальным. Расширение идеологических границ на территории золотоордынского государства, распространении не только классических религий, но и различных форм язычества, говорилось во многих научных работах. Однако еще многие вопросы ждут от специалистов своих ответов. Стратегическая линия в отношении к исламской религии определилась еще на стадии образования Золотой Орды. Для решения многочисленных вопросов религиозной политики в Золотой Орде необходимо проводить все новые масштабные исследования. Думаем,

коллег заинтересуют и те вопросы, которые мы предложили участникам Круглого стола[1].

Центр исследований истории Золотой Орды им. М.А. Усманова Института истории АН РТ проводит большую работу по изучению новых источников. В этом году мы смогли приобрести рукопись «Каландар-наме» Абу Бакра Каландара (написана в начале XIV века в Крымском улусе Улуса Джучи). Это богословский труд, доказывающий, как были сильны позиции ислама в Золотой Орде. В скором времени мы издадим перевод на русский язык этой рукописи и таким образом представим на суд специалистов.

Активная работа ведется также по изданию книг, в которых освещаются процессы исламизации Золотой Орды и роль ислама в ее духовной культуре. Еще в 2007 году была издана книга Г.Г. Галиахметовой «Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта», в которой рассматривались также и проблемы исламизации в Золотой Орде. К изданию готовится книга Э.Г. Сайфетдиновой «Роль «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари в формировании духовной культуры золотоордынского общества», где также будут затронуты вопросы ислама.

И.М. Миргалеев

[1] См. вопросы для обсуждения в программе Круглого стола в данном сборнике (с. 328).

И.М. Миргалеев

Сведения ал-Хадж Абд ал-Гаффара Кырыми об исламизации в Золотой Орде

Сочинение ал-Хадж Абд ал-Гаффара Кырыми «Умдет ал-ахбар» написано в 1747 году. Свой труд автор создал, опираясь не только на известные ему исторические сочинения и хроники, но и на местные, татарские источники. Он специально собирал для своего сочинения не только официальные документы и исторические сочинения, но и народные предания. Поэтому его труд является важным материалом по средневековой тюрко-татарской истории. Также Абд ал-Гаффар Кырыми в своем сочинении приводит интересную информацию о принятии ислама в Золотой Орде.

Необходимо отметить, что по данной тематике есть несколько монографических исследований. Все они показывают, что ислам за все время существования Золотой Орды усиливал свои позиции. Однако достаточно много вопросов, на которые еще нет окончательных ответов. Причин этого много, но одна из наиболее важных – это недостаточность собственных джучидских источников. Поэтому сочинение Кырыми хотя и является поздним, однако его данные все же проливают свет как в фактологическом наполнении наших знаний, так и в том, как татары воспринимали принятие ислама в более ранние периоды и какую память об этих важных событиях они сохраняли. Не раз уже убеждались, что данные Кырыми подтверждаются более ранними источниками, происходящими из совершенно других кругов. Надеемся, что данные материалы помогут нам «увидеть изнутри» процессы исламизации и политику золотоордынских ханов в этих процессах. Вполне можно допустить, что информация Кырыми без каких-либо особых историографических изменений передавалась и в сочинениях более ранних веков, принадлежащих джучидскому кругу источников.

Вначале я хотел бы остановиться на очень интересном, на мой взгляд, моменте.

Известно, что ислам делит мир на два лагеря – это «дар ал-харб» دار الحرب и «дар ал-ислам» دار الإسلام[1]. Мне не известно ни одного упоминания о том, что мусульмане воспринимали территорию Золотой Орды как «дар ал-харб» или как «дар ал-куфр». Хотя Золотая Орда – это итог монгольских завоеваний. Завоеваний, которые стерли со страниц истории такие мусульманские государства, как государство Хорезмшахов и Волжскую Булгарию. Однако изначальная вовлеченность в государствостроительство мусульман в Улусе Джучи привела к тому, что вся территория Золотой Орды, а это кроме мусульманских территорий – Средней Волги и Хорезма – еще и Северное Причерноморье, Нижнее Поволжье и Сибирь, также стали دار الإسلام . Каким же образом? Думаю, прежде всего, нужно назвать следующие причины.

Количество перешло в качество, т.е. мусульман было изначально достаточно много. Известно, что болгары не были столь многочисленны, но все же и они сыграли в деле исламизации населения Золотой Орды важную роль. Однако основным мусульманским населением они не могли быть, такими могли быть восточные кыпчаки – хорезмийцы. Западные кыпчаки были более христианизированы, возможно, какая-то часть этих кыпчаков, проживающих в сопредельных районах с болгарами, и исламизировалась, но все же основная часть оставалась язычниками или переходила в христианство. К тому же и западные

[1] «Дар ал-харб» то же самое, что и «дар ал-куфр». Более подробно об этих разделениях и понятиях см.: Доктор Мухаммад Саид Рамадан ал-Буты. Фикх ас-сира ан-набауийя. – Дамаск: Дар ал-фикр, 1996 (на араб. яз.). – С. 130, 188. При обсуждении на круглом столе, стенограмма которого публикуется в этом же сборнике, И.В. Зайцевым справедливо было отмечено о существовании в исламском праве понятия «дар ас-сульх» دار الصلح, – территории перемирия. Однако «дар ас-сульх», по-другому «дар ал-'ахд» – термин, разработанный поздними мусульманскими учеными. Более подробно см.: Арабская энциклопедия. Режим доступа: http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=159592&m=1. По крайней мере, нам также не известно, что применительно к Золотой Орде в источниках упоминался «дар ас-сульх» или более распространенный вариант «дар ал-'ахд». К тому же отметим, что этот термин подразумевает существование некоего договора и поэтому мы считаем, что этот термин более другого порядка и не мог применяться к Золотой Орде. Благодарю за консультацию по этим понятиям преподавателя Института востоковедения и международных отношений КФУ Е.Н. Хамидова. Также об этих терминах см.: Kırkıncı M. Dar'ül Harb Nedir? – Istanbul: Zafer yayinlari, 1994.

кыпчаки практически были разбросаны по вновь созданным кланам. Восточные кыпчаки, будучи мусульманами и имея один язык с западными кыпчаками, стали сильно влиять на них и способствовали их быстрой исламизации. В таком же отношении оказались и другие тюрки и тюрко-монголы из Центральной Азии, которых также было достаточно много. К тому же монголы были билингвистами, знали и тюркский язык, включая всю элиту, в том числе и Чингизидов. Значение единого языка также сыграло свою немаловажную роль, а может быть, и стало определяющим. Наличие мусульман в кланах, в новообразованных родах, единый язык и проповеди шейхов на тюркском – вот те причины, которые не лежат на поверхности, но делали свое дело. Кланы ведь не создавались по конфессиональному признаку, а смешение населения, вхождение в улус людей, исповедующих разные верования, их объединение по другим критериям «работало» на мировые религии, и здесь их позиции уже определялись качеством и количеством их индивидумов.

Политика по созданию клановой системы разрушала не только прежние родоплеменные устои[2], но и разрушала позиции традиционных верований. Новые объединения – кланы, где господствовал тюркский язык и где часть членов исповедовала ислам и при наличии государственной политики веротерпимости привела к тому, что позиции ислама все больше и больше усиливались. Новые кланы стали обладателями исламского цивилизационного кода. Мусульмане из восточных и части западных кыпчаков, тюрков из Восточного Туркестана, болгар, представителей мусульман Средней Азии и других мусульман начали составлять часть этих новосозданных родов и на бытовом, а далее и на политическом уровне стали влиять на всю жизнь в государстве. В период последующих монгольских завоеваний, и особенно завоеваний Багдадского халифата, Улус Джучи успел оформиться в дос-

[2] Более подробно см.: Schamioglu Uli. Tribal politics and social organization in the Golden Horde. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. – Columbia University, 1986; Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Клановая структура Улуса Джучи // История и культура Улуса Джучи. – Казань: Фэн, 2007. – С. 108–143; Миргалеев И.М. К вопросу о клановой системе в золотоордынском государстве // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 1. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. – С. 132–136.

таточно независимое государство, первые правители которого имели вполне дружественные связи с исламским миром. А один из первых правителей – хан Берке вообще был мусльманином. Все это привело к тому, что из всех чингизидских государств Улус Джучи в глазах исламского мира не стал «территорией неверия и войны».

Итак, остановимся на самых первых данных по этому вопросу. Вот что пишет Абд ал-Гаффар Кырыми о хане Берке:

«Царевич Берке бин Джучи Хан с помощью Бога имел характер мусульманина, где бы он ни встретил последователя пророка Мухаммада, с ним заводил дружбу, а от язычников татар чувствовал отвращение. Из-за этого его родственники и государственные мужи посчитали его не в своем уме и не хотели его видеть и отдалили от себя. Из-за этого он переселился в сторону вилаета Сыгнак и пришел к великому ученому и уважаемому хазрету Шейх Сейфетдину ал-Хорезми. Занялся молитвами и изучением наук, познанием Всевышнего. С помощью Всевышнего стал шейхом и владеющим чудесами (*сахиб керамет*). Армия моголов потеряла его из виду и не знала чем он занимается. В это время «падишах Волги» (*Идил падишахы*) умер и «желание было устремлено в сторону Хулагу». Предводитель всех шейхов обратился к Берке хану и сказал: «Эй уважаемый сын великих предков, держателей трона, который сейчас остался без хозяина, теперь тебе открываются возможности занять это высокое место». Хазрети хан, опустив лицо, сказал шейху, которого принимал за великого шейха: «Господин, дверь в государство обоих миров находится за дверью в твою келью»[3].

[3] « … Сабыкул бейан олан бабасындан тыфыл калан Берке шехзаде бин Жужи хан авн-ы худа илэ фытраты Исламийэт узере олуб хэр нэрэдэ бир мухаммэди кимсэ горурсэ анынла улфэт вэ айыни мэжусу татардан нэфрэт идэр иди. Акибэт кенду акрабасы вэ улкэ умерасы буну назардан ыскат вурур идуб межнундур дейу мэхджур итмэлэри хасебийлэ бу дахи вилайэти Сыгынак тарафына хижрэт идуб Шейхул-алем вэ муктэдайы мухтэрэм Хазрэти Шейх Сэйфеддин эл Харэзми жэнабына варуб инабэт вэ тахсили улум вэ марифэи мубадэрэт итмишди. Лутфы хакк илэ шэйхи истихкак вэ сахиби керамэти мутлак олмуш иди вэ аскэри могол исэ бунун вужудуну адэм месабэсиндэ горуб вэ бэлки хайатыны дахи билмэзлэр иди, иш бу эснада Идил падишахынын февт олдугу вэ Хулагу тарафына арз олундугу шуйу булдуйсэ, Шейх мушарулейх хазрэтлэри Берке Хан'а хитаб итди ки, эй фэрзэнди эржмэнд тахты эждадын махлул вэ сэнин вусулунэ мэвкулдур дейужэк, Хазрэти Хан-ы зануви шейхэ йуз суруб дэди ки: эфэндим, ики жихан дэвлэти сэнин аситанэи

Берке возражает и далее приводит пример Ибрахима Эдхэма, который ради услужения Всевышнему оставил трон. Однако шейх был неутомим и уговорил его взойти на трон своего отца и пойти против Хулагу. При этом ему помогают и сам шейх, и, надо полагать, многочисленные его последователи. Обращает на себя внимание то, что шейх очень почтительно относится к роду Джучи и Чингиз-хана и не ставит под сомнение их право на трон. Т.е. получается, что исламским миром династия чингизидов не воспринимается враждебно, они названы *великими предками*. Также здесь важный посыл, шейх и его сторонники, надо думать, и многие мусульмане были против того, чтобы на трон джучидов был приглашен Хулагу. Желание тулуйидов взять под свой контроль Джучиев улус и наличие сторонников в Улусе Джучи приглашения Хулагу на «трон Джучи» не вызывают сомнения. Данные Кырыми показывают, какую важную роль играли мусульмане в деле становления династии джучидов. У них оказался в этом деле козырь, который мусульманские шейхи не упустили, а именно наличие джучида-мусульманина. Для джучидов в большой семье чингизовичей это уже было второе испытание. Первое – это противостояние с родами угедеидов и чагатидов, закончившееся разгромом последних. Второе – это противостояние с тулуйидами, которые смогли взять под свой контроль всю империю, и теперь после смерти Батыя вполне могли подчинить под свой контроль и джучидов. Если в первый раз джучиды опирались на тулуйидов, то на этот раз для того, чтобы удержать династию и самое главное создать государство, они в большей и в большей степени будут опираться на мусульман, на корпорации мусульманских шейхов и купцов. Ведь если бы Хулагу смог подчинить Улус Джучи, то джучиды были бы уничтожены и во всей империи правящим родом были только тулуйиды. Поддержка мусульман именно как достаточно самостоятельной силы привела к тому, что ислам уже с периода Берке стал по сути государственной религией, так как она была на страже государственных интересов, интересов правящей династии джучидов. Разрабатывала идеологию и была опорой власти.

саадэт индэдир …». См.: Abdülgaffar Kırımî. Umdetü't-Tevarih, 1747. Istanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Yazmalar Koleksiyonu, No: 2331 (Рукопись, на арабице). Л. 259-б.

Также здесь обращает на себя внимание описываемый психологический момент. Хотя известно, что Берке был активным помощником своему брату Батыю и был среди активных государствостроителей, однако его история, передаваемая Кырыми, якобы об удалении от семьи из-за того, что он познал Всевышнего, приближает его историю прихода к исламу к истории пророка и его сподвижников. Т.е. вера превыше всего, в том числе и семьи. И это показано на примере жизни одного из первых правителей Золотой Орды. Он уподоблен этим рассказом к сподвижникам, почитаемым мусульманами. Это был посыл правящему роду джучидов и мы думаем, что такое объяснение в джучидской историографии было создано достаточно рано, возможно, уже в период самого Берке. Создателями такой версии, безусловно, выступили суфийские круги. Кажется, мы не ошибемся, если скажем, что первые авторы такой истории Берке-хана были среди учеников шейха Сейфетдина ал-Хорезми. Считаем, что и Кырыми пересказал распространенную в джучидской историографии «мусульманизированную» версию истории ханов и ислама в Золотой Орде.

И второй момент это то, что Берке пока не познал ислам, «но принял его своим сердцем», он не понимал, как вести себя с язычниками и представителями других религий. Берке учится у шейха, далее он естественно относится к другим без какой-либо вражды. Видно, как его научили шейхи быть мусульманином и при этом оставаться веротерпимым, быть политиком. Т.е. имперская политика веротерпимости здесь также изложена с позиции ислама. Безусловно, первым адептам сложно принимать таких, которые не думают и не живут, как он. Кстати, такое отношение было характерно и для христианина Сартака, который отказывался встречаться с мусульманином Берке. Т.е., приняв христианство, он перестал быть веротерпимым. Это, на мой взгляд, показывает и то обстоятельство, что христиане не смогли выработать такие манеры поведения, которые позволяли бы им оставаться христианами и соответствовать веротерпимой политике империи, что, конечно же, ослабляло их миссионерскую деятельность, хотя они и пользовались поддержкой государства и, возможно, вначале, по сравнению с исламом, находились в более благоприятных условиях. Однако конфликтность христианства отталкивала от себя представителей династии. А данные Кырыми нам показывают, что ислам без проблем уживался с идеологией империи.

Веротерпимая политика Чингизидов заставила и авторитетов, и руководителей других религий играть по правилам империи, а именно общаться со всеми, уживаться со всеми. Неважно, какой религии ты принадлежишь, важно, кому ты подчиняешься и служишь. Но при этом чингизиды также давали понять, что они уважительно относятся к другим религиям, более того, представители их родов принимают эти религии и тем самым дают понять, что в империи есть их политические лидеры – новообращенные чингизиды. Джучи ведь, по одной версии, сам сделал так, чтобы Берке рос мусульманином, а весть о христианстве Сартака как обрадовала христиан? Но при этом в такой по сути политической игре выигрывали и конфессии, как показала последующая история, особенно в выигрыше был ислам.

На первый взгляд, мусульмане как бы учатся в теккиах у шейхов, они не участвуют в политике, их устраивают ханы язычники, но при этом эти ханы язычники относятся к ним хорошо. Даже по некоторым данным Батый якобы принял ислам. Но после смерти Батыя эти мусульмане, которые «не участвуют» в политике, понимают, что со сменой власти могут быть большие изменения, а именно приход к власти христианина Сартака, за которым к тому же стояли тулуйиды и который не хотел даже видеть родного дядю только из-за того, что он был мусульманином, или же приглашение на трон Хулагу, который был известен как разрушитель халифата и активный противник ислама. И в это время они выступили и не допустили изменения в сложившихся взаимоотношениях. Более того, ситуацию основательно изменили в пользу ислама. Возможно, взор к Хулагу обратила влиятельная часть неджучидской элиты, мы полагаем, что в Улусе Джучи «*обратить желание к Хулагу*» могла, прежде всего, проимперски настроенная монгольская элита. А опорой джучидского рода стали мусульмане, потом все это правители-джучиды помнили хорошо и всячески поддерживали ислам и даже переходили сами в ислам, как случилось, например, с Токтой[4].

С приходом к власти Берке, как говорит Кырыми, «*Жумлэ таваифи могол вэ татары ислама готурду, алэл ихтилаф он алты йыл ханы али-*

[4] Более подробно см.: Ускенбай К.З., Петров П.Н. Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедание хана Токты (690/1291–712/1312–1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. – 2010. – № 1. – С. 10–54.

шан олуб вэфат итди, амма кэндудэ нэсли йогыди»[5]. Т.е. он привел к исламу всех монгол и татар, однако у него не было сыновей. Поэтому эта победа ислама не закрепилась династийно, будь у Берке сыновья, то их бы воспитали мусульманами и власть переходила бы по его линии рода, как в дальнейшем произошло с родом Узбек-хана. Однако мусульмане не могли влиять на династийные вопросы. Все же после Берке ни один хан не выступал против ислама, а более того, Туда Менгу был суфием, Токта принял ислам к концу своего правления. Такое ощущение, что их приход к власти согласовывался с мусульманской элитой. По крайней мере, интересы ислама учитывались всеми правителями. Конечно, хотя археологические исследования и показывают, что исламизация населения нарастала, однако быстро всех исламизировать было бы не возможно. Шейхи не останавливали миссионерскую деятельность, но с приходом к власти Берке мусульманская элита должна была защищать свои достижения и была вовлечена в политику.

Ситуация кардинально меняется с приходом к власти Узбека, который был обязан за доставшийся трон мусульманам. Он воспитывался у черкес на Кавказе, возможно, в Дагестане, где также были издревле сильны позиции ислама. И здесь перед его воцарением мы опять видим угрозу роду джучидов. Ведь Узбеком был разгромлен уйгур Баджар Токбога, который не только завладел троном, но и хотел низвести род джучидов и установить свою династию. Поэтому здесь поддержка мусульман джучидами окончательно упрочила позиции ислама. Ведь как передается в других сочинениях, написанных в джучидских традициях (например, Утемиш-хаджи), далее Узбек наказывает некоторых джучидов и передает их в подчинение кыятам и упрекает их за то, что те не выступили против «*Кара киши*». Узбек-хан торжественно заявляет: «кара киши хан олмак бундан кесилсун дир»[6] (перевод: «Пусть после этого не будет никогда, чтобы ханом стал человек из черной кости»). На мой взгляд, на этот раз немусульманская бюрократия, прежде всего из уйгур, бросила вызов джучидскому роду. И вполне понятно, после их разгрома место этой бюрократии заняли мусульмане.

Кырыми рассказывает, что во времена Берке-хана все население государства приняло ислам, однако после его смерти многие снова стали «огнепоклонниками» (*атешперест*). И после этого четыре са-

[5] Abdülgaffar Kırımî. Umdetü't-Tevarih. Л. 260-б.
[6] Там же. Л. 262-б.

мых известных «эвлияуллах» того времени стали распространять «среди населения Дешт-и Кыпчака, в Улусе Джучи» (*Улус-ы Джучи олан Дешт-и кыпчак ахалисини*) «религию Мухаммэди». Это из рода Хазрэти Али – Шейх Маджид ад-дин Ширвани, из рода Абу Бакра Сытдык – Баба Токлас Шейх Наджиб ад-дин, и два сейида, из рода пророка – Шейх Ахмад и Шейх Хасан Гургани[7]. Монголы в это время якобы за Бога принимали огонь и называли его «Далайлаба» (*атеши Ма'буд билурлэр вэ исминэ Далайлаба табир идэрлэрмиш*). После повествования о деяниях и колдовстве этих «огнепоклонников» рассказывается о том, что Узбек-хан со своим народом принял ислам (*Ислам шэрэфийлэ мушэррэф олдулар*) и «от востока до запада весь Татарстан привели к вере (*Шаркэн гарбэн Татаристаны иршад итдилэр*). И по этой причине татар-мусульман назвали узбеками».

Здесь обращает на себя внимание то, что главного бога монгол называют «Далайлаба», в котором легко угадывается глава буддистов Далай-лама. Т.е. здесь, возможно, Кырыми под огнепоклонниками имеет в виду буддистов. Видно, что информация Кырыми взята из каких-то не известных нам джучидских исторических сочинений. Возможно, также имеется в виду и то, что те, кто хотел видеть на троне джучидов Хулагу, те, кто выступал против джучидского рода, были связаны с Хубилаем и их улусом хулагуидов. Поэтому богом огнепоклонников и назван «Далайлаба». Возможно, здесь имеется и намек на то, что Хубилай преследовал у себя в стране мусульман, да и Хулагу их не жаловал. Обо всем этом, естественно, мусульмане знали. И поэтому те, кого разгромили, первым делом были буддисты.

То, что мусульманские ученые и язычники (буддисты?) соревновались в показании чудес, на наш взгляд, – это было какое-то показательное мероприятие, где был спор ученых разных религий и мусульмане показательно победили. Акт официального принятия ислама правителем упрочил позиции ислама, хотя Узбек уже был мусульманином, но благодаря такому соревнованию был показан сознательный выбор новой религии для всего улуса. Допускаю, что такая договоренность, а именно открытое принятие ислама ханом Узбеком, была достигнута заранее.

Далее мусульмане уже из опоры трону и роду Джучи становятся просто «своими». Сын Узбек-хана Джанибек был воспитан в мусуль-

[7] Там же. Л. 263-а.

манских традициях. То же самое можем сказать и о Бердибеке. Джанибек с рождения имел исламское имя – Султан Махмуд Джанибек. Интересно, Кырыми сообщает, что Джанибека сравнивали с Омаром ал-Фаруком (*Хазрэти Омэрул Фарук гиби мухкэм-у мубэрэм иди дирлэр*), сподвижником пророка и вторым халифом и весьма почитаемым суннитами. К тому же известным своей справедливостью и решительностью. Не от того ли Джанибек-хана сравнивали с Омаром ал-Фаруком, что он завоевал остатки хулагуидского Ирана, и из-за того, что шииты, наоборот, не любят Халифа Омара? Вполне прослеживается параллельная, в сравнениях с историей ислама первых веков ее существования история золотоордынских ханов. Все это подтверждает, на мой взгляд, наше мнение о создании суфийскими кругами исламизированной истории Золотой Орды.

О Бердибеке Кырыми сообщает, что тот был религиозным (*мутэдэйин иди)*[8], но не был далекого ума человеком и поэтому попал под влияние Тули бая, который был его аталыком, т.е. воспитателем. А что такое аталык? Возможно, аталык – это воспитатель по управлению государством, но вполне возможно, что здесь имеется в виду и принцип силсилэ из суфийского мира (Ата, Пир), поэтому и становится понятным «послушание» Бердибека своему аталыку. Но был ли плохим мусульманином и управленцем Бердибек? Ведь ликвидация его братьев по его замыслу (по замыслу его аталыка?) должна была упрочить власть его рода. Такое «укрепление власти» характерно не только для мусульманских стран, но и всех политических систем. Однако история распорядилась иначе. Но это уже политическая история.

Итак, данные Абд ал-Гаффара Кырыми наглядно показывают усиление влияния ислама при первых ханах и далее в период Узбек-хана он окончательно укрепился и превратил Золотую Орду в настоящий дар ал-ислам – мусульманскую страну.

Список источников и литературы

Ал-Хадж Абд ал-Гаффар Кырыми. Умдет ат-теварих. – Стамбул, 1343/1924–25 (на арабице).

Арабская энциклопедия. Режим доступа: http://www.arab-ency.com /index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=159592&m=1

Барбара Келлнер-Хайнкеле. Кто был Абдулгаффар ал-Кирими (Заметки о крымско-татарском историке XVIII века) // Источниковедение истории

[8] Там же. Л. 264-б.

Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. – Казань, 2002. – С. 378–390.

Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде (историко-археологическое исследование). – Астрахань: Изд. дом «Астраханский ун-т», 2007.

Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2007.

Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху средневековья. – Донецк: Донецкий национальный университет, 2008. Т. 6. Золотоордынское время. – С. 309–340.

Доктор Мухаммад Саид Рамадан ал-Буты. Фикх ас-сира ан-набауийя. – Дамаск: Дар ал-фикр, 1996. (на араб. яз.).

Зайцев И.В. Крымская историографическая традиция XV–XIX веков. Пути развития. Рукописи, тексты и источники. – М.: Восточная литература, 2009. – 304 с., илл.

Иванов В.А. Кыпчаки в восточной Европе // История татар. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани, 2006. Т. 2. Волжская Булгария и Великая Степь. – С. 492–503.

Иванов В.А., Кригер В.А. Курганы кыпчакского времени на Южном Урале. – М.: Наука, 1998. – 92 с.

Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Клановая структура Улуса Джучи // История и культура Улуса Джучи. – Казань: Фэн, 2007. – С. 108–143.

Кумеков Б.Е. Об этническом составе кыпчаков XI – нач. XIII вв. по арабским источникам // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 2. – М.: Наука, 1990. – С. 118–130.

Миргалеев И.М. «Джами ад-Дувэль» Мунеджимбаши Ахмеда Деде: к вопросу об изучении турецких источников по истории Золотой Орды // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Вып. 3. – Казань: Фэн, 2010. – С. 31–35.

Миргалеев И.М. К вопросу о клановой системе в золотоордынском государстве // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 1. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Исторические судьбы народов Среднего Поволжья в XV–XIX вв.», посвященной 80-летнему юбилею доктора исторических наук С.Х. Алишева (г.Казань, 24 марта 2009 г.). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. – С. 132–136.

Плетнева С.А. Половцы. – М.: Наука, 1990. – 208 с.

Ускенбай К.З., Петров П.Н. Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедание хана Токты (690/1291 – 712/1312–1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. – 2010. – № 1. – С. 10–54.

Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Пер. В.П. Юдина. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 296 с.

Abdülgaffar Kırımî, Umdetü't-Tevarih, 1747. Istanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Yazmalar Koleksiyonu, No: 2331 (Рукопись, на арабице).

DeWeese D. Islamization and Native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in historical and Epic Tradition. Pennsylvania State University Press, University Park. – Pennsylvania, 1994.

Gökbel A. Kipchaks and Kumans // The Turks. – Ankara: Yeni Türkiye Yayinlary, 2002. Vol. 1. – P. 643–659.

Golden P.B. Cumanica IV: The Cumano-Qıpčaq Clansand Tribes // Archiwum Eurasiae Medii Aevi. Vol. IX(1995–1997). – Wiesbaden: Otto Harrasowitz Verlag, 1997. – P. 16–29.

Golden P.B. The Polovci Dikii // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1980. Vol. III–IV. (1979/1980). – P. 296–309.

Kırkıncı M. Dar'ül Harb Nedir? – Istanbul: Zafer yayinlari, 1994. – 128 s.

Kurnaz C., Celtik H. Osmanli Donemi Kirim edebiyati. – Ankara: Kultur Bakanligi, 2000. – 413 s.

Paloczi-Horvath A. Pechenegs, Cumans, Iasians. Steppe Peoples in Medieval Hungary. – Budapest: Corvina Kiadó, 1989. – 141 p.

Schamioglu Uli. Tribal politics and social organization in the Golden Horde. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doktor of Ppilosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. – Columbia University, 1986. – 296 p.

ABSTRACT

Ilnur M. Mirgaleev

Al-Haj Abd al-Gaffar Kirimi's information about islamization in the Golden Horde

Information from Abd al-Gaffar Kirimi's work «Umdet al-ahbar» about islamization in the Golden Horde is examined in the article. Based on the facts given by Kirimi situation of Islam during reigns of khan Berke and khan Uzbek is analyzed. It is marked that tolerant policy of Genghizids and active missionary work of Muslim sheikhs led to intensification of Islam's role in the Golden Horde state. Muslims became base of power of Jochid's dynasty.

Р. Хаутала

Исламизация татар, согласно латинским источникам конца XIII – первой половины XIV века

В отношении причин исламизации западных монгольских улусов в современной историографии превалирующим является убеждение, что обращение кочевников в ислам было предопределено рядом политических, экономических и культурных причин. Так, значительная часть западных исследователей представляет обращение Газан-хана следствием постепенного идеологического сближения Хулагуидов с подчиненным населением Персии, описывая религиозно-административные реформы Ильхана в ключе неизбежной «аккультурации» кочевников. Исследователи истории Золотой Орды, в свою очередь, уделяют определенное внимание внешнеполитическим стимулам, способствовавшим обращению Джучидов в связи с их дружественными отношениями с египетским султанатом мамлюков. Однако, в большинстве своем, исследователи подчеркивают значение культурно-экономического влияния мусульманской торговой элиты и исламской городской культуры на конфессиональные симпатии Джучидов, сводя свою аргументацию к традиционному утверждению неизбежного и предопределенного включения кочевников в исламскую цивилизацию.

Не останавливаясь на подробном анализе этих исследований и не оспаривая несомненную обоснованность их методологического подхода, автор данной статьи предлагает альтернативный подход к решению проблемы, фокусирующейся на исключительно религиозном аспекте обращения кочевников в мировые религии. Отправным пунктом данного исследования является предположение, что религиозное обращение кочевников, нередко представляемое поверхностным, синкретическим или неискренним, не обязательно определялось прагматичными интересами из сферы материального мира; но могло, в определенной мере, быть следствием признания духовных преимуществ, которые предлагал ислам внутреннему миру кочевников.

Суфийский или ортодоксальный прозелитизм мусульманских проповедников, безусловно, был неразрывно связан с материальной сферой политической и экономической жизни монгольских улусов. Однако

признание прагматичных выгод, связанных с изменением конфессиональной ориентации со стороны ханов, могло быть следствием, а не изначальной причиной, осознания духовных преимуществ ислама в сравнении с другими религиями. Если арабские и персидские летописи, отображающие процессы исламизации кочевников, предоставляют довольно тенденциозную и, к сожалению, фрагментарную картину Божественного предопределения обращения монгольских ханов, то представители других мировых конфессий выказывают не меньший оптимизм в отношении альтернативных религиозных симпатий монгольских правителей, свидетельствуя, тем самым присутствии параллельной и не менее активной прозелитической деятельности среди кочевников.

Латинские источники, являющиеся центральным объектом данного исследования, предоставляют ценнейшую информацию о столкновении конкурирующей прозелитической деятельности мусульманских, буддистских и католических миссионеров на территории улуса Хулагуидов[1] и свидетельствуют о наличии параллельного шаманистского, несторианского, мусульманского и католического влияния в Джучидском улусе[2]. В частности, работа доминиканца Рикольдо да Монтекроче (ок. 1300 г.) свидетельствует о наличии ламаистского влияния в западных улусах монголов[3], подтверждая необходимость углубленного изучения буддистского прозелитизма в улусах Хулагуидов и Джучидов[4]. Наряду с отчетами европейских миссионеров, указывающих

[1] Dondaine A. Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce // Archivum Fratrum Praedicatorum. – Romae, 1967. – № 37. – P. 162–170. См. перевод в приложениях, № 1.

[2] Richard J. La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe–XVe siècles). – Rome, 1998. – P. 96; DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tūkles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. – University Park, 1994. – P. 140; Baldwin M.W. Missions to the East in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // A History of the Crusades. Vol. V. The Impact of the Crusades on the Near East / K.M. Setton; N.P. Zacour; H.W. Hazard (eds.). – Madison, 1985. – P. 502–503; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano. – Quaracchi, 1906–1927. Vol. II. – P. 73.

[3] Приложения, № 1.

[4] Костюков В.П. Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник. 2007–2008: история и культура тюркских народов России и сопредельных стран / Под. ред. С.Г. Кляшторного и др. – М., 2009. – С. 189–237; Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золото-

на наличие активнейшего прозелитизма греческих и армянских священников[5], не меньший интерес представляет и содержание папских посланий монгольским правителям, которые свидетельствуют несторианской ориентации некоторых монгольских эмиров улуса Хулагуидов в период предполагаемой консолидации ислама среди кочевников в правление Ильхана Абу Саида (1317–1335)[6].

Главной целью данной статьи является стремление представить альтернативный взгляд латинских источников на характер исламизации кочевников, существенно отличающийся от свидетельств мусульманских авторов. Несмотря на то, что материалы европейских проповедников свидетельствуют очевидное усиление ислама в западных улусах монголов[7], общая оценка латинских источников не отображает неизбежности тотального обращения кочевников в ислам. Использованные в исследовании источники показывают, что католические миссионеры не рассматривали обращение в ислам монгольских правителей бесповоротным решением, определяющим окончательную исламизацию их подданных. Если в случае обращения Ильхана Газана латинские авторы не воспринимали несомненный успех мусульманского прозелитизма решающим препятствием для дальнейшего развития католического проповедования, нуждавшегося, по их мнению, в конкретных мерах по усовершенствованию его методов[8], то латинские источники, составленные на территории Золотой Орды, не признавали самого факта обращения Узбек-хана в ислам[9].

ордынское наследие. Вып. 1 / Под. ред. И.М. Миргалеева. – Казань, 2009. – С. 67–80; Atwood C.P. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. – New York, 2004. – P. 50.

[5] Moule A.C. Textus duarum epistolarum Fr. Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323 // Archivum Franciscanum Historicum. № 16/1–2. – Quaracchi, 1923. – P. 104–112. См. Пер. в приложениях, № 2b.

[6] Acta Joannis XXII (1317–1334) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / A.L. Tăutu (ed.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol. VII/2. – Romae, 1966. – P. 58; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 106.

[7] Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. Vol. I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV. – Quaracchi, 1929. – P. 501–506. См. пер. в Приложениях, № 3.

[8] См. например, Приложения, № 1.

[9] Приложения, № 2b.

Необходимость интенсификации проповедования католицизма среди кочевников, подчеркиваемая латинскими источниками, была логичным следствием сформировавшейся в течение второй половины XIII в. идеи крещения монголов, которую следует рассмотреть в первую очередь.

Перспектива крещения татар в латинских источниках

В своей ранней статье Девин ДеВииз указывал на полезность использования работ каталанского теоретика миссионерства Раймунда Луллия (1235–1315) как индикатора изменения европейского отношения к монголам[10]. В частности, один из первых трактатов Луллия под титулом *Книга о Язычнике и трех Мудрецах* (Libre des gentil e los tres savis), написанный между 1274 и 1276 годами, является интереснейшим документарным свидетельством появления как позитивного отношения к монголам, так и явно выраженного оптимизма в отношении их назревающего крещения.

В труде Луллия три воображаемых мудреца, а именно Иудей, Христианин и Мусульманин, решают, раз и навсегда, разрешить взаимные конфессиональные противоречия после неожиданной и назидательной встречи с Госпожой Разумностью, указавшей на возможность умиротворения их споров путем установления единой универсальной религии. К моменту начала доктринальных прений на сцене появляется умудренный опытом Язычник-философ, не имеющий, однако, представления о существовании Всевышнего и пустившийся в длительное путешествие из своей далекой земли в поисках мудреца, который был бы в состоянии утешить его перед лицом надвигающейся смерти. Один из Мудрецов, конфессиональной принадлежности которого Луллий не уточняет, с готовностью отвечает просьбе Язычника и, путем противопоставления когнитивных понятий добра и зла, с легкостью убеждает Язычника в существовании Единого Бога. Всевышний, в аргументации Мудреца, представляется высшим воплощением добра, гарантирующим наказание всех злых действий в потусторонней жизни, что, к утешению Язычника, является одновременным доказательством существования жизни после смерти. Воодушевленный Язычник выражает искреннее желание ознакомиться с деталями док-

[10] DeWeese D. The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe // Mongolian Studies. – Bloomington, 1978–1979. – № 5. – P. 69–71.

тринального учения Мудрецов, но, к своему удивлению, узнает, что они представляют три враждующие религии, несмотря на очевидное сходство их теоретических оснований. Мудрецы, со своей стороны, предлагают продолжить прерванную дискуссию путем поочередного представления их доктрин, на условии возможности прерывания их речи исключительно со стороны уточняющих вопросов Язычника. Доктрины представляются в порядке старшинства религий; и, после ознакомления с учениями Иудея, Христианина и Мусульманина, приводится продолжительная речь Язычника, содержащая благодарность за возможность познания истинной веры. Более того, Язычник обещает способствовать ее распространению в своей земле и просит разрешения сообщить Мудрецам, какое из учений, по его мнению, является наиболее совершенным. Просьба Язычника, однако, встречает резкий отказ со стороны Мудрецов, стремящихся избежать влияния его выбора на их дальнейшую теологическую дискуссию[11].

Содержание трактата Луллия показывает, что главной целью его автора было представление наиболее эффективного метода опровержения иудейской и мусульманской теологической аргументации; описанной, в свою очередь, с необычайным знанием и пониманием религиозных доктрин главных оппонентов средневекового католичества. С точки зрения данной статьи, однако, существенный интерес представляет идентификация Язычника. Луллий не указывает его имени, но последующая работа каталанского теоретика, *Книга Тартара и Христианина* 1286 года (Liber Tartari et Christiani), предполагает, что он имел в виду Монгола[12], в связи с тем, что ее содержание, в общих чертах, схоже с описанным выше трактатом[13].

---

[11] Raymond Lulle. Le livre du gentil et des trois sages: version française médiévale complétée par une traduction en français moderne / A. Llinarès (ed.). – Paris, 1966; Watts P.M. Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / J. Muldoon (ed.). – Farnham, 2010. – P. 134; Tolan J.V. Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. – New York, 2002. – P. 263–266.

[12] Здесь следовало бы уточнить, что латинские теоретики миссионерства, в большей или меньшей степени затрагивавшие проблемы проповедования Евангелия среди кочевников, обычно подразумевали под термином «Тартар» представителей монгольской элиты, воспринимавшихся наиболее восприимчивыми реципиентами миссионерской риторики, как будет показано дальше. Авторы миссионерских отчетов с Востока, в свою очередь, не уточняли зна-

Для устранения возможных сомнений, к вышесказанному можно добавить, что тема обращения монголов трактуется и в других работах Луллия. Так, в *Петиции, направленной Целестину V и Кардиналам* 1294 года (Petittio ad Coelestinum V et ad Cardinales directa), Лулий подчеркивает потенциальные стратегические выгоды крещения монголов, коллективное обращение которых способствовало бы уничтожению ближневосточных мусульманских государств и торжеству христианской веры во всем мире[14]. В *Книге о конце* 1305 года (Liber de Fine) Луллий утверждал, что отсутствие у монголов упорядоченной религиозной доктрины упрощало задачи католических миссионеров в демонстрации совершенства христианской религии[15]. В более раннем труде *Бланкерна* (Blanquerna), написанном между 1283 и 1286 годами, Луллий представлял проект обучения католической доктрине пятидесяти монголов в им же основанном монастыре на горе Мирамар, для последующего использования монгольских неофитов в распространении католичества среди кочевников[16]. Схожую идею Луллий представлял и в своей *Книге чудес* (Liber de Mirabilibus), адресованной в 1286 г. королю Франции Филиппу IV Красивому и содержащей призыв организовать обучение монголов в Парижском университете[17]. Во

чение термина и применяли его в равной степени к собственно монголам и другим кочевникам (см. например, Приложения, № 1).

[13] Schmieder F. Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia. La langue des missionnaires en Asie // L'étranger au Moyen Âge: XXXe Congrès de la SHMES, (Göttingen, juin 1999). – Paris, 2000. – P. 278–279; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 173–174; DeWeese D. The Influence of the Mongols. – P. 68–71.

[14] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. I, P. 374; Battlori M. Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo // Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII / R. Manselli (ed.). – Assisi, 1979. – P. 200.

[15] Jackson P. The Mongols and the West, 1221–1410. – Harlow, 2005. – P. 264.

[16] Carile A. Gli Ordini mendicanti nell'Impero bizantino // Alle frontiere della cristianità: i frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300: Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12–14 ottobre 2000. – Spoleto, 2001. – P. 80; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 119.

[17] DeWeese D. The Influence of the Mongols. – P. 64–65; Hillgarth J.N. Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France. – Oxford, 1971. – P. 49. Призыв Луллия отображал наличие лингвистических проблем у миссионеров, встречавших значительные трудности в освоении восточных языков; Хаутала Р. Языковые особенности дипломатических связей между государ-

всех случаях, когда Луллий считал уместным уточнить этническое происхождение язычников, упоминаемых в его работах, он неизменно указывал на монголов.

Возвращаясь к *Книге о Язычнике*, следует отметить, что, несмотря на кажущееся беспристрастное представление равноправности трех мировых религий, автор работы не скрывал своего убеждения о превосходстве христианства. Уточняющие комментарии Язычника к представлению учения Иудея оправдывали, в представлении Луллия, подчинение иудеев латинянам в связи с гонением первых христиан. Схожую критику представлял Язычник и Мусульманину, используя традиционный аргумент христианской апологетики, сводящийся к обвинению исламской доктрины в буквальном восприятии материальных наслаждений праведников в раю. Луллий поэтому не сомневался в правильности выбора Язычника и считал излишним дальнейшие уточнения[18].

В первую очередь, трактат Луллия свидетельствует о возрождении раннесредневекового императива крещения язычников в связи с непосредственным контактом с империей монголов. Все теологи второй половины XIII века, в большей или меньшей степени затрагивавшие проблемы апостолата среди кочевников Азии, прибегали к интенсивному цитированию Нового Завета с указанием на неизбежность крещения язычников как необходимого условия для осуществления повторного Пришествия Христа[19]. Так, Фома Аквинский указывал в

ствами Западной Европы и империей монголов в XIII в. // Сходознавство. – 2012. – № 57–58. – С. 162–163; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 127; Richard J. L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Age // Revue des études islamiques. – 1976. – № 44. – P. 156. Практика выкупа рабов-кочевников для воспитания миссионеров местного этнического происхождения была довольно распространенной в Азии; Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. – P. 347–348. Также см. Приложения, № 2b. Преподавание католической доктрины кочевникам в Европе засвидетельствовано во францисканском монастыре в Авиньоне в 1318 году; Schmieder F. Tartarus valde sapiens. – P. 280–281.

[18] Tolan J.V. Saracen Philosophers Secretly Deride Islam // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / J. Muldoon (ed.). – Farnham, 2010. – P. 163; Tolan J.V. Saracens. – P. 266.

[19] Schmieder F. Nota sectam maometicam atterendam a tartaris et christianis: The Mongols as Non-Believing Apocalyptic Friends around the Year 1260 // Journal of Millennial Studies. № 1/1. – Boston, 1998. – P. 2; Muldoon J. Popes, Law-

своей работе *Золотая Цепь* (Catena Aurea) на адресованное апостолам повеление Христа распространить христианство по всему миру в связи с нежеланием иудеев принять его учение и утверждал, что в XIII в. главными исполнителями апостольской миссии выступали ордена доминиканцев и францисканцев[20]. Параллельно, Св. Бонавентура да Баньореджо (1217–1274) указывал на страстное желание Франциска Ассизского проповедовать Евангелие всем язычникам, лишенным, в противном случае, возможности духовного спасения[21].

Однако следует отметить, что изначально Римское папство, выступавшее верховным организатором проповеднической деятельности в Азии, относилось к появлению монголов на западе крайне негативно. Первая булла Григория IX, *Cum messis multa* от 1233 года, имела непосредственное отношение к формированию западных монгольских улусов и, в дальнейшем, неоднократно цитировалась латинскими миссионерами среди кочевников[22]. Тем не менее, изначально она предназначалась для миссионеров в среде яковитов Северного Ирака и монофизитов Великой Армении в связи с беспокойством папы в отношении монгольских завоеваний на Ближнем Востоке, препятствовавших постепенному возвращению восточных еретиков в лоно Римской Церкви[23]. Также и последующая булла *Cum hora undecima*, ставшая в будущем стандартным бюрократическим актом предоставления различных полномочий европейским проповедникам в империи монголов, была выпущена Иннокентием IV в 1245 г. для интенсификации переговоров о церковном союзе со всеми диссидентскими церквями на Востоке в связи с угрозой возобновления западной экспансии монголов[24]. В своих

yers, and Infidels. – Liverpool, 1979. – P. 37; Daniel E.R. The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages. – Lexington, 1975. – P. 12–13.

[20] Vose R. Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon. – Cambridge, 2009. – P. 52–53; Schmieder F. Tartarus valde sapiens. – P. 271.

[21] Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 37.

[22] См., например, Приложения, № 1.

[23] Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / A.L. Tăutu (ed.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis.Series III. Vol. III. – Romae, 1950. – P. 65; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 460–461.

[24] Acta Innocentii P.P. IV (1243–1254) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / T.T. Haluscynskyj; M.M. Wojnar (eds.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol. IV/1. – Romae, 1960–1966. – P. 36–42; Whalen B.E. Dominion of God:

посланиях к азиатским правителям, включая и Гуюк-хана, Иннокентий IV отстаивал право католической церкви на свободное проповедование Евангелия во всех регионах евразийского континента[25].

Книга о Язычнике Луллия, в свою очередь, представляет интересное свидетельство изменения европейского отношения к монголам, изначально воспринимавшихся непосредственной угрозой не ставящемуся под сомнение в Европе примату Римской церкви. Язычник Луллия, страстно желающий познание истинной веры, изначально воспринимался демоном, и должен был показать свои благие намерения по собственной инициативе[26].

Впервые идея крещения монголов появляется в связи с посланием нойона Ильчигидея, эмиссара Гуюк-хана на Ближнем Востоке, известившего французского короля Людовика IX о своих личных симпатиях в отношении христианства и утверждавшего крещение самого Гуюка вместе с множеством его подчиненных. Известие Ильчигедея подтверждалось и параллельным прибытием послания армянского коннетабля Смбата, также утверждавшего крещение Гуюка, присовокупляя описание широкого распространения христианства в восточных регионах кочевнической империи. Оба послания были пересланы в Европу, вызвав выражение нескрываемого энтузиазма современных латинских летописцев, предугадывавших ближайшее обращение в христианство всей Монгольской империи[27]. Если некоторые европей-

Christendom and Apocalypse in the Middle Ages. – Cambridge, 2009. – P. 168; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 59.

[25] Muldoon J. Missionaries and the Marriages of Infidels: The Case of the Mongol Mission // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / Idem (ed.). – Farnham, 2010. – P. 239; Williams R.A. The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest. – New York, 1990. – P. 159–160.

[26] DeWeese D. The Influence of the Mongols. – P. 42, 60–61, 70–71.

[27] Richard J. Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure. Quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols, 1145–1262. – Turnhout, 2005. – P. 160–170; Bowen-Wedgwood E.K. The Memoirs of the Lord of Joinville. – London, 1906. – P. 58; Matthaeus Parisiensis. Chronica majora / H.R. Luard (ed.). – London, 1872–1873. Vol. V. – P. 80, 87; Monumenta Franciscana. Vol. I. Thomæ de Eccleston Liber de adventu Minorum in Angliam.Adami de Marisco Epistolæ. Prima fundatio Fratrum minorum Londoniæ. Appendix of original documents / J.S. Brewer (ed.). – London, 1858. – P. 428; Osipian A. Baptised Mongol Rulers, Prester John

ские хронисты, как, например, Винцент из Бове[28], выражали определенные сомнения в обоснованности подобного оптимизма, то колебания Святого Престола разрешились с прибытием в Римскую курию в 1254 г. некоего армянского священника, именуемого Иоанном, утверждавшего личное участие в крещении джучидского принца Сартака вместе с несколькими тысячами его подданных[29]. Папа Иннокентий IV, принявший уже за год до этого события конкретные меры по интенсификации доминиканского апостолата в Северном Ираке принял на веру утверждение Иоанна и послал специальную доминиканскую миссию на Кавказ для организации апостолата на территории Золотой Орды при поддержке братьев католического монастыря в Тифлисе[30].

Несмотря на отсутствие каких-либо данных об успехах кавказской миссии, можно с уверенностью утверждать, что идея организации апостолата среди кочевников оформилась именно в этот период, что подтверждается параллельными энцикликами генерального министра

and the Magi: Armenian Image of the Mongols Produced for the Western Readers in the Mid-Thirteenth – Early Fourteenth Centuries // Caucasus during the Mongol Period – Der Kaukasus in der Mongolenzeit / J. Tübach; S.G. Vashalomidze; M. Zimmer (eds.). – Wiesbaden, 2012. – P. 158; Jackson P. The Mongols and the West. – P. 98–99; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 74–76; Schmieder F. Nota sectam maometicam. – P. 9; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 476; Sinor D. The Mongols and Western Europe // A History of the Crusades. Vol. III. The Fourteenth and Fifteenth Centuries / K.M. Setton; H.W. Hazard (eds.). – Madison, 1975. – P. 522–523; Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 77; Свет Я.М. После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий. – М., 1968. – С. 20; Бартольд В.В. Сочинения в 9 томах. – М., 1963–1977. – Том I, С. 569–570; Хенниг Р. Неведомые земли. Т. III / Пер. с немецкого Е.К. Краснокутской и А.Д. Райхштейна. – М., 1961. – С. 50–53.

[28] Vincentius Bellovacensis. Speculum historiale / J. Mentelin (ed.). – Strasbourg, 1473. – xxxii, 41; Jackson P. World-conquest and Local Accommodation: Threat and Blandishment in Mongol Diplomacy // History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods / J.E. Woods; J. Pfeiffer; S.A. Quinn; E. Tucker (eds.). – Wiesbaden, 2006. – P. 12.

[29] Acta Innocentii P.P. IV. – P. 185–188; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 77–78; Melloni A. Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della Cristianità come Regimen Unius Personae. – Genova, 1990. – P. 168–169, 288–289.

[30] Acta Innocentii P.P. IV. – P. 148–149; Хаутала Р. Языковые особенности. – С. 170; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 78; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion of Europe. – Oxford, 1988. – P. 94.

ордена францисканцев Джованни да Парма (1247–1257) и магистра ордена доминиканцев Гумберта де Романс (1254–1263), содержавших конкретные руководства для настоятелей мендикантских монастырей по теологической и лингвистической подготовке будущих миссионеров на Востоке. В особенности Гумберт де Романс выражал довольно оптимистическую оценку потенциального крещения монголов в своей отдельной работе *Руководство об обязанностях Ордена* 1255 года (Instructiones de officiis ordinis); и в следующем году, в своей повторной энциклике он указывал на значительные достижения доминиканского апостолата на Востоке, возможно преувеличивая его действительные успехи[31].

Интересным отображением изменения европейского отношения к монголам, при очевидном посредничестве армян, является как армянское пророчество, включенное Роджером Бэконом в 1267 г. в его *Большое сочинение* (Opus majus) под явным влиянием описания *Путешествия* Вильгельма де Рубрук, так и одновременная циркуляция в Италии схожего по содержанию пророчества, содержащегося в т.н. *Комментариях к Исаия*, написанных анонимным автором между 1260 и 1266 годами. В обеих версиях пророчество предсказывало решающее участие монголов на стороне христиан в их военном конфликте с мусульманами, отображая как временное политическое сближение между Людовиком IX и Ильчигидеем, так и последующее сближение улуса Хулагуидов с Западной Европой на основе попыток заключения взаимного антимусульманского альянса[32].

Начиная с предложения Ильчигидея, всякое монгольское предложение альянса преследовало исключительно политические цели. В Европе, с другой стороны, каждая монгольская делегация воспринималась как выражение желания Ильханов обратиться в единственную истинную веру. Известие об обращении Ильхана Абаги в греческое православие, привезенное его делегацией в 1267 году, и, в особенности, последующее крещение его монгольских послов в рамках II Лионского собора; отображались в латинских источниках как Божест-

[31] Vose R. Dominicans, Muslims. – P. 47; Whalen B.E. Dominion of God. – P. 175; Brett E.T. Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society. – Toronto, 1984. – P. 182.

[32] Guglielmo di Rubruk. Viaggio in Mongolia (Itinerarium) / a cura di Paolo Chiesa. – Torino, 2011. – xxxviii, 3. – P. 304–307; Schmieder F. Nota sectam maometicam. – P. 7–9.

венное предзнаменование ближайшего причащения всех без исключения кочевников к Римской церкви[33]. Не меньший энтузиазм вызвало прибытие посольства Абаги в 1277 году, способствовавшее распространению в Европе слухов о крещении великого хана Хубилая и потенциальной перспективе обращения монголов Катая[34]. Дальнейший приход к власти в Персии Ильхана Аргуна в 1284 году, после кратковременного правления обратившегося в ислам Текудера, представлялся в западных источниках Небесным указанием на долгожданное освобождение Иерусалима при поддержке новообращенных монголов[35]. В своей дипломатической переписке с Ильханом папа Николай IV

[33] Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261–1276) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / A.L. Tăutu (ed.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. – Series III. Vol. V/1. – Romae, 1953. – P. 175; Roberg B. Die Tartarem auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 // Annuarium historiae conciliorum; internationale Zeitschrift für Konzilien geschichts for schung. № 5. – Paderborn, 1973. – P. 298–300; Хаутала Р. Языковые особенности. – С. 173, 175; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 106; Schmieder F. Nota sectam maometicam. – P. 10; Soranzo G. Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. – Milano, 1930. – P. 200, 219, 222, 544.

[34] Annales Ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi Card. Baronius desinit / O. Rinaldi (ed.). – Roma, 1644–1656. Vol. XIV, a. 1278, §§ 17–22; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 85; Richard J. Le discours missionnaire: l'exposition de la foi chrétienne dans les lettres des papes aux Mongols // Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, III, session des 20–25 octobre 1980. – Paris, 1983. – P. 260; Soranzo G. Il Papato. – P. 230–238.

[35] Salimbene di Adam. Cronaca / C.S. Nobili (ed.). – Roma, 2002. – P. 939; Alberti Milioli notarii Regini liber de temporibus / O. Holder-Egger (ed.). // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Vol. XXXI. – Hannoverae, 1903. – P. 565; Luprian K.-E. Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels. – Città del Vaticano, 1981. – P. 246; Abel-Rémusat J.-P. Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs mongols // Histoire et mémoires de l'Institut royal de France. – Paris, 1824. – № 7. – P. 426–427; Moule A.C. Christians in China before the Year 1550. – London, 1930. – P. 105; Юрченко А.Г. Хан Узбек: Между империей и исламом (структуры повседневности). Книга-конспект. – СПб., 2012. – P. 41–42; Jackson P.The Mongols and the West. – P. 169; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 102; Sinor D. The Mongols and Western Europe. – P. 531–532.

(1288–1292) указывал на необходимость незамедлительного крещения Аргуна как необходимое условие заключения военного союза[36].

Планирование военного союза с монголами оставалось актуальным и в начале XIV века, несмотря на получение конкретных свидетельств усиления влияния ислама среди кочевников[37]. Всякий раз, однако, заключение альянса предполагало предварительное крещение монголов, что являлось отображением неприемлемости со стороны европейских правителей военного сотрудничества с язычниками и общего недоверия к прочности любых дипломатических пактов, заключенных с нехристианскими народами[38].

Неотъемлемым элементом отчетов латинских миссионеров было описание «варварства» кочевников и их неприятия этических и культурных стандартов европейского образа жизни[39]. С другой стороны, именно варварство, нередко интерпретируемое как признак первородной девственности или наивности кочевников, представлялось как дополнительный фактор, который должен был благоприятствовать просвещающему эффекту латинских проповедников[40]. Луллий представлял Монгола, в указанной выше *Книге о Язычнике*, как наивного варвара, неподверженного развращающему влиянию трактатов азиатских философов и воспринимавшего с поразительной податливостью дово-

[36] Acta romanorum pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276–1304) / F.M. Delorme; A.L. Tăutu (eds.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. – Series III. Vol.V/2. – Romae, 1954. – P. 127–129; Ryan J.D. Nicholas IV and the Evolution of the Eastern Missionary Effort // Archivum Historiae Pontificiae. № 19. – Romae, 1981. – P. 88.

[37] Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – P. 78; Приложения, № 2b.

[38] Во всех своих посланиях Аргуну папа Николай IV избегал детального обсуждения альянса и настаивал на крещении Ильхана. Лишь одно письмо папы от 1291 г. затрагивало исключительно политическую тематику военного сотрудничества между крестоносцами и монголами. Папа, однако, считал уместным обратиться к Аргуну с просьбой использовать авторитет Ильхана для сдерживания мародерских наклонностей его воинов; Acta romanorum pontificum. – P. 187–189; Potthast A. Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV. – Graz, 1957. – № 23779.

[39] См., например, Приложения, № 1.

[40] Berend N. The Mendicant Orders and the Conversion of Pagans in Hungary // Alle frontiere della cristianità: i frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300: Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12–14 ottobre 2000. – Spoleto, 2001. – P. 272.

ды схоластической риторики проповедников[41]. Отметим, однако, что восприимчивость со стороны Монгола аргументированной апологетики католичества предполагала, в глазах Луллия, называвшего Язычника философом, наличие необходимого интеллектуального качества, а именно, способности к рациональному мышлению[42].

Также и с точки зрения магистра доминиканцев Гумберта де Романс (1254–1263), сама перспектива возможного обращения кочевников целиком и полностью зависела от их врожденной способности к рациональному мышлению[43]. Однако первым теоретиком, рассматривавшим проблему контактов Римской церкви с монголами, был уже упомянутый папа Иннокентий IV (1243–1254), разработавший методологические основы будущего апостолата мендикантов в Азии и представившего практические модели проповедования Евангелия монголам в своих посланиях, привезенных в 1246 г. Гуюк-хану его знаменитым посланцем, францисканцем Иоанном де Плано Карпини. В особенности первое его послание *Dei patris immensa*, является конкретным примером взывания Верховного католического проповедника к рациональному мышлению монгольского правителя путем подчеркивания несовершенства человеческой природы, понятной, по мнению понтифика, всякому разумному существу, и при помощи последующего указания на возможность духовного спасения[44].

Теоретический вклад Иннокентия IV имел несомненное влияние на творчество Роджера Бэкона, указывавшего в своем *Великом сочинении* (Opus majus) на необходимость взывать к рациональному мышлению в процессе проповедования среди кочевников, которое облегчалось, по мнению английского францисканца, отсутствием у монголов четкого понятия о существовании Единого Бога[45]. Не меньшее влияние оказал

[41] Schmieder F. Tartarus valde sapiens. – P. 278–279; DeWeese D. The Influence of the Mongols. – P. 57–58, 69–71.

[42] Raymond Lulle. Le livre du gentil. – P. 14.

[43] Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 280–281.

[44] Epistolae saeculi XIII regestis pontificum romanorum selectae / C. Rodenberg (ed.). – München, 1982. – P. 31–32; Muldoon J. The Nature of the Infidel: The Anthropology of the Canon Lawyers // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / Idem (ed.). – Farnham, 2010. – P. 59–60; Whalen B.E. Dominion of God. – P. 13–14, 167; Richard J. Le discours missionnaire. – P. 259–260; Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – P. 117–118.

[45] Tolan J.V. Saracens. – P. 227.

папа и на работы Фомы Аквинского, рассматривавшего проблему невозможности использования на Востоке уже выработанных моделей проповедования внутри Европы в связи с нежеланием «неверных» признавать абсолютный авторитет Святого Писания. Принимая во внимание необходимость организации апостолата на Востоке, Фома Аквинский не видел другого выхода, как использование рациональных доводов в призывах к обращению, адресованных кочевникам. Доминиканский теолог представлял в своих трактатах *Сумма против язычников* (Summa contra Gentiles) и *Сумма Теологии* (Summa Theologiae) обширное философское обоснование существованию общечеловеческих законов мышления, которое имело существенное влияние на дальнейшую деятельность католических миссионеров на Востоке[46].

Следует, однако, отметить, что в своих работах теоретики миссионерства адресовали модели проповедования исключительно воображаемым элитным слоям монгольской администрации, предполагая неспособность ординарных кочевников воспринимать интеллектуальные доводы миссионеров[47].

Восприятие исламизации улуса Хулагуидов в латинских источниках

Если в *Книге о Язычнике*, написанной, как уже было сказано, между 1274 и 1276 годами, Луллий не выказывает никакого сомнения в неизбежности предопределенного выбора истинной веры со стороны Монгола, то, начиная с конца 80-х годов XIII столетия, каталанский теоретик начинает выказывать очевидные признаки беспокойства в отношении потенциального успеха прозелитической деятельности конкурирующих мировых религий[48]. Так, в своем *Письме* (Epistula), адресованном французскому монарху Филиппу IV Красивому между 1287 и 1289 годами, Луллий объяснял неудачи латинского апостолата среди кочевников присутствием мусульманского прозелитизма и выражал опасения, что без принятия конкретных мер монголы в скором

[46] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. I, P. 374; Jackson P.The Mongols and the West. – P. 264; McInerny R. Ethics // The Cambridge Companion to Aquinas / N. Kretzmann; E. Stump (eds.). – Cambridge, 1995. – P. 208–210; Aertsen J.A. Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting // The Cambridge Companion to Aquinas / N. Kretzmann; E. Stump (eds.). – Cambridge, 1995. – P. 30–31; Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 10.

[47] См., например, Приложения, № 1.

[48] Whalen B.E. Dominion of God. – P. 203.

времени могут быть обращены в ислам[49]. В *Трактате о методе обращения неверных* (Tractatus de modo convertendi infideles), адресованном в 1292 г. папе Николаю IV (1288–1292), Луллий указывал на необходимость незамедлительной интенсификации монгольского апостолата в связи с нарастающей исламизацией кочевников[50]. Как в *Петиции, направленной Целестину V и Кардиналам* 1294 года (Petitio ad Coelestinum V et ad Cardinales directa), так и в написанной годом позже *Книге о пяти мудрецах* (Liber de quinque sapientibus) Луллий косвенно критиковал чрезмерное увлечение Римской курии борьбой с католическими оппонентами Святого Престола в Южной Италии, которое вредило развитию восточного апостолата, подкрепляя свою критику указанием на явные признаки усиления влияния ислама среди монголов Персии[51]. Следует также отметить и отмечающееся в поздних работах Луллия резкое изменение изначально толерантного отношения к исламу. В *Книге о конце* 1305 года (Liber de fine) Луллий отказывается от своих прежних попыток проповедования Евангелия среди мусульман путем представления схожести христианской и исламской доктрины и становится ревностным сторонником как традиционного доминиканского метода представления противоречий, содержащихся в Коране, так и активной организации крестового похода в Святой Земле[52].

Как отмечалось рядом исследователей, радикальное изменение отношения Луллия к исламу было непосредственно связано с падением последних латинских оплотов в Палестине в 1291 году[53]. Их доводы, однако, не полностью объясняют выражение очевидных опасений Луллия в связи с возможной исламизацией Хулагуидов, не изменивших своей стабильной политической ориентации и продолжавших представлять себя потенциальными союзниками Латинского мира.

[49] Hillgarth J.N. Ramon Lull. – P. 12, 150–151.

[50] Jackson P. The Mongols and the West. – P. 175; Whalen B.E. Dominion of God. – P. 202–203.

[51] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. I. – P. 373; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 119; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 66; Battlori M. Teoria ed azione missionaria. – P. 200.

[52] Jackson P. The Mongols and the West. – P. 176; Tolan J.V. Saracens. – P. 270; DeWeese D. The Influence of the Mongols. – P. 66; Hillgarth J.N. Ramon Lull. – P. 12.

[53] Szpiech R. Hermeneutical Muslims? Islam as Witness in Christian Anti-Judaism. – http://cas.uchicago.edu/workshops/westmedcult/files/2010/11/Szpiech-Hermeneutical-Muslims.pdf – P. 50.

Возможно, что в данном контексте большее влияние на опасения Луллия имела информация об обращении в ислам ряда монгольских нойонов, отмеченное исследователями истории улуса Хулагуидов в последние годы правления Ильхана Аргуна[54].

Оставляя в стороне все дальнейшие спекуляции по поводу причин, вызвавших изменение оценки Луллия, здесь уместно перейти к рассмотрению ценнейшего латинского свидетельства очевидца переломного момента в исламизации кочевников улуса Хулагуидов.

Рикольдо да Монтекроче вступил в Орден доминиканцев во Флоренции в 1267 г. и, после 20-летнего периода обучения католической теологии и греческому и арабскому языкам во флорентийском монастыре Санта Мариа Новелла, в 1288 г. он получил поручение от папы Николая IV отправиться на Ближний Восток для ведения переговоров с восточными еретиками об условиях церковного союза со Святым Престолом. После относительно неудачных попыток проповедования католической доктрины несторианам Тебриза, яковитам Мосула и маронитам Тикрита Рикольдо прибыл в Багдад в 1289 году, где его попытки проповедования местной общине несториан оказались несколько успешнее благодаря непосредственному заступничеству католикоса Мар Ябалаха III. Выполнив возложенные на него поручения, включающие не только проповедование католической доктрины, но и переговоры с ближневосточными прелатами, Рикольдо смог посвятить дальнейшее пребывание в Багдаде основной цели своего паломничества, а именно изучению Корана в непосредственном контакте с местными мусульманскими теологами, для разработки наиболее эффективного метода опровержения исламской доктрины[55].

---

[54] Amitai R. The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate. – Aldershot, 2007. – V. – P. 39–40; – VII. – P. 36–37; Pfeiffer J. Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate // Beyond the Legacy of Genghis Khan / L. Komaroff (ed.). – Leiden, 2006. – P. 369–389; Melville C. Padshah-i Islam: The Conversion of Sultan Mahmud Ghazan Khan // Pembroke Papers.– Cambridge, 1990. – № 1. – P. 159–177.

[55] Les Registres de Nicholas IV / E. Langlois (ed.). – Paris, 1886–1893. Vol. IV, № 611; George-Tvrtković R. After the Fall: Riccoldo da Montecroce and Nicholas of Cusa on Religious Diversity // Theological Studies.– Milwaukee, 2012. – № 73/3. – P. 643–645; Tolan J.V. Saracens. – P. 245; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 107–110; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 482–483.

Несмотря на изначально враждебные идеологические намерения Рикольдо, его личные отношения с мусульманскими интеллектуалами имели подчеркнуто дружественные отношения, вплоть до прибытия известия, летом 1291 года, об окончательном уничтожении Латинского королевства в Палестине. По словам самого же Рикольдо, вместе с печальным известием о падении Акры флорентийский доминиканец стал невольным свидетелем продажи на багдадских рынках католических рабов, включая и монахинь, а также военных трофеев, среди которых Рикольдо, к своему ужасу, различил одеяние собрата его Ордена со следами нанесенного ему смертельного ранения[56].

Это печальное зрелище привело к внутреннему психологическому кризису автора, связанному с непониманием возможности политического триумфа враждебной религии, которая, по его глубокому убеждению, включала ряд доктринальных противоречий, раскрытых доминиканцем во время обучения в Багдаде. Вследствие возникновения сомнений в Божественном благоволении к христианству, флорентийский доминиканец не нашел другого выхода, как описать свои серьезные религиозные колебания в пяти *Письмах торжествующей церкви* (Epistolae ad ecclesiam triumphantem), изначально адресованных, по словам автора, самому Всевышнему. Если вначале Рикольдо выражает сомнение в возможности человеческого понимания Божественного Провидения, то далее автор переходит к описанию очевидного политического триумфа ислама, несмотря на множество попыток противостоять мусульманам как со стороны крестоносцев короля Людовика IX, так и в попытках мирного проповедования мендикантов. Далее Рикольдо указывает на очевидные противоречия, содержащиеся в Коране и символизирующие «ложный» характер исламской доктрины. В конце концов, флорентийский доминиканец приходит к формулированию главного вопроса, на который он желал получить незамедлительный ответ: возможно ли, что Всевышний потерял веру в свой Избранный Народ и предпочел его сарацинам[57]?

Косвенный ответ Всевышнего на этот явно риторический вопрос поступает после прочтения автором поучений папы Григория I Велико-

[56] Röchricht R. Lettres de Ricoldo de Monte-Croce // Archives de l'Orient latin.– Paris, 1884. – № 2. – P. 264, 278; George-Tvrtković R. After the Fall. – P. 641; Tolan J.V. Saracens. – P. xiii.

[57] Röchricht R. Lettres de Ricoldo. – P. 265, 270–271; George-Tvrtković R. After the Fall. – P. 642, 648–649; Tolan J.V. Saracens. – P. 247.

го (590–604), содержавшихся в *Моралиях на Книгу Иова*. Согласно комментариям Григория, Всевышний никогда не отвечает прямо на молитвы верующих, но его ответы на любые вопросы уже содержатся в Святом Писании. Словами Апостолов Евангелистов Христос призывает к непоколебимому проповедованию истинной веры, несмотря на любые лишения или очевидные признаки падения морального облика человечества. В конце *Писем* Рикольдо благодарит Всевышнего за восстановление личной уверенности в правоте собственного призвания[58].

Рикольдо существенно отредактировал содержание *Писем* после 1298 г. и опубликовал их после своего возвращения в Италию в 1300 году, как назидательное послание будущим доминиканским миссионерам на Востоке. Очевидной целью руководства Рикольдо был призыв, обращенный к доминиканским проповедникам, не отчаиваться в отношении укрепившихся позиций ислама на Ближнем Востоке. В частности, особое место Рикольдо уделял перспективам дальнейшего развития апостолата среди монголов. Рикольдо имел несчастье быть очевидцем развертывания репрессий против христиан в первый год правления Ильхана Газана (1295–1304), вследствие которых он чуть было не лишился жизни, выразив резкий отказ на требование двух обращенных в ислам монголов отречься от христианства. Рикольдо, таким образом, с сожалением засвидетельствовал нередкие случаи обращения монголов в ислам, но не терял надежды на их последующее крещение при условии усовершенствования методов католического проповедования на Востоке, детально представленных в его *Книжице к восточным народам* (Libellus ad nationes orientales), написанной около 1300 года[59].

По всей видимости, поводом для оптимистичной оценки Рикольдо послужило прекращение антихристианских репрессий со стороны администрации Ильхана Газана, и ее возвращение к прежней политике конфессиональной толерантности на территории улуса Хулагуидов[60].

---

[58] Röchricht R. Lettres de Ricoldo. – P. 296; Tolan J.V. Saracens. – P. 247.

[59] Röchricht R. Lettres de Ricoldo. – P. 266, 276, 281, 285; Приложения, № 1; George-Tvrtković R. After the Fall. – P. 69, 71; Jackson P. The Mongols and the West. – P. 264; Tolan J.V. Saracens. – P. 245–246; Jensen K.V. Riccoldo da Monte di Croce's Libellus ad nationes orientales // Electronic publications of the University of Southern Denmark, 1998. – http://kvj.sdu.dk/Riccoldo/IntroF.html

[60] Minervini L. Cronaca del Templare di Tiro (1243–1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare. – Napoli, 2000. – P. 289–291;

К тому же, Газан вернулся к внешнеполитической линии своих предшественников, охарактеризованной открытой конфронтацией с египетским султанатом мамлюков и параллельными попытками заключения военного альянса с Латинским миром, которые включали отправление посланий папе БонифациюVIII (1294–1303) с выражением личных симпатий по отношению к христианству[61]. Временные репрессии эмира Навруза не затронули католический монастырь в Тебризе, существование которого подтверждается отдельной буллой Бонифация VIII, посланной францисканцам в 1296 году[62]. Более того, последующее потепление в отношениях Святого Престола с Ильханом побудило папу послать на территорию улуса Хулагуидов многочисленную делегацию доминиканских проповедников, которая в немалой степени способствовала интенсификации латинской миссионерской деятельности среди населения Северо-западной Персии[63].

Сведения о францисканском апостолате на территории Золотой Орды и улуса Чагатаидов

Первое конкретное свидетельство о существовании францисканской проповеднической деятельности на территории Золотой Орды представляет отчет, посланный кустодием Каффы Ладиславом генеральному министру Ордена Маттео д'Акваспарта (1287–1289) в апреле 1287 года. Послание Ладислава описывает обстоятельства возникновения конфликта с мусульманскими резидентами города Солхата, не желавшими слышать звон христианских колоколов и прогнавшими мендикантов из административной столицы Крымского полуострова. Дальнейшее повествование Ладислава описывает успешную миссию францисканского брата Моисея в ставках хана Туле-буги и Ногая, увенчавшуюся предоставлением разрешения на восстановление фран-

Haytonus. Flos Historiarum Terre Orientis / C. Kohler (ed.) // Recueil des Historiens des Croisades. Documents arméniens. Vol. II. – Paris, 1906. – P. 316.

[61] Minervini L. Cronaca del Templare. – P. 289–291; Amitai R. The Mongols in the Islamic Lands. – XIII, P. 51; Sinor D. The Mongols and Western Europe. – P. 536.

[62] Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum: constitutiones, epistolas, ac diplomata continens: tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa / G.G. Sbaraglia (ed.). – Romae, 1759–1804. Vol. IV. – P. 394.

[63] Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum. Tomus II. Ab Anno 1281 ad 1430 / T. Ripoll; A. Brémond (eds.). – Romae, 1730. – P. 58–59; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 113; Soranzo G. Il Papato. – P. 507–508.

цисканской церкви в Солхате. В торжественной церемонии возведения колоколов на прежнее место участвовала жена Ногая по имени Яйлак, выразившая искреннее желание принять крещение от настоятеля францисканского монастыря Каффы, брата Стефана. Ладислав представлял обращение в католичество Яйлак как признак очевидных симпатий Ногая к мендикантам, присовокупляя констатацию крещения нескольких монгольских военачальников[64].

Несомненно, отчет Ладислава содержал довольно оптимистичную оценку перспективы дальнейшего францисканского проповедования среди кочевников. С другой стороны, его послание свидетельствовало об укоренении ислама в урбанных центрах Крыма и упоминало наличие обращенных в ислам монголов. Следует также отметить, что данное свидетельство указывало на непосредственную зависимость францисканцев от личных симпатий джучидских правителей, служившей необходимой основой для возможности развертывания проповеднической деятельности. Отсутствие благосклонного отношения к францисканцам значительно затрудняло их деятельность; как, например, в случае проповедования венгерского брата Иоганка в Башкирии в 1320 году, заключенного в тюрьму по приказу местного правителя на начальном этапе его миссии[65].

Физическая безопасность братьев напрямую зависела от протекции, предоставляемой монгольскими правителями, и некоторые свидетельства о публичной казни братьев со стороны городских мусуль-

[64] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 443–444; Starzer A.; Redlich O. Eine Wiener Briefsammlung zur Geschichte des Deutschen Reiches und der österreichischen Länder in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts // Mittheilungen aus dem vaticanischen Archive. Vol. II. – Wien, 1894. – P. 248–250; Tãnase T. Le 'khan' Nogaï et la géopolitique de la mer Noire en 1287 à travers un document missionnaire: la lettre de Ladislas, custode de Gazarie // Annuario dell'Istituto romeno di cultura e ricerca umanistica di Venezia. – 2004–2005. – № 6–7. – P. 290; Малышев А.Б. Начало католического миссионерства в Золотой Орде // Восток – Запад: проблемы взаимодействия и трансляции культур: Сборник научных трудов / Под ред. В.С. Мирзеханова. – Саратов, 2001. – С. 143–144; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 89–95; De Weese D. Islamization and Native Religion. – P. 88; Свет Я.М. После Марко Поло. – С. 57; Soranzo G. Il Papato. – P. 471–472, 544–545.

[65] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 73; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 96; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 140; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 502–503.

манских общин являлись следствием попустительства монгольской администрации и косвенным свидетельством ее происламской ориентации. Среди засвидетельствованных францисканскими источниками случаев мученичества братьев следует упомянуть публичную казнь францисканцев в Эрзинжане, на территории, подчиненной улусу Хулагуидов, в 1314 году, и параллельную казнь брата Анжело из Сполето в Мауро Каустро (на левом берегу Днестра, в районе современного Белгорода-Днестровского)[66]. Упомянутая в анонимном францисканском письме 1323 г. гибель кустодия Франциска де Бурга в Тане, скорее всего, имела место в Каффе и была связана с репрессивными мерами Токта-хана против генуэзской колонии в 1307–1308 годах[67]. Мученичество францисканцев в индийском городе Тхане, упоминаемое в ряде источников, включая и упомянутое письмо от 1323 года, имело место за пределами монгольских территорий; но представлялось как неотъемлемая часть апостолата среди кочевников[68]. Францисканские источники также упоминают казнь в Старом Сарае венгерского брата Стефана из Надь Варада в 1334 году, мученичество которого исследователи нередко путают с казнью брата Джованни да Пистойа, обратившегося в ислам после вынесения наказания настоятелем францисканского монастыря в Сарае, но со временем покаявшегося в вероотступничестве и казненного мусульманами после публично выраженного намерения вернуться к католической вере[69].

В числе непосредственных латинских свидетельств укоренения ислама среди кочевников следует упомянуть негативную оценку архиепи-

[66] Приложения, № 2а; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 72; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 107; Soranzo G. Il Papato. – P. 470.

[67] Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 156.

[68] Moule A.C. Christians in China. – P. 210–213; Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. – P. 424–439; Peleggi M. Shifting Alterity: The Mongol in the Visual and Literary Culture of the Late Middle Ages // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / J. Muldoon (ed.). – Farnham, 2010. – P. 311–325; Burke S.M. The 'Martyrdom of the Franciscans' by Ambrogio Lorenzetti // Zeitschrift für Kunstgeschichte.– Nendeln, 2002. – № 65/4. – P. 462–463; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 97.

[69] Приложения, № 3; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 161; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 140; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 96; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 98; Sinor D. The Mongols and Western Europe. – P. 25.

скопа католической общины Султании, Гийома де Адам, писавшего между 1318 и 1323 гг. в своем проекте организации крестового похода об активной и успешной прозелитической деятельности суфиев, посылаемых египетскими султанами в Золотую Орду в составе своих дипломатических посольств. В сущности, Гийом де Адам рассматривал улус Узбека как сложившееся мусульманское государство[70]. Также и венецианец Марино Санудо Торселло указывал в 1321 г. на непосредственное влияние султаната мамлюков на исламизацию правителей Золотой Орды и рассматривал возможность организации крестового похода против государства Узбека[71]. В 1322 г. папа Иоанн XXII (1316–1334) выражал опасения о дальнейшей судьбе армянского королевства Киликии в случае возможного политического сближения улуса Хулагуидов и турок Анатолии на основе религиозной общности. В отношении Золотой Орды, в 1334 г. папа призывал восточноевропейских монархов к стойкому отпору потенциальной агрессии со стороны Узбека, что, в определенной степени, было выражением пессимистичной оценки успехов францисканского апостолата в Золотой Орде[72].

Францисканские отчеты из Золотой Орды, со своей стороны, выражают определенный оптимизм по отношению к перспективе крещения кочевников, представляя заверения о симпатии ханов, которые нередко создают впечатление намеренного преувеличения. Поэтому для определения степени достоверности этих свидетельств здесь уместно уделить отдельное внимание рассмотрению специфичного характера францисканской документации.

Францисканский Орден был характерной для своего времени церковной организацией, базирующейся на осознании необходимости морального преобразования христианского общества в преддверии приближения Конца Света. В своей энциклике 1255 г. генеральный министр Джованни да Парма (1247–1257) представлял свой Орден как особый духовный институт, созданный по велению Всевышнего для

[70] William of Adam. How to Defeat the Saracens = Guillelmus Ade. Tractatus quomodo Sarraceni sunt expugnandi / G. Constable; R. Chakravarti; O.R. Constable; T. Kolbaba (eds.). – Washington, 2012. – P. 46–49; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 140–141.

[71] Marino Sanudo Torsello. Book of the Secrets of the Faithful of the Cross = Liber secretorum fidelium crucis / P. Lock (ed.). – Burlington, 2011. – P. 22, 65–66.

[72] Acta Joannis XXII. – P. 22, 266; Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – P. 78, 82.

спасения христиан накануне Апокалипсиса. Также и его преемник, Св. Бонавентура да Баньореджо (1257–1274), цитировал в своем специальном руководстве для миноритов («Каким образом братья минориты должны проповедовать и исповедовать») *Откровения Иоанна*, представляя повсеместное падение нравов в христианском обществе как очевидное предзнаменование окончания мирской истории. По мнению обоих авторов, единственной надеждой на спасение человечества было возрождение раннехристианского апостолата со стороны монахов нового типа, не чуждавшихся внешнего мира, но, одновременно, отличавшихся безупречным нравственным поведением[73].

В отличие от других духовных институтов Римской церкви, разделявших с миноритами эсхатологические ожидания своей эпохи, францисканский Орден включал в свой состав довольно сплоченные внутренние группировки монахов, отличавшиеся крайне щепетильным отношением к моральному облику своего института. Представители этих группировок, обычно называемые спиритуалами, рассматривали свой Орден как особый спиритуальный институт, не имевший прецедентов в истории католической церкви, и яростно сопротивлялись всяким попыткам его ассимиляции существующим церковным организациям. Наиболее болезненно спиритуалы воспринимали попытки обеспечения материальной базы для функционирования Ордена, отвергая признание фактически использованной минноритами городской недвижимости в качестве их юридической собственности и обвиняя францисканскую администрацию в отдалении от отшельнического идеала монашества Франциска Ассизского. Открытый конфликт внутри Ордена разгорелся в связи с появлением слухов, в преддверии проведения II Лионского Собора (1274), о намерении папы Григория X принудить мендикантов к использованию земельной собственности. Хотя слухи оказались ложными, спиритуалы выдавали их за скрытые намерения администрации Ордена, призывая к открытому неповиновению основную часть братства[74].

Не вдаваясь в подробности продолжительных гонений спиритуалов со стороны францисканской администрации, стремившейся со-

[73] Whalen B.E. Dominion of God. – P. 175; Roest B. History of Franciscan Education. – Leiden, 2000. – P. 275; Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 28–29, 37, 40.

[74] Whalen B.E. Dominion of God. – P. 205; Moorman J. A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517. – Oxford, 1968. – P. 188.

хранить единство Ордена[75], здесь следует отметить, что внутренний конфликт между радикальной и умеренной группировками миноритов имел существенное влияние на развитие восточного апостолата.

Если официальная линия Ордена подчеркивала приоритет проповедования Евангелия внутри Европы, то предводители реформистского движения явно отдавали предпочтение азиатскому апостолату. В своей пропаганде реформисты прибегали к интенсивному цитированию Нового Завета, предсказывая приближение духовного и социального кризиса христианского общества, и представляли гонения спиритуалов со стороны официальных органов как предварительные меры, благоприятствовавшие воцарению Антихриста. Официальная политика Ордена воспринималась спиритуалами извращением апостольского идеала первого поколения францисканцев, приложившего значительные усилия в обращении «неверных» при непосредственной поддержке пап Григория IX и Иннокентия IV[76].

Анжело Кларено, предводитель наиболее радикальной группировки спиритуалов итальянского региона Марке, прославлял в своем *Изложении устава братьев миноритов* (Expositio regulae fratrum minorum), утвержденном при жизни Франциска Ассизского, стремление основателя Ордена и его последователей к безбоязненному проповедованию Евангелия среди «неверных» и готовности принять мучени-

[75] Angelus de Clarino. Epistola excusatoria ad papam de falso impositis, et fratrum calumniis / H. Denifle; F. Ehrle (eds.) // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. – Graz, 1955. – P. 521–533; Robson M.J.P. The Writings of Francis // The Cambridge Companion to Francis of Assisi / Idem (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – P. 64–65; Daniel E.R. Franciscan Missions // The Cambridge Companion to Francis of Assisi / M.J.P. Robson (ed.). – Cambridge 2012. – P. 241; Nold P. Pope John XXII, the Franciscan Order and Its Rule // The Cambridge Companion to Francis of Assisi / M.J.P. Robson (ed.). – Cambridge, 2012. – P. 258–259; Whalen B.E. Dominion of God. – P. 204–207, 220, Tolan J.V. Francisce revertere: Angelo Clareno, les spirituels, et l'héritage de François d'Assise // Le conflit, Journée de la Maison des sciences de l'homme Ange-Guépin / O. Ménard; F. Le Roy (eds.). – Paris, 2005. – P. 189–197; Roest B. Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent. – Leiden, 2004. – P. 122–137; Burke S.M. The 'Martyrdom of the Franciscans'. – P. 465; Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 81–82, 87–90; Moorman J. A History of the Franciscan Order. – P. 53, 89–90, 111, 116–117, 152, 180, 188–193, 311; Soranzo G. Il Papato. – P. 275.

[76] Tolan J.V. Saracens. – P. 222; Whalen B.E. Dominion of God. – P. 2–3, 164; Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – P. 36–37.

чество во имя истинной веры. К моменту окончательной редакции комментариев Анжело в 1321 году его наиболее близкий приверженец, Томмазо да Толентино, был подвержен публичной казни со стороны мусульманских властей индийского города Тхане[77].

Предводитель тосканского крыла спиритуалов, Убертино да Казале, в свою очередь, подчеркивал необходимость крещения сарацин и монголов в преддверии Апокалипсиса и укорял администрацию Ордена в концентрации на менее важном апостолате внутри Европы[78]. Симпатизировавший спиритуалам медик папской курии Арнольд из Виллановы признавал в своем *Трактате о времени прихода Антихриста* 1297 года (Tractatus de tempore adventus Antichristi) бесполезность использования медицинских знаний античности в эпоху преддверия Конца Света и указывал, что единственным средством для спасения человечества было следование примеру идеального поведения спиритуалов, прилагавших все свои усилия для обращения нехристианских народов[79].

Наиболее влиятельными были высказывания провансальского спиритуала Пьер Жана Оливи, который призывал францисканцев вернуться к идеалам раннехристианской церкви и посвятить себя обращению язычников, деятельности, которая не только способствовала бы распространению христианства во всем мире, но и благоприятствовала поддержанию нравственного уровня братьев миноритов, избегавших в Азии развращающего соблазна злоупотребления финансовым благополучием Ордена в Западной Европе. По мнению Оливи, представленному им в *Комментариях к Откровениям Иоанна* (Lectura super Apocalypsim), позитивным следствием гонений против спиритуалов было появление в регионах, граничащих с Латинским миром, миссионеров нового типа. По словам провансальского спиритуала, проповедники, наиболее инспирированные апостольской традицией Святого Писания, должны были способствовать предсказанному Апостолом Иоанном обращению язычников до воцарения Антихриста[80].

---

[77] Burke S.M. The 'Martyrdom of the Franciscans'. – P. 466; Moule A.C. Christians in China. – P. 210–213; Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. – P. 424–439.

[78] Burke S.M. The 'Martyrdom of the Franciscans'. – P. 467.

[79] Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 92–93.

[80] Whalen B.E. Dominion of God. – P. 205, 211, 219; Daniel E.R. The Franciscan Concept. – P. 86.

Несмотря на предполагаемое влияние реформистской идеологии на католические миссии на Востоке, современное состояние доступной исторической документации не позволяет утверждать с полной уверенностью повсеместное участие спиритуалов в проповеднической деятельности в Азии. В частности, послания анонимного францисканца из Каффы 1323 г. проявляют неприкрытое стремление автора заверить францисканскую администрацию и отдельных кардиналов, выступавших заступниками миноритов в папской курии, в преданности официальной линии Ордена и следовании рекомендованным Святым Престолом моделям проповеднической деятельности[81]. Таким образом, отчеты из Каффы являются свидетельством относительно негативного влияния внутреннего раскола в Ордене на деятельность францисканских проповедников в Золотой Орде, вынужденных демонстрировать ортодоксальность образа своей деятельности и лояльность францисканскому руководству, от конкретной материальной поддержки которого непосредственно зависело дальнейшее развитие апостолата среди кочевников.

Дополнительно, послания из Каффы являлись косвенным отражением резкого снижения благоволения францисканскому Ордену со стороны Авиньонской курии. Охлаждения в отношениях между францисканской администрацией и Святым Престолом были вызваны попытками папы Иоанна XXII (1316–1334) разрешить внутренний конфликт францисканцев путем довольно форсированной интерпретации наиболее актуальных параграфов устава Ордена, ограничивавших возможности признания институциональной собственности у миноритов. Начиная с буллы *Sancta Romana* 1317 года, несколько постановлений папы опровергали абсолютную авторитетность Франциска Ассизского в урегулировании жизни Ордена в сравнении с полномочиями Наследника Христа. Стремление папы навязать миноритам юридическое признание институциональной собственности привело к нескрываемому недовольству не только в лагере реформистов, но и со стороны умеренного крыла францисканцев во главе с генеральным министром Ордена Микеле да Чезена (1316–1328)[82].

Встретив энергичное сопротивление основного числа францисканцев, Иоанн XXII прибег к учреждению доминиканской инквизи-

[81] Приложения, № 2b.
[82] Moorman J. A History of the Franciscan Order. – P. 312–313.

ции, целью которой было не только расследование лояльности отношения францисканцев к официальным органам Римской церкви, но и подчинение контролю Ордена доминиканцев всего восточного апостолата. В ходе своего визита в Авиньонской курии в 1321–1322 годах, Иероним из Каталонии, назначенный самим Иоанном XXII архиепископом Каффы тремя годами ранее, имел возможность лично засвидетельствовать резкое изменение отношения папы к Ордену францисканцев и его явное предпочтение Ордену Проповедников. Доминиканские инквизиторы выражали серьезные подозрения в неповиновении миноритов Римской церкви, подкрепляя свои утверждения обвинениями францисканских миссионеров на Востоке в безнравственном поведении. Защищая свой Орден, Иероним обоснованно ссылался на более чем 80-летний опыт беззаветных самопожертвований францисканцев в азиатских регионах, охватывавших все без исключения восточные области между Марокко и Индом. Однако для восстановления прежнего благосклонного отношения папы Иерониму не хватало конкретных свидетельств миссионерских успехов францисканцев[83].

Более поздний отчет анонимного францисканца из Крыма, составленный в 1329 году, выказывал неприкрытое стремление обосновать эффективность миссионерства миноритов на Востоке путем демонстрации несопоставимости обширной францисканской деятельности в Азии с доминиканским апостолатом, в основном концентрировавшимся на миссионерстве в Северо-западной Персии[84]. Другой анонимный автор из Каффы описывал, шестью годами ранее, нередкие случаи принятия мученичества францисканцами, косвенно намекая на полное отсутствие схожих примеров самопожертвования со стороны доминиканцев[85].

Таким образом, отчеты миноритов из Золотой Орды имели определенное идеологическое наполнение и были охарактеризованы тенденцией к преувеличению успехов францисканского апостолата среди кочевников. В общих чертах их сведения представляют собой несо-

[83] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II, P. 265–267; Vol. III, P. 43–52, 56–57, 73, 441–445; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 160; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 503; Soranzo G. Il Papato. – P. 477, 513–514.

[84] Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита. – С. 187–188; Soranzo G. Il Papato. – P. 503–504.

[85] Приложения, № 2а.

мненную историческую ценность, достоверность которых, однако, следует сверять с доступной информацией параллельных источников.

Для настоящей статьи наибольший интерес представляют сведения францисканцев о религиозной ориентации хана Токты и событиях, связанных с приходом к власти его преемника. Оставляя в стороне упоминания крещения многочисленных представителей монгольской военной элиты, здесь уместно ограничиться следующей информацией миссионеров. Францисканский аноним 1323 г. указывает на католическое крещение Токты и трех его сыновей, из которых только младший остался верен христианству после смерти хана. Шестью годами позже другой аноним из Крыма указывает в своем собрании различных францисканских документов на обращение в католичество сына императора по имени Coktoganus и на его последующее захоронение на кладбище францисканского монастыря Св. Иоанна Евангелиста, рядом со Старым Сараем. Автор также присовокупляет сведения о крещении жены Coktoganus, Thodothelia, и трех его сыновей, именуемых Георгием, Курамасом и Абустой. Францисканская *Хроника 24 Генералов Ордена меньших братьев* (Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum), составленная на Западе не позже 1374 года, именует захороненного хана Иоанном, и отдельный кодекс, составленный далматинским францисканцем в 1385 году, добавляет, что Иоанн был похоронен рядом со своим братом. В своей хронике *О подобии жизни блаженного Франциска жизни Господа Нашего Иисуса* (De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu), написанной между 1385 и 1390 годами, Варфоломей Пизанский называет захороненного хана Cathogonte[86].

В связи с отсутствием дополнительных сведений латинских источников можно согласиться с версией Алексея Малышева, основывающегося на подробном анализе сведений из коллекции арабских источников Тизенгаузена и склонного отождествлять Coktoganus или

[86] Приложения, 2b; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II, P. 72–73, 243–257, 260, 265–274; III, P. 122, 170–177; Юрченко А.Г. Хан Узбек. – С. 32; Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита. – С. 187–188; Jackson P. The Mongols and the West. – P. 272–273; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 156–157; Ryan J.D. Christian Wives of Mongol Khans: Tatar Queens and Missionary Expectations in Asia // Journal of the Royal Asiatic Society. – Cambridge, 1998. – № 8/3. – P. 418; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 98–99; Moorman J. A History of the Franciscan Order. – P. 433; Soranzo G. Il Papato. – P. 502–503.

Cathogonte с младшим сыном Менгу-Тимура, Кутуганом[87]. С другой стороны, в отношении достоверности сведений о крещении Токты и его сыновей особое значение имеют ценнейшие сведения папских посланий. Послание папы Иоанна XXII *Considera quaesumus*, от 22 ноября 1321 года, адресуется монгольскому принцу Абускану (Abuscan), который без особых сомнений отождествляется с Абуста в документации анонима 1329 г. и идентифицируется с младшим сыном Токты, который, по сведениям анонимного францисканца 1323 года, остался верен христианству после смерти хана. В своем послании папа призывает Абускана креститься и, годом позже, в послании *Ingentem nec mirum*, от 28 февраля 1332 года, Иоанн XXII поздравляет принца с принятым крещением и призывает его способствовать дальнейшему укоренению католичества в Золотой Орде[88].

Принимая во внимание не подвергающуюся сомнению достоверность папских писем, можно утверждать, с определенной долей уверенности, что один из сыновей Токты был действительно крещен францисканцами. Сведения папских посланий, однако, ставят под сомнение информацию францисканского анонима 1323 года, утверждавшего, что Абускан был крещен до смерти Токты (1312/13). Также и утверждения анонима из Каффы о крещении самого Токты вызывают определенные сомнения. В первую очередь, аноним 1323 г. сообщает о недавней смерти хана, хотя речь идет о событиях десятилетней давности. Также довольно сложно определить причину замалчивания в папском послании 1321 г. утверждения крещения отца Абускана, довода, неизменно используемого папами в призыве причащения к Римской церкви[89]. Так, например, в послании *Pater futuri saeculi*, от 23 января 1248 года, адресованном Александру Невскому, Иннокентий IV подчеркивал необходимость признания примата Святого Престола путем указания на обращение в католичество его отца, Ярослава Всеволодовича, при содействии Иоанна де Плано Карпини[90].

---

[87] Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита. – С. 185. Однако сравн.: Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 157.

[88] Acta Joannis XXII. – P. 53, 56; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. III, P. 46, 170, 175, 210–211; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 157–159; Ryan J.D. Christian Wives. – P. 419; Soranzo G. Il Papato. – P. 548–549.

[89] Soranzo G. Il Papato. – P. 473, 547–548.

[90] Acta Innocentii P.P. IV. – P. 110–118.

Все приведенные соображения заставляют сомневаться в сведениях францисканского анонима 1323 г. о крещении Токты, но позволяют предположить наличие определенных прокатолических симпатий среди Джучидов, принимая во внимание обращение в христианство Абускана.

В отношении хана Узбека латинские источники не выявляют заметного изменения в религиозной политике Джучидов и свидетельствуют о предоставлении обычной протекции со стороны монгольской администрации, начиная с вручения Узбеком ярлыка францисканцам в 1314 году, подтверждавшего прежние привилегии освобождения от налогообложения и воинской повинности, полученными миноритами от Менгу-Тимура и Токты. Определенное беспокойство у папы Иоанна XXII вызывали некоторые ограничительные меры со стороны Узбека, заключавшиеся в запрете на использование колоколов во францисканских церквях Крыма. Однако, несмотря на выражение дополнительных сожалений по поводу изгнания францисканцев из Солдайи в 1323 году, папские послания Узбеку, в общем, имели явно дружелюбный характер и неизменно содержали благодарность за особые симпатии по отношению к миссионерам и побуждения принять католическое крещение[91].

В более поздний период представители францисканского Ордена находились в непосредственном контакте с высшими слоями монгольской администрации, что, по всей видимости, было следствием стремления Узбека урегулировать свои внешнеполитические взаимоотношения с католическими королевствами Центрально-восточной Европы при посредничестве Святого Престола. Начиная с 1337 года, францисканец Илия из Венгрии упоминается в папских регистрах как одновременный представитель папы Бенедикта XII (1334–1342) в Сарае и Узбека в Авиньоне.С точки зрения Бенедикта XII, назначение Илия личным советником сына Узбека, Тинибека, имело непосредственное влияние на развитие апостолата в Золотой Орде, в связи с надеждами ближайшего крещения главного наследника хана[92]. Любопытно, что

[91] Acta Joannis XXII. – P. 550; Приложения, № 2b; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. III. – P. 43–44, 178–179; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 92–93; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 97; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 93; Sinor D. The Mongols and Western Europe. – P. 25; Soranzo G. Il Papato. – P. 549–550.

[92] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. IV. – P. 26; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 160; Soranzo G. Il Papato. – P. 441, 551.

симпатии Узбека к мендикантам не изменились и после неудачного покушения на хана в 1339 году несмотря на участие в поджоге ханского дворца в Сарай ал-Джадиде трех безымянных католиков. Как папское благодарственное письмо 1339 года, так и гостеприимный прием францисканской делегации во главе с Джованни Мариньолли в 1340 году, показывают, что правитель Золотой Орды не намеревался порывать отношение с Западной Европой из-за незначительного внутреннеполитического происшествия[93].

Апостолат францисканцев в Золотой Орде не ограничивался попытками обращения ханов и их ближайших родственников. В отличие от западных теоретиков миссионерства, францисканцы на Востоке не считали зазорным проповедовать и в среде ординарных кочевников. Анонимный автор посланий из Каффы 1323 г. указывает на довольно эффективное развертывания проповедование в степи, не скрывая, однако, и ряд проблем (в первую очередь, лингвистического характера), с которыми встречались миссионеры[94]. Венгерский францисканец Иоганка, в свою очередь, добился значительных успехов в Башкирии. Отчет о его деятельности, однако, содержал и нескрываемую критику своих собратьев в Старом Сарае, не желавших приспосабливаться к нелегкому образу жизни кочевников, что было необходимо для ежедневного проповедования Евангелия язычникам[95]. С другой стороны, Джованни Элемозина, францисканский автор *Книги истории святой Римской церкви* (Liber historiarum sancte Romanae Ecclesie), написанной в 1335 году, указывал на довольно распространенную практику проповедования в степи и использования кочевнических повозок в

[93] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 226; – III. – P. 180–181; Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. – P. 527; Варваровский Ю.Е. Улус Джучи в 60–70-е годы XIV века / Под. ред. И.М. Миргалеева. – Казань, 2008. – С. 66; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 160, 419; Ryan J.D. Christian Wives. – P. 419; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 96; Soranzo G. Il Papato. – P. 482, 551.

[94] Приложения, № 2b.

[95] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 73; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 96; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 140; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 502–503; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 93; Sinor D. The Mongols and Western Europe. – P. 25.

качестве мобильных алтарей, смягчая тем самым чрезмерно критичное замечание брата Иоганки[96].

В заключение следует отметить и наличие фрагментарных сведений о развитии апостолата мендикантов на территории улуса Чагатаидов. Францисканский хронист Варфоломей Пизанский сообщает в своей работе *О подобии жизни блаженного Франциска жизни Господа Нашего Иисуса* (De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu) в 1347 году, что, вследствие чудесного излечения своего сына, хан Ильчигидей (1327–1330) искренне благоволил брату Франческо из Алессандрии, позволив крестить излеченного сына и предоставив мендикантам участок земли в Алмалыке для возведения там католической церкви. Судя по дополнительным сведениям о смерти первого епископа Алмалыка в Павии в 1328 году, именуемого Карлино де Грассис, можно предположить, что основание церкви имело место в 1327 году. Симпатии Ильчигидея к мендикантам подтверждаются и специальным посланием папы Иоанна XXII, от 2 ноября 1329 года, содержавшим благодарности чагатаидскому хану и подтверждение назначения доминиканца Томмазо ди Манказола епископом Самарканда[97].

С приходом к власти хана Тармаширина (1331–1334), отличавшегося нескрываемыми симпатиями в отношении к исламу, мендикантский апостолат в Средней Азии переживает временную остановку. Однако ситуация в улусе Чагатаидов резко изменяется с приходом к власти хана Дженкши (1335–1337), по всей видимости, симпатизировавшего буддизму, но отличавшегося и благосклонным отношением к христианам. Миссия францисканца Николаса Боне, назначенного папой Бенедиктом XII новым архиепископом Ханбалыка, прибывает в Алмалык в 1336 году, и, несмотря на невозможность достигнуть Ка-

[96] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II, P. 107, 125–126; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 96–97.

[97] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. III. – P. 343; – IV. – P. 252–253, 310–311; Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum. – P. 187; Хенниг Р. Неведомые земли. Т. III. – С. 215–216; Biran M. The Mongols in Central Asia from Chinggis Khan's Invasion to the Rise of Temür: The Ögödeid and Chaghadaid Realms // The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age / N. Di Cosmo; F.J. Allen; P.B. Golden (eds.). – Cambridge, 2009. – P. 58–59; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 162, 186–189; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 96; Petech L. Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo // Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII / R. Manselli (ed.). – Assisi, 1979. – P. 239.

тая, завершается воссозданием местного католического монастыря, вследствие гостеприимного приема Дженкши. Следующее письмо Бенедикта XII, от 13 мая 1338 года, выражает благодарность хану и указывает на назначение нового епископа Алмалыка, именуемого в послании Ришаром из Бургундии[98].

Наиболее интересное свидетельство о характере мендикантского апостолата в Средней Азии представляет отчет испанского францисканца Пасхалия из Виттории, имевшего несчастье посетить территорию улуса Чагатаидов к моменту убийства Дженкши его братом Есун-Тимуром в 1337 году. Последующая государственная нестабильность в Средней Азии вынудила задержаться Пасхалия на относительно длительный период времени в Ургенче. Любопытным, однако, представляется относительно безопасное положение мендикантов в Алмалыке, отраженное в отчете Пасхалия и косвенно указывающее на предоставление католическим миссионерам протекции и со стороны хана Есун-Тимура. Дальнейшие репрессии против католической общины Алмалыка в конце 1339 года, приведшие к казни как епископа Ришара из Бургундии, так и Пасхалия, были связаны с очередным государственным переворотом, закончившимся приходом к власти происламски настроенного хана Али Султана. Однако, к моменту посещения Алмалыка францисканской делегацией в конце 1340 года, новый чагатаидский правитель (по всей видимости, эмир Мухаммад Пулад) вернулся к прежней линии конфессиональной толерантности, несмотря на возможные происламские симпатии[99].

[98] Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. III. – P. 422; – IV. – P. 252–253; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 163; Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – P. 82–83; Soranzo G. Il Papato. – P. 540–541.

[99] Приложения, № 3; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. IV. – P. 245–246; Biran M. The Mongols in Central Asia. – P. 58–59; Thomas D.; Mallett A.; Monferrer Sala J.P. Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. III. (1050–1200). – Leiden, 2011. – P. 914; Burke S.M. The 'Martyrdom of the Franciscans'. – P. 480; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 162, 186–189; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 96; Soranzo G. Il Papato. – P. 541.

ПРИЛОЖЕНИЯ

№ 1. Книжица брата Рикольдо [братьям, посланным] к восточным народам[100]

(Libellus ad nationes orientales)

Флоренция, около 1300 года.

Введение

«Жатвы много, а делателей мало; итак, молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою. Идите! Я посылаю вас, как агнцев среди волков»[101].

Господь наш Иисус Христос, «который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»[102], проникся состраданием к погибели человеческого рода и с любовью и настойчивостью позаботился передать назидания через своих учеников в Евангелии, чтобы своевременно помочь спасению мира, говоря «Жатвы много» и так далее. И в этой связи Он называет три вещи: материальная причина, или объект, обильный и нуждающийся: «Жатвы много»; действенная, или инструментальная, причина, чрезвычайно недостаточная: «а делателей мало»[103]; главная, или оперативная, причина, которая сильно желает и жаждет: «молите Госпо-

[100] Фрагментарный перевод с латинского издания, опубликованного в: Dondaine A. Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce // Archivum Fratrum Praedicatorum. – Romae, 1967. – № 37. – P. 162–170.

[101] Евангелие от Луки 10, 2. По всей видимости, Рикольдо приводит именно эту новозаветную цитату в связи с ее использованием в первой папской булле Григория IX Cum messis multa 1233 года, определявшей цели и условия апостолата мендикантов в Северном Ираке и Закавказье; Acta Honorii III. – P. 65; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 460–461.

[102] Первое послание к Тимофею Святого Апостола Павла 2, 4. Цитата, повсеместно использованная теоретиками миссионерства в Западной Европе. Более подробно об ее эсхатологическом восприятии в среде мендикантов, см.: Tolan J.V. Saracens. – P. 222; Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – P. 36–37.

[103] Указание на нехватку миссионеров на Востоке является неотъемлемым элементом как отчетов проповедников, так и трактатов теоретиков миссионерства; Приложения, № 2b; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. I. – P. 373; Röchricht R. Lettres de Ricoldo. – P. 270; Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. – P. 335–355; George-Tvrtković R. After the Fall. – P. 649; Jackson P. The Mongols and the West. – P. 346; Tolan J.V. Saracens. – P. 270; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 66; Baldwin M.W. Missions to the East. – P. 487, 502–503; DeWeese D. The Influence of the Mongols. – P. 59–60, 70; Soranzo G. Il Papato. – P. 525, 545.

дина жатвы» и так далее. Материальная причина выражает большую необходимость, поскольку «жатва» и поскольку «много». Целый мир открыт злу и очень далек от познания Бога, в особенности – восточные области. Причина действенная, или инструментальная, во многом недостаточна для того, чтобы служить своевременно и искренне, поскольку, кажется, что все следуют своим интересам, отсюда – «делателей мало». Главная же и божественная причина – уже наготове, или даже – в полной готовности, поэтому говорится «молите Господа» и так далее. Он просит, приказывает и обещает. Просит, умоляет: «молитесь»; приказывает проповедовать: «идите»; обещает помощь: «ничего не берите на дорогу»[104], готовый всем обеспечить сам и так далее.

Чтобы выполнить как следует эту задачу, три вещи в первую очередь должны побуждать проповедников: опасность, в которой находится мир; бесплодные действия грешников; Божественная забота, полная внутренней любви. «Далеко от нечестивых спасение» – вот первая; «они уставов Твоих не ищут» – вот вторая; «Много щедрот Твоих, Господи» – вот третья[105]. Но как может быть спасение далеко от нечестивых, если Бог хочет спасения всех? Это хиппараж, или обратное риторическое выражение: «спасение далеко от нечестивых» другими словами значит «нечестивые далеки от спасения». Он, сам по себе, «Близок ко всем призывающим Его»[106]; и в этом смысле «далеко спасение от нечестивых». И не говорит, насколько они далеки, но неопределимо далеки, или настолько бесконечно далеки, что не могли бы вернуться, если только не будут ведомы благодатью Божией, и поскольку неодинаково расстояние для всех, но некоторые находятся далеко, другие еще дальше, а другие дальше всех. Действительно, почти все обитатели восточных территорий или являются христианами, но еретиками, как яковиты или несториане, или же иудеями, или сарацинами, или тартарами, то есть язычниками. Христиане не выглядят очень далекими, так как есть у них полноценный и нерушимый закон, то есть Ветхий и Новый завет, и исповедуют главное понятие воплощения Христа. В том, что касается воплощения Божественной природы, напротив, удаляются много от истины, как будет показано далее. Иудеи находятся дальше, потому что не признают Нового завета и потому что не имеют совершенного понимания Ветхого завета, но сковывают себя одной только буквальностью закона, даже если закон их и свят. Еще дальше находятся мусульмане, у которых нет ни закона, ни рассудка, но один только закон греха и смерти.

[104] Евангелие от Луки 9, 3.
[105] Псалом 118, 155–156.
[106] Псалом 144, 18.

Наиболее дальше всех, кажется, находятся тартары и язычники, у которых нет ни рассудка, ни закона, кроме только закона природы; и нет ни храма, ни поста, и никакой основы, на которую могла бы опираться духовная жизнь. Так что далеки они все в большей или в меньшей степени от призвания. Но в том, что касается соотношения к плодам приближения и обращения, дела находятся в обратной пропорции. Опыт показывает, что тартары обращаются легче, чем мусульмане, мусульмане – легче, чем иудеи, а иудеи – легче, чем христиане.

Чтобы братья, которые намереваются отправиться на Восток, легче могли бы направлять на правильный путь заблудившихся, скажем в подробностях о каждом из этих народов: сперва о христианах, потом об иудеях, в третью очередь о мусульманах и в четвертую о тартарах. О каждом из этих народов нужно знать, прежде всего, две важнейшие вещи: основу их заблуждения, и как вывести их легче всего на правильный путь, из христиан скажем сначала о несторианах, а потом – о яковитах.

О тартарах

Тартары, как было уже сказано, кажутся находящимися дальше всех от спасения, поскольку нет у них никакого закона, кроме природного, да и тот, на самом деле, очень испорченный по причине их отвратительных привычек. Не соблюдают поста, не имеют храма, священства, жертвоприношений, и никакого другого типа публичного культа, который упорядочивал бы их духовную жизнь. Не практикуют ни моральной, ни натуральной, ни политической философии, не испытывают сострадания к чужестранцам, не привязаны ни к какому месту на земле, не сеют, не сажают деревьев, не строят домов. Не живут ни в домах, ни в городах, но в палатках. И нет у них никаких ремесел. Тартары легко становятся сарацинами, и основная часть их уже обратилась, или, скорее, заблудилась, в сарацинский закон, поскольку он позволяет вольготную жизнь и подобное же воскресение. Лучшими тартары все же считают больше христиан, чем сарацин. Но редко обращаются в нашу веру, поскольку строга, говорят, и потому, что имеют многих жен и детей и чувствуют бо̀льшую привязанность к последней жене, чем к первой[107], а еще потому, что отказываются поститься, питаясь всегда мясом, не имея хлеба и отказываясь производить его, и было бы невозможно склонить такое количество тартар к пасхальному, или другому какому длительному посту. Кроме того, есть у тартар еще одно значительное препятствие к спасению. В Индии

[107] По поводу отношения канонистов Римской церкви к проблеме многоженства у язычников и мусульман см.: Muldoon J. Missionaries and the Marriages. – P. 229–246.

живут некие, по виду и имени, набожники, на самом же деле внушаемые дьяволом и дьявольским искусством предсказывающие будущее и демонстрирующие необычные демонические чудеса. И вот они посещают тартар и развлекают их, и тартары у них находят наибольшее утешение, чем у других людей. Зовут их Бакши. Отличным способом было бы для проповедников сперва именно их разоблачать, как апостолы делали с колдунами. Тартары могут быть направленными на верный путь посредством устных речей, или через рациональные объяснения, или чудесами. Начинать нужно с их царей и важных персон, плебеи и простой народ их настолько тупые скоты, что отказываются от обращения, если не обещают им за это денег. Поэтому говорят: «Что дашь мне, если стану христианином?» Сарацины никакой тяжестью их не связывают, принимают их в лоно жизни широкой и привольной, ведущей к погибели, и обещают им после воскресения все радости, какие они желают, то есть: похоть, обжорство, богатство и почести. И платят деньги, чтобы они обратились. По этой причине до сих пор не было никакого массового обращения тартар в нашу веру, а только их царей и цариц и выдающихся мужчин и женщин. Великий император тартар[108] охотно принимает братьев при своем дворе и обходится с ними почтительно, но больше из-за светской помпы, чем из чаяния обратиться в нашу веру.

№ 2. Два письма анонимного францисканца из Каффы[109]

№ 2а. Первое письмо

Каффа, 15 мая 1323.

Возлюбленным во Христе отцам из разных орденов миноритов[110], собирающихся в Тулузе на Генеральный капитул[111], а также как купцам,

[108] Тэмур-Олджэйту (1294–1307).

[109] Фрагментарный перевод с латинского издания, опубликованного в: Moule A.C. Textus duarum epistolarum Fr. Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323 // Archivum Franciscanum Historicum. – Quaracchi, 1923. – № 16/1–2. – P. 104–112.

[110] Под разными орденами, видимо, подразумевается наличие в Ордене францисканцев внутреннего подразделения на главенствующий Орден меньших братьев, Орден сестер святой Клары и Орден Покаяния, состоящего из светских братьев и сестер, обычно называемых терциариями.

[111] В действительности, Генеральный капитул проходил в Перудже в мае 1323 года. Однако, принимая во внимание дату написания писем, совпадающую с проведением капитула в Перудже, можно предположить, что письма были посланы для следующего капитула, который должен был быть органи-

так и братьям францисканцам, принявшим с искренним рвением обет паломничества в Индию[112]. Как вам стало известно, из послания брата Варфоломея, кустодия в Восточном викариате, в городе Тебризе[113], некоторые члены ордена приняли недавно смерть во множестве мест от сарацин и других неверных, на описание чего потребовалось бы много времени. Но поскольку циркулирует множество невероятных историй, отправляем вам адресованное послание, отправленное ранее господину папе[114], с кратким изложением случившегося, официально запечатанное, заверенное нотариусом общины купцов и с печатями армянских и греческих прелатов, которые с ним досконально ознакомились для абсолютной уверенности и во избежание всяких сомнений. Знайте, таким образом, как недавно в городе Трапезунде приняли смерть братья Антонио из Милана, Мональдо из Анконы, Фердинанд из Петриоло, и, в первую очередь, брат Гримальдо, проповедовавшие против Магомета и в присутствии Кади, как именуется там епископ или прелат, просвещая слепой народ и регулярно осуждая Магомета и опровергая его закон на площади Майдолан, где, негодуя по поводу их непрерывных проповедей, стали призывать всех жителей: пусть умрут все, кто выступает против нашего вероисповедания и посрамляет нашего пророка. Мечами и копьями были иссечены, и, по нанесении множества ран, обезглавлены, а куски их тел были разнесены по башням и стенам города и там подвешены. Но потом нашими купцами некоторые части тел были выкуплены, другие же были просто выкрадены и нам принесены. Одного сарацина, который сострадал, на месте убили, а одного армянского священника, которого заподозрили в сострадании мученикам, привязав ему голову одного из убитых братьев на шею, били кнутами, таская по всему городу. Но следующей ночью мы все собранные куски похоронили, как следует, и было необычайное сия-

---

зован двумя годами позже во Франции, но проходил в Лионе, а не в Тулузе; Moorman J.A History of the Franciscan Order. – P. 316, 318.

[112] Т.е. в Азию.

[113] Начиная с 1292 года, миссионерская деятельность францисканцев на монгольских территориях была подчинена четко разграниченному контролю двух основных религиозно-административных институтов во главе с единым викарием, резидентом Перы. Северный викариат отвечал за организацию миссионерства на территории Золотой Орды и делился на кустодии Каффы и Сарая. Восточный викариат отвечал за апостолат в империи Палеологов и в улусе Хулагуидов и делился на кустодии Перы, Трапезунда и Тебриза; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 128–129; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 238–265.

[114] Иоанн XXII (1316–1334).

ние с неба в ночи[115]. Другие братья погибли в Индии, рядом с Трапезундом, в местности Эрзинжан, в пятую неделю перед вербным воскресением года Господнего 1319. Некоторые подробности об этом мученичестве содержатся в письме папе, указанном выше.

Также и четыре других известнейших брата погибли в городе Диане[116], упорствующем в Магометовой вере и обуянным демоном, то есть братья Якоб Арнульфус, Фома из Тартарии, Деметриус Апулеа е Петр из Падуи[117].

Также недавно были замучены рядом с Таназией[118] брат Франциск из Бурга, настоятель монастыря Каффы[119], брат Петр, по прозвищу Малый, брат Бертрам из Малако, брат прозываемый Аарон, и брат Пончиус. А еще принял мученичество брат Анжело из Сполето в Мауро Кастро[120], когда проповедовал среди болгар ... И более ста князей, баронов и тысячников с их семьями, вместе с множеством простого народа в течение всего лишь нескольких лет возродились в нашей вере стараниями наших братьев, а имена их написаны в других письмах, которые здесь было бы слишком долго заново перечислять.

---

[115] Следуя сведениям других источников, было бы логично предположить, что публичная казнь францисканцев имела место не в Трапезунде, с превалирующим греческим населением, а в упоминаемом далее Эрзинжане. Мученичество францисканцев, скорее всего, имело место в 1314 году; Marcellino da Civezza. Operazione dei Frati Minori circa la propagazione della fede. – Roma, 1860–1865. Vol. II. – P. 360; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 107.

[116] Тхане (прежнее название Тхана) находится на побережье современного штата Махараштра в северо-западной Индии.

[117] Подробное описание мученичества францисканцев Томмазо да Толентино, Джакомо из Падуи, Пьетро из Сиены и терциария Диметрия из Тбилиси, имевшего место в апреле 1321 года, приводит Одорико из Порденоне: Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. – P. 424–439. Первый отчет о мученичестве приводится в: Moule A.C. Christians in China. – P. 210–213.

[118] По-видимому, Тана.

[119] Франциск де Бург погиб в ходе осады Каффы войсками хана Токты в 1307–1308 годах; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 156.

[120] Казнь имела место в 1314 году; Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica. Vol. II. – P. 72; Soranzo G. Il Papato. – P. 470. Мауро Кастро находился на левом берегу Днестра, в районе современного Белгорода-Днестровского; Скочиляс І. Аспрокастрон-Білгород – кафедра Галицької митрополії у XIV ст. // Ruthenica. Альманах середньовічної історії та археології Східної. Європи. Т. VIII. – Київ, 2010. – С. 124.

№ 2b. Второе письмо

Каффа, 15 мая 1323.

Священнейшему сословию святых кардиналов святой Римской церкви, а также другим прелатам и священникам и, в особенности, Генеральному капитулу Ордена миноритов, и к тому же всем отдельным подразделениям Ордена, братья пилигримы, в служении Богу пребывающие в широчайшей северной империи Тартар, с почтением и преданностью.

Один германский брат вырвал из их рук 93 идола, крестил всех язычников с их семьями и, как мог, на истинную веру наставил, а идолы эти были посланы папе нашему святейшему в доказательство правдивости сделанного.

В том, что касается тканей, которые так ценятся у вас и называются Тартарскими, из шелка и с золотыми нитями, у нас они не имеют никакой ценности[121], а Тартары предпочитают разные меха, которые ценятся настолько, что даже монета у них расхожая – это шкурки некоего маленького зверька.

И, как говорит папа наш, Иоанн XXII, посылать нужно братьев, обученных наукам и умудренных в жизни, опытных в делах Ордена, уверенных в себе и полных пламенной решимости перед грядущими опасностями, которых много и которые встречаются повсюду. И все эти качества хорошо описаны в письмах святого отца нашего Франциска к папам Григорию и Александру[122].

И если будет крещена вся империя[123], то будет бессильна мощь сарацин, окруженных, с одной стороны, греками, латинянами, итальянцами и другими христианскими народами, а с другой стороны – тартарами, которые ненавидят их, так же как и христиане, и постоянно их мучают и терзают в своих землях. Так как они заняты постоянными и взаимными войнами, наши братья извлекают наивысшую пользу от постоянного следования за их войском и лагерями, ежедневно проповедуя, и те братья, которые до сих пор не освоили языка и не способны проповедовать доктрину на местном диалекте, то есть народном языке, имеют всегда наготове

---

[121] По поводу особо типа шелковых тканей с вплетенными золотыми нитями, называемых итальянскими торговцами panni tartarici, см.: Allsen T.T. Robing in the Mongolian Empire // Robes and Honor: The Medieval World of Investiture / S. Gordon (ed.). – New York, 2001. – P. 305–314

[122] Григорий IX (1227–1241) был официальным защитником Ордена. Так же благоволил францисканцам и Александр IV (1254–1261); Moorman J. A History of the Franciscan Order. – P. 46, 128.

[123] Т.е. Золотая Орда.

переводчиков с латыни. Но есть среди нас некоторые братья венгры, тевтоны или англичане, которые в короткие сроки в совершенстве выучивают их язык. А галлы и итальянцы не способны к его освоению, и не знаем, что им в этом препятствует. И ежедневно множество крестим, исповедуем и деньгами из милостынь выкупаем из рабства многих детей обоего пола, с легкостью обучая их вере и грамоте, и мальчиков делаем пастырями, которые становятся превосходными миссионерами, т.к. знают уже язык, а остальному мы их учим.

Полномочия наши, предоставленные папой[124], способствуют созданию малых орденов[125] путем прощения прегрешений и возможных несоответствий каноническим правилам и ведением безукоризненных богослужений в их присутствии. И эти мессы с песнопениями язычники слушают внимательно, набожно, без насмешек и бесстыдного смеха, совсем так же, как это делают многие христиане, называя их богослужением.

И, чтобы удовлетворить любопытство некоторых желающих знать условия путешествия, знайте, что там, где мы сейчас, земля пастбищная и болотистая, богатая мясом и рыбой, наполовину возделываемая, то есть приспособленная к земледелию, но не слишком плодородная; тем не менее местный хлеб хорош смешанный с pynsacionis (?) и яйцом и одновременно чрезвычайно питателен. Вина здесь привозные из Италии, Греции и близлежащих земель, своими же винами бедна эта территория по причине сурового климата. Но наиболее употребляемым является напиток, который изготовляют из воды, пшеницы и различных фруктов на манер пива или медовухи, и, в особенности, другой напиток, смешиваемый из молока коров, овец, коз, косуль, одомашненных оленей, быков и, в первую очередь, ослиц и кобылиц; это молоко вспенивают и добавляют какие-то растертые семена, и тем получают питье очень полезное, вкусное и освежающее, почти как вино верначча[126]. А земля эта по большей части холодная, почти что как Нейстрия[127], Рутения, Дакия, или Спруския[128], поскольку у нас полюс от горизонта поднимается на 54-ый градус, вследствие чего признается не относящимся ко всем типам климатов, установленным между востоком и севером, посему знайте, что сухопутный путь сюда чрезвычайно труден и опасен и что безопаснее и легче добираться

[124] Имеется в виду булла Cum hora undecimaпапы Иоанна XXII от 23 октября 1321 года; Bullarium Franciscanum. Vol. V. – P. 85–87.

[125] Т.е. новых приходов в подчинении Ордена францисканцев.

[126] Высококачественное тосканское вино из Сан Джиминьяно.

[127] Северная Франция.

[128] Очевидно, Пруссия.

по морю при содействии венецианских купцов, эту землю постоянно посещающих.

А что касается императора, недавно почившего[129], то умер он христианином, оставив после себя трех сыновей, в то время бывших христианами, из которых двое от веры отступились, чтобы на одного из них пал бы выбор преемника, чего Бог не позволил, но были они умерщвлены наследником[130], по воле Божьей, а третий уцелевший остался неизменным и твердым христианином, и так как он высокороден и более всех подходит для избрания, считается само собой разумеющимся, что он станет императором после нынешнего, о чем мы посылали письмо достославному папе и генеральному министру Ордена[131] вместе с содержанием предоставленных нам прежним императором заступнических привилегий, и нынешним же, до сих пор остающимся язычником, подтвержденных, переведенное слово в слово, с наибольшей аккуратностью, с тартарского на латынь[132]. Однако по причине погибели двух сыновей императора, строивших козни против избранного, и также в силу их шаткости, так как отреклись они от веры Христа в стремлении к императорским почестям, выбор его был сделан в пользу язычников. Поэтому проявляют они твердость, то есть остаются неверными, посему все придерживаются учения, которого придерживались их прародители, и считают проявлением вероломства отказ от него в пользу другого, было бы оно христианским или иноземным; терпимо позволяют у себя все учения и вероисповедания, относящиеся к духовной сфере, лишь бы следовали местному светскому закону. С другой стороны, в высшей степени претерпеваем в преуспеянии нашего дела от препятствий, чинимых схизматиками и еретиками, которые, хоть и христиане, деяниям нашим противодействуют чрезвычайно своими ложными доктринами, которые вынуждают многих отрекаться от веры и других в ней сомневаться.

А местопребываний наших осталось только двадцать два из-за малочисленности братьев. Местопребывания, которые еще имеем: несколько

---

[129] Токта-хан (1291–1312/13).

[130] Узбеком.

[131] Видимо, Алессандро из Алессандрии (1313–1314).

[132] Видимо, имеется в виду ярлык Узбека 1314 года, гарантировавший францисканцам протекцию хана и освобождавший мендикантов от налогообложения и воинских повинностей; Григорьев А.П.; Григорьев В.П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. – СПб., 2002. – P. 30; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 92–93; DeWeese D. Islamization and Native Religion. – P. 97; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 93; Sinor D. The Mongols and Western Europe. – P. 513–544.

на морском берегу и в горах области, где Святой Климент принял мученичество[133], где отступило море, и рядом с горой, на которой прославлял Церковь и у подножия которой забил источник и т.д. Другие находятся рядом с областью страданий Святого Варфоломея[134], и в городе Каффа есть два места, а также в других городах, которых здесь мало, так как здешний народ живет в палатках из войлока и одевается в меха, лен или шелк, и спасение их душ зависит от нашей будущей работы.

Писано в городе большая Каффа, от какового имени сахар называют Кафатинум, в год Господень 1323-ий, в святую пятидесятницу, в назидание всем братьям и латинским купцам.

№ 3. Письмо Пасхалия из Виттории[135]

Алмалык, 10 августа 1338.

Досточтимым во Христе и возлюбленным кустодию и другим братьям из Витторианского монастыря[136], и всем отцам и возлюбленнейшим братьям кустодии, брат Пасхалий из этого братства, желает здоровья со всеми благословениями; и чтит сыновним почитанием также всех других наших родственников или знакомых и друзей.

Как знает ваша святость, возлюбленные отцы, после того, как мы с вами расстались, я и дорогой отец, брат Гонсальво Трансторна, отправились в Авиньон. Оттуда, получив благословение Главного реверенда[137], мы прибыли к Ассизской индульгенции[138] и потом, поднявшись в Венеции на борт некоего каррака[139], пересекли Адриатическое море, а после и Геллеспонт[140], по левой стороне оставляя Склавонию[141], и по правой Турцию, и сошли в Греции, то есть в Галате, рядом с Константинополем, и

---

[133] Папа Климент I (88–97), сосланный императором Траяном в Крым. В данном контексте имеется в виду Херсонес.

[134] Салмастро, который, однако, относился к восточному викариату; Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита. – С. 187.

[135] Перевод с латинского издания, опубликованного в: Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. Vol. I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV. – Quaracchi, 1929. – P. 501–506.

[136] Во францисканской провинции Андалузии.

[137] Генеральный министр Ордена францисканцев Герард Одонис (1329–1342).

[138] Т.е. совершили паломничество в Церковь Сан-Франческо в Ассизи.

[139] Большое грузовое судно.

[140] Мраморное море.

[141] Балканский полуостров.

там нашли отца викария Катая в восточном викариате[142]. Далее, погрузившись на борт другого судна, мы плыли по Черному морю, чья глубина бездонна, до Газарии[143], что находится в Северной викарии и в империи Татар[144]. После этого, переплыв еще одно море, у которого нет дна[145], мы вышли на берег в Тане.

И поскольку я прибыл туда раньше, чем мой товарищ, то направился вместе с греками в повозках, запряженных лошадьми, в Сарай; товарищ же мой, с некоторыми другими монахами, был отвезен в Ургенч. Я хотел было с ним отправиться, но посовещавшись, решил изучить сперва язык этой страны. И, по Божьей милости, выучил куманский язык и уйгурские буквы, язык этот и буквы используют во всех этих царствах или империях тартар, персов, халдеев[146], жителей Срединной Империи[147] и катайцев.

Но товарищ мой, вернувшись из Ургенча, отправился к вам; я же, не вынося мысли о возвращении на блевотину свою[148], и желая удостоиться милости святого понтифика[149], не хотел возвращаться, поскольку все из нас, братьев, прибывающих в эти края, получают ту же награду, как и те, кто направляется с разрешением в Иерусалим, т.е. полное освобождение от всех грехов, и те, кто упорно продолжает делать свое дело до конца, достигает достойного венца своей жизни. Потому-то, отцы мои, с тех пор как я Божьей милостью овладел языком, проповедовал часто слово Божье без переводчика как сарацинам, так и христианам-схизматикам и еретикам. И тогда получил я требование от викария[150], содержащееся в его письме, на то, что я должен был, в благотворном повиновении ему и связанный обязательством, довести до конца мое паломничество.

---

[142] Викариат Катая был создан между 1320 г. и началом 30-х годов XIV столетия. Как видно из дальнейшего повествования Пасхалия, к викариату относились не только конвенты на территории Китая, но и епископат Алмалыка; Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита. – С. 187–188, Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 129; Phillips J.R.S. The Medieval Expansion. – P. 95; Свет Я.М. После Марко Поло. – С. 57.

[143] Крым.

[144] Т.е. на территории Золотой Орды.

[145] Азовское море.

[146] Жителей Верхней Месопотамии.

[147] Чагатайского улуса.

[148] Притчи 26, 11: «Как пес возвращается на блевотину свою, так глупый повторяет глупость свою».

[149] Папа Бенедикт XII (1335–1342).

[150] Викариата Катая.

И после того, как прожил я уже больше года в вышеупомянутом Сарае, сарацинском городе империи тартар, в Северном викариате, где за год до этого один брат наш, по имени Стефан, принял благородное мученичество от рук сарацин[151], сел я на один корабль с армянами и отправился прочь по реке, называемой Тигрис[152], а потом вдоль берега моря, которое называется Ватук[153], покуда не достиг Сарайчика в 12 дней пути. От того места я продолжал путь на телеге, запряженной верблюдами, поскольку ужасно ехать на этих животных верхом, и на пятидесятый день достиг Ургенча, который является городом на краю империи тартар и персов. Еще этот город называют Ус[154], и там покоится тело блаженного Иова[155]. Там я снова взобрался на верблюжью телегу вместе с агаренами, проклятыми последователями Магомета, из христиан один я там был только с одним слугою из народа зиков[156], покуда не добрался, ведомый Богом, до Срединной империи; а каковы были мои страдания там, только сам Бог знает, было бы долго описывать их в письме.

Поскольку император Срединной Империи был убит своим кровным братом[157], сарацинский караван, с которым я следовал, был задержан в пути в сарацинских городах из-за страха войны и грабежа. Так что я надолго был задержан среди сарацин, и проповедовал им в течение нескольких дней открыто и публично имя Иисуса Христа и его Евангелие; и объяснял им обманы и неправды и слепоту ложных их пророков, опровергая публично и громким голосом их лаянье, и, уповая на Господа нашего Иисуса Христа, не слишком их опасался, утешаемый и просветляе-

[151] Стефан из Надь Варада был казнен мусульманской общиной Старого Сарая в 1334 году; Richard J. La Papauté et les missions d'Orient. – P. 161.

[152] Волга.

[153] Каспийское море.

[154] Пасхалий, по всей видимости, имеет в виду землю Уц, в северной Аравии, из которой был родом ветхозаветный Иов.

[155] Возможно, что Пасхалий намекает на сходство страданий Иова Многострадального с его собственными лишениями. Однако следует отметить и наличие верований о посещении Иовом Средней Азии. Так, согласно местной легенде, бухарский Мавзолей Чашма-Айюб был основан Айюбом, т.е. Иовом.

[156] Т.е. черкесов; Richard J. Les missionnaires latins chez les Kaïtak du Daghestan (XIVe–XVe) siècles // Труды двадцать пятого Международного конгресса востоковедов: Москва, 9–16 августа 1960 / Под. ред. Б.Г. Гафурова. – М., 1962–1963. – P. 607.

[157] Имеется в виду убийство хана Дженкши его братом Есун-Тимуром в 1337 году; Biran M. The Mongols in Central Asia. – P. 58–59.

мый Святым Духом[158]. Обращались со мной почтительно и поставили в самый центр их мечети во время их Пасхи[159], а в этой мечети, по причине Пасхи, собрались из разных частей Кади, т.е. их епископы, и Талисимани (?), т.е. их священники, и вот с ними, поучаемый Святым Духом, о Божественном и о ложности их Алкорана и доктрины я диспутировал в течение 25 дней на том же самом месте, так что едва был в состоянии раз в день наспех поесть хлеба с водой. Но Божьим промыслом доктрина Троицы была им раскрыта и проповедована, и, в конце концов, ими же самими неохотно принята, и милостью всемогущего Бога одержал я победу по всем пунктам во славу и в честь Иисуса Христа и святой матери Церкви. А потом эти дьяволовы дети пытались сначала искушать меня, предлагая мне женщин, дев, злато и серебро, владения, лошадей и быков, и прочие удовольствия этого мира, с тем, чтобы развратить меня. Но, когда я с презрением отверг все их посулы, два дня закидывали меня камнями, огнем жгли мне лицо и ноги, рвали мне бороду и подвергали меня всем видам оскорблений и унижений. Благословенный Бог, ради которого я, бедный, радуюсь и ликую в Господе нашем Иисусе Христе, знает, насколько я был достоин его милосердия, так много претерпев во имя его.

И вот милостиво я доставлен в город Алмалык, что в Срединной Империи, в викариате Катая. И так, начиная с Ургенча, последнего города персов и тартар, до Алмалыка, все пять месяцев был я всегда один среди сарацин, но словом, делом и по его образу, публично нес имя Иисуса Христа. И от сарацин часто получал яд, был бросаем в воду, бит и перенес больше, чем могу сказать в письме. Но приношу благодарности Богу за все, и жду еще больше пострадать за его имя и в уменьшение моих грехов, чтобы уверенно войти в Небесное Царство божественного милосердия. Аминь.

Будьте здоровы в Господе Иисусе Христе и молитесь за меня и за тех, кто такие паломничества совершает или совершит, поскольку Божьей помощью такие паломничества полезны и пожинают обильную жатву душ. Не надейтесь увидеть меня в этих краях, но в Раю, где ждет нас отдых и покой, и заслуженный визит к Господу нашему Иисусу Христу. Потому как Сам он сказал: Когда будет проповедано Евангелие сие в целом мире, настанет кончина века. Следовательно, дражайшие братья, мое дело – проповедовать среди разных народов, показывать грешникам их

[158] Довольно сложно определить, какой город имеет в виду Пасхалий. Однако, судя по отсутствию упоминания других топонимов, можно предположить, что речь идет об Ургенче.

[159] Ураза-байрам.

преступление и объявлять способ спасения, но только всемогущий Бог вольет милость свою в обращенных.

Датировано в Алмалыке, в праздник Св. Лаврентия в год Господень 1338-ый, в Срединной Империи.

Список источников и литературы

Бартольд В.В. Сочинения в 9 томах. – М., 1963–1977.

Варваровский Ю.Е. Улус Джучи в 60–70-е годы XIV века / Под. ред. И.М. Миргалеева. – Казань, 2008.

Григорьев А.П.; Григорьев В.П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. – СПб., 2002.

Костюков В.П. Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник. 2007–2008: история и культура тюркских народов России и сопредельных стран / Под. ред. С.Г. Кляшторного и др. – М., 2009. – С. 189–237.

Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Вып. 1 / Под. ред. И.М. Миргалеева. – Казань, 2009. – С. 67–80.

Малышев А.Б. Начало католического миссионерства в Золотой Орде // Восток – Запад: проблемы взаимодействия и трансляции культур: Сборник научных трудов / Под. ред. В.С. Мирзеханова. – Саратов, 2001. – Р. 140–145.

Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // Археология Восточно-Европейской степи. № 4. – Саратов, 2006. – С. 183–189.

Свет Я.М. После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий. – М., 1968.

Скочиляс І. Аспрокастрон-Білгород – кафедра Галицької митрополії у XIV ст. // Ruthenica. Альманах середньовічної історії та археології Східної. Європи. Т. VIII. – Київ, 2010. – С. 120–137.

Хаутала Р. Языковые особенности дипломатических связей между государствами Западной Европы и империей монголов в XIII в. // Сходознавство. № 57–58. – Київ: Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського Національної академії наук України, 2012. – С. 158–184.

Хенниг Р. Неведомые земли. Том I–IV. / Пер. с немецкого Е.К. Краснокутской и А.Д. Райхштейна. – М., 1961.

Юрченко А.Г. Хан Узбек: Между империей и исламом (структуры повседневности). Книга-конспект. – СПб.: Евразия, 2012.

Abel-Rémusat J.-P. Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs mongols // Histoire et mémoires de l'Institut royal de France. – № 7. – Paris: Imprimerie Royale, 1824. – P. 335–438.

Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / A.L. Tăutu (ed.) // Fontes.

Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol. III. – Romae: Typis pontificae universitatis gregorianae, 1950.

Acta Innocentii P.P. IV (1243–1254) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / T.T. Haluscynskyj; M.M. Wojnar (eds.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol.IV/1. – Romae: Typis pontificae universitatis gregorianae, 1960–1966.

Acta Joannis XXII (1317–1334) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / A.L. Tăutu (ed.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol. VII/2. – Romae: Typis pontificae universitatis gregorianae, 1966.

Acta romanorum pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276–1304) / F.M. Delorme; A.L. Tăutu (eds.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol.V/2. – Romae: Typis pontificae universitatis gregorianae, 1954.

Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261–1276) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt / A.L. Tăutu (ed.) // Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Series III. Vol.V/1. – Romae: Typis pontificae universitatis gregorianae, 1953.

Aertsen J.A. Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting // The Cambridge Companion to Aquinas / N. Kretzmann; E. Stump (eds.). – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1995 (first publ. 1993). – P. 12–37.

Alberti Milioli notarii Regini liber de temporibus / O. Holder-Egger (ed.). // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Vol. XXXI. – Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1903. – P. 336–579.

Allsen T.T. Robing in the Mongolian Empire // Robes and Honor: The Medieval World of Investiture / S. Gordon (ed.). – New York: Palgrave Macmillan, 2001. – P. 305–314.

Amitai R. The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate. – Aldershot, UK; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2007.

Angelus de Clarino. Epistola excusatoria ad papam de falso impositis, et fratrum calumniis / H. Denifle; F. Ehrle (eds.) // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. – Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955. – P. 521–533.

Annales Ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi Card. Baronius desinit.Vols. I–XVIII / O. Rinaldi (ed.). – Roma: excudebat Mascardus, 1644–1656.

Atwood C.P. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. – New York, NY : Facts on File Publications, 2004.

Baldwin M.W. Missions to the East in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // A History of the Crusades. Vol. V. The Impact of the Crusades on the Near East / K.M. Setton; N.P. Zacour; H.W. Hazard (eds.). – Madison: University of Wisconsin Press, 1985. – P. 452–518.

Battlori M. Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo // Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII / R. Manselli (ed.). – Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1979. – P. 192–200.

Berend N. The Mendicant Orders and the Conversion of Pagans in Hungary // Alle frontiere della cristianità: i frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300: Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12–14 ottobre 2000. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2001. – P. 253–280.

Biran M. The Mongols in Central Asia from Chinggis Khan's Invasion to the Rise of Temür: The Ögödeid and Chaghadaid Realms // The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age / N. Di Cosmo; F.J. Allen; P.B. Golden (eds.). – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – P. 46–66.

Bowen-Wedgwood E.K. The Memoirs of the Lord of Joinville. – London: John Murray Publisher, 1906.

Brett E.T. Humbert of Romans.His Life and Views of Thirteenth-Century Society. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.

Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum: constitutiones, epistolas, ac diplomata continens: tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa. Vol. I–VIII / G.G. Sbaraglia (ed.). – Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1759–1804.

Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum. Tomus II. Ab Anno 1281 ad 1430 / T. Ripoll; A. Brémond (eds.). – Romae: typis & sumtibus H. Mainardus, 1730.

Burke S.M. The 'Martyrdom of the Franciscans' by Ambrogio Lorenzetti // Zeitschrift für Kunstgeschichte. № 65/4. – Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint Company, 2002. – P. 460–492.

Carile A. Gli Ordini mendicanti nell'Impero bizantino // Alle frontiere della cristianità: i frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300: Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12–14 ottobre 2000. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2001. – P. 61–88.

Daniel E.R. Franciscan Missions // The Cambridge Companion to Francis of Assisi / M.J.P. Robson (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – P. 240–257.

Daniel E.R. The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages. – Lexington: University Press of Kentucky, 1975.

DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde.Baba Tūkles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.

DeWeese D. The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe // Mongolian Studies. № 5. – Bloomington, IN: Indiana University, Research Center for Language and Semiotic Studies, 1978–1979. – P. 41–78.

Dondaine A. Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce // Archivum Fratrum Praedicatorum. – № 37. – Romae: Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, 1967. – P. 119–179.

Epistolae saeculi XIII regestis pontificum romanorum selectae. Vol. I–III / C. Rodenberg (ed.). – München: Monumenta Germaniae Historica, 1982.

George-Tvrtković R. After the Fall: Riccoldo da Montecroce and Nicholas of Cusa on Religious Diversity // Theological Studies. № 73/3. – Milwaukee, WI: Marquette University, 2012. – P. 641–662.

Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano. Vol. I–V. – Quaracchi, Firenze: Collegio di S. Bonaventura, 1906–1927.

Guglielmo di Rubruk. Viaggio in Mongolia (Itinerarium) / a cura di Paolo Chiesa. – Torino: Arnoldo Mondadori Editore, 2011.

Haytonus. Flos Historiarum Terre Orientis / C. Kohler (ed.). // Recueil des Historiens des Croisades. Documents arméniens. Vol. II. – Paris: Imprimerie royale, 1906. – P. 261–363.

Hillgarth J.N. Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France. – Oxford: Clarendon Press, 1971.

Jackson P. The Mongols and the West, 1221–1410. – Harlow, UK: Pearson Longman Publishing, 2005.

Jackson P. World-conquest and Local Accommodation: Threat and Blandishment in Mongol Diplomacy // History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods / J.E. Woods; J. Pfeiffer; S.A. Quinn; E. Tucker (eds.). – Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2006. – P. 3–22.

Jensen K.V. Riccoldo da Monte di Croce's Libellus ad nationes orientales // Electronic publications of the University of Southern Denmark, 1998. – http://kvj.sdu.dk/Riccoldo/IntroF.html

Les Registres de Nicholas IV. Vols. I–IX / E. Langlois (ed.). – Paris: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1886–1893.

Lupprian K.-E. Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels. – Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981.

Marcellino da Civezza. Operazione dei Frati Minori circa la propagazione della fede. Vol. I–V. – Roma: Tipografia Tiberiana, 1860–1865.

Matthaeus Parisiensis. Chronica majora.Vols.I–VII. / H.R. Luard (ed.). – London: Longman Publishing, 1872–1873.

McInerny R. Ethics // The Cambridge Companion to Aquinas / N. Kretzmann; E. Stump (eds.). – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1995 (first publ. 1993). – P. 196–216.

Melloni A. Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della Cristianità come Regimen Unius Personae. – Genova: Casa Editrice Marietti, 1990.

Melville C. Padshah-i Islam: The Conversion of Sultan Mahmud Ghazan Khan // Pembroke Papers. № 1. – Cambridge, England: University of Cambridge; Centre of Middle Eastern Studies, 1990. – P. 159–177.

Minervini L. Cronaca del Templare di Tiro (1243–1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare. – Napoli: Liguori Editore, 2000.

Monumenta Franciscana. Vol. I. Thomæ de Eccleston Liber de adventu Minorum in Angliam.Adami de Marisco Epistolæ.Prima fundatio Fratrum minorum Londoniæ. Appendix of original documents / J.S. Brewer (ed.). – London: Longman Publishing, 1858.

Moorman J. A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517. – Oxford: Oxford University Press, 1968.

Moule A.C. Christians in China before the Year 1550. – London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York, Toronto: Macmillan Publishers, 1930.

Moule A.C. Textus duarum epistolarum Fr. Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323 // Archivum Franciscanum Historicum. № 16/1–2. – Quaracchi, Firenze: Collegio S. Bonaventura, 1923. – P. 104–112.

Muldoon J. Missionaries and the Marriages of Infidels: The Case of the Mongol Mission // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / Idem (ed.). – Farnham, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2010. – P. 229–246.

Muldoon J. Popes, Lawyers, and Infidels. – Liverpool: Liverpool University Press, 1979.

Muldoon J. The Nature of the Infidel: The Anthropology of the Canon Lawyers // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / Idem (ed.). – Farnham, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2010. – P. 55–64.

Nold P. Pope John XXII, the Franciscan Order and Its Rule // The Cambridge Companion to Francis of Assisi / M.J.P. Robson (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – P. 258–272.

Osipian A. Baptised Mongol Rulers, Prester John and the Magi: Armenian Image of the Mongols Produced for the Western Readers in the Mid-Thirteenth – Early Fourteenth Centuries // Caucasus during the Mongol Period – Der Kaukasus in der Mongolenzeit / J. Tübach; S.G. Vashalomidze; M. Zimmer (eds.). – Wiesbaden: Reichert Verlag, 2012. – P. 153–168.

Peleggi M. Shifting Alterity: The Mongol in the Visual and Literary Culture of the Late Middle Ages // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / J. Muldoon (ed.). – Farnham, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2010. – P. 311–330.

Petech L. Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo // Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII / R. Manselli (ed.). – Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1979. – P. 222–240.

Pfeiffer J. Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate // Beyond the Legacy of Genghis Khan / L. Komaroff (ed.). – Leiden, the Netherlands; Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2006. – P. 369–389.

Phillips J.R.S. The Medieval Expansion of Europe. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1988.

Potthast A. Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV. Vol. I–II. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1957 (first publ. 1874–1875).

Raymond Lulle. Le livre du gentil et des trois sages: version française médiévale complétée par une traduction en français moderne / A. Llinarès (ed.). – Paris: Presses universitaires de France, 1966.

Richard J. Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure. Quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols, 1145–1262. – Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2005.

Richard J. La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe–XVe siècles). – Rome: École Française de Rome, 1998 (fisrt publ. 1977).

Richard J. Le discours missionnaire: l'exposition de la foi chrétienne dans les lettres des papes aux Mongols // Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, III, session des 20–25 octobre 1980. – Paris: Presses Universitaires de France, 1983. – P. 257–268.

Richard J. L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Age // Revue des études islamiques. – № 44. – Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1976. – P. 149–164.

Richard J. Les missionnaires latins chez les Kaïtak du Daghestan (XIVe–XVe) siècles // ТрудыдвадцатьпятогоМеждународногоконгрессавостоковедов: Москва, 9–16 августа 1960 / Под. ред. Б.Г. Гафурова. – М., 1962–1963. – P. 606–611.

Roberg B. Die Tartarem auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 // Annuarium historiae conciliorum; internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung. – № 5. – Paderborn, Germania: Ferdinand Schöningh Verlag, 1973. – P. 241–300.

Robson M.J.P. The Writings of Francis // The Cambridge Companion to Francis of Assisi / Idem (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – P. 50–67.

Röchricht R. Lettres de Ricoldo de Monte-Croce // Archives de l'Orient latin. № 2. – Paris: Société de l'Orient latin, 1884. – P. 258–296.

Roest B. Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent. – Leiden, the Netherlands: Brill Academic Publishers, 2004.

Roest B. History of Franciscan Education. – Leiden, the Netherlands: Brill Academic Publishers, 2000.

Ryan J.D. Christian Wives of Mongol Khans: Tatar Queens and Missionary Expectations in Asia // Journal of the Royal Asiatic Society. № 8/3. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998. – P. 411–421.

Ryan J.D. Nicholas IV and the Evolution of the Eastern Missionary Effort // Archivum Historiae Pontificiae. № 19. – Romae: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Historiae Ecclesiasticae, 1981. – P. 79–95.

Salimbene di Adam. Cronaca / C.S. Nobili (ed.). – Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 2002.

Schmieder F. Nota sectam maometicam atterendam a tartaris et christianis: The Mongols as Non-Believing Apocalyptic Friends around the Year 1260 // Journal of Millennial Studies. – № 1/1. – Boston, MA: Center for Millennial Studies at Boston University, 1998. – P. 1–11.

Schmieder F. Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia. La langue des missionnaires en Asie // L'étranger au Moyen Âge: XXXe Congrès de la SHMES, (Göttingen, juin 1999). – Paris: Publications de la Sorbonne, 2000. – P. 271–281.

Sinor D. The Mongols and Western Europe // A History of the Crusades. Vol. III. The Fourteenth and Fifteenth Centuries / K.M. Setton; H.W. Hazard (eds.). – Madison: University of Wisconsin Press, 1975. – P. 513–544.

Soranzo G. Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. – Milano: Vita e pensiero, Pubblicazioni Dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1930.

Starzer A.; Redlich O. Eine Wiener Briefsammlung zur Geschichte des Deutschen Reiches und der österreichischen Länder in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts // Mittheilungen aus dem vaticanischen Archive. Vol. II. – Wien: In Commission bei F. Tempsky, 1894.

Szpiech R. Hermeneutical Muslims?Islam as Witness in Christian Anti-Judaism. – http://cas.uchicago.edu/workshops/westmedcult/files/2010/11/Szpiech-Hermeneutical-Muslims.pdf – P. 1–52.

Tãnase T. Le 'khan' Nogaï et la géopolitique de la mer Noire en 1287 à travers un document missionnaire: la lettre de Ladislas, custode de Gazarie // Annuario dell'Istituto romeno di cultura e ricerca umanistica di Venezia. – № 6–7. – Venezia, Bucarest: Casa editrice dell'Istituto culturale romeno, 2004–2005. – P. 267–301.

Thomas D.; Mallett A.; Monferrer Sala J.P. Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume III. (1050–1200). – Leiden, the Netherlands: Brill Academic Publishers, 2011.

Tolan J.V. Francisce revertere: Angelo Clareno, les spirituels, et l'héritage de François d'Assise // Le conflit, Journée de la Maison des sciences de l'homme Ange-Guépin / O. Ménard; F. Le Roy (eds.). – Paris: Le Groupe Harmattan, 2005. – P. 189–197.

Tolan J.V. Saracen Philosophers Secretly Deride Islam // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / J. Muldoon (ed.). – Farnham, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2010. – P. 145–170.

Tolan J.V. Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. – New York: Columbia University Press, 2002.

Van den Wyngaert A. Sinica Franciscana. Vol. I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV. – Quaracchi, Firenze: Collegio di S. Bonaventura, 1929.

Vincentius Bellovacensis. Speculum historiale / J. Mentelin (ed.). – Strasbourg: Johann Mentelin, 1473.

Vose R. Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.

Watts P.M. Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés // Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe / J. Muldoon (ed.). – Farnham, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2010. – P. 129–144.

Whalen B.E. Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

William of Adam. How to Defeat the Saracens = Guillelmus Ade. Tractatus quomodo Sarraceni sunt expugnandi / G. Constable; R. Chakravarti; O.R. Constable; T. Kolbaba (eds.). – Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2012.

Williams R.A. The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest. – New York: Oxford University Press, 1990.

ABSTRACT

Roman Hautala

Tatars' Islamization according to Latin Sources of the Late 13th – the First Half of 14th Century

This study considers the general characteristics of the Catholic missionary development in the territories of the Ilkhanate, Ulus of Jochi, and ulus of Chaghatai during initial period of the Mongols' Islamization. Author demonstrates an undeniable historiographical value of the data provided by Latin sources both for the study of Catholic proselytism history and for re-valuation of the religious situation in the Western parts of Mongol Empire that witnessed an obvious Muslim faith's consolidation among the Mongol ruling elite and ordinary nomads.

On the other hand, information contained in the Catholic missionaries reports and Papal letters addressed to the Mongol rulers, reveals the presence of competing Catholic missionary work; contributing, in such a way, to the more complex perception of the historical processes that led to the Nomads' conversion in the World's religions.

The study briefly considers an appearance of the Mongol's baptism's idea in Europe in the middle of the 13th century and its further development during the next half-century. Article's second part contains an analysis of the European first reaction to the obvious symptoms of the growing Islamic influence in the Ilkhanid territory. The last part deals with the specific nature of the Franciscan sources that provide valuable information on the Catholic apostolate in the Golden Horde and ulus of Chaghatai.

There is also translation of the exemplar Latin sources presented at the end of the article.

Г.Н. Гарустович

Религиозная ситуация в Золотой Орде глазами современников

«Наш господь превыше того, что говорят
нечестивые, возвышенным величием... »
(Ахмед Ибн Фадлан, 922 г.)

В первой половине XIII века на границах Европы и Азии создается крупное владение из завоеванных монголами земель, переданных в улус царевичу Джучи (1207–1227) и его потомкам. И уже при жизни старшего сына Чингиз-хана здесь стали проявляться элементы самостоятельной политики, которые в будущем неизбежно должны были привести к самоопределению западных областей Великой Монгольской империи. Явное стремление к самостоятельному правлению проявилось уже при «хане» Бату (1227–1255), еще более последовательно при его брате и преемнике – Берке (1257–1267), и уже совершенно открыто – при Менгу-Тимуре (1257–1280). Территория Золотой Орды (Ак-Орды) стала юртом клана Джучидов.

Изначально среди порабощенных народов, а также среди самих монголов-завоевателей, осевших в западном крае, были представители различных религиозных течений, в том числе мусульмане, православные христиане, буддисты и христиане-несториане. Но больше всего среди местных жителей, а также у пришлых монголов и тюрок, было приверженцев шаманизма, т.е. язычников-политеистов. С другой стороны, в качестве важнейших составных частей в состав Улуса Джучи вошли «христианские» земли русских княжеств, а также области, заселенные мусульманами (Хорезм, Волжская Булгария и др.). Экономическое и культурное влияние подчиненных высокоразвитых областей на Ак-Орду было весьма значительным[1]. Так что, по мере развития, неизбежное приобщение завоевателей к одной из развитых миро-

[1] Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань, 2007. – С. 49.

вых религий тогдашнего времени было закономерным социальным явлением. Это был лишь вопрос времени...

Корпус письменных источников, в которых говорится о распространении монотеизма (в первую очередь, мусульманской религии) в степной полосе Восточной Европы в эпоху Золотой Орды, отличается разнообразием и многочисленностью. Но здесь мы сталкиваемся с серией полярных оценок и с обилием взаимоисключающих комментариев. И все же думается, что небезынтересно посмотреть на принципиальные общественные явления средневековья глазами их современников. При этом мы не должны забывать известную поговорку: «Сколько людей, столько и мнений...». В качестве комментариев и уточнений мы привлекаем также взгляды современных историков, рассматривающих в своих работах проблемы истории Улуса Джучи.

Первоначально, по «горячим следам» монгольского завоевания, летописцы разных стран рассматривали нашествие как «бич божий», направленный «за грехи человеческие» на искоренение их цивилизации. Русский книжник в начале XIII в. растерянно констатировал: *«Том же лете* (1223 г.) *погрехом нашим придоша языцы незнаеми, их же добре никто ж не весть: кто суть и отколе изидоша, и что язык их, и которого племени суть, и что вера их. А зовут я татары...»*[2]. В Ипатьевской летописи говорится примерно то же: *«В лето 6732* (1224). *Приде неслыханная рать: безбожнии моавитяне, рекомыи татарове, придоша на землю половецкую...»*[3]. Долгие годы после этого трагического события православные летописцы внушали читателям мысль, что татары появились с целью уничтожения христианства. Ну а восточные авторы видели в них, в первую очередь, стихию разрушения мусульманских стран. Вспомним слова арабского историка Ибн ал-Асира: *«Постигли в то время ислам и мусульман несчастья, каких не испытывал ни один народ. К числу их относятся эти татары, да посрамит их Аллах!»*[4]. Ибн ал-Асир (1160–1233) был современником походов Чингиз-хана, поэтому его словам вполне можно доверять. Он пишет о завоеваниях монголов как об *«...огромном несчастии, которому подобного не производили дни и ночи и которое охватило все создания, в особенности же мусульман»*[5]. Действительно, монголы в первое время даже ввели в

[2] НІЛ. Т. 3. 1888. – С. 214–215; Сравни: ЛЛ. Т. 1. 1897. – С. 423–424.
[3] ИЛ. Т. 2. 1962. – С. 495.
[4] СМИЗО. Т. 1. – С. 4.
[5] СМИЗО. Т. 1. – С. 28.

покоренных мусульманских странах запреты, которые рассматривались правоверными как прямое притеснение их вероисповедания. *«Так, некоторое время существовал запрет на омовение в текучей воде и предписанный шариатом способ закалыванияжертвенных баранов, нарушителем которого грозили либо смертная казнь, либо обращение в рабство и конфискация имущества*[6]. Рашид ад-Дин по этому поводу заметил: *«Дело дошло до того, что мусульмане в продолжение четырех лет не могли совершить обрезание своих сыновей»*[7]. В запрете омовений можно видеть простое шаманское почитание чистой божественной субстанции – воды, как это отмечалось несколькими столетиями ранее у тюрок язычников – огузов[8]. Но другие примеры все же явно говорят, о существовавшем осознанном диктате завоевателей, в том числе и в области религиозной практики.

Православные русские книжники также однозначно негативно оценивали события монгольского нашествия. В 1274 г. на Владимирском соборе митрополит Кирилл назвал нашествие всемерной трагедией, насланной богом, вследствие человеческой греховности. «*Воздвигли мы на себя ярость бога, разрушены божественные церкви, осквернены священные сосуды, потоптаны святыни, святители преданы мечу, тела монашеские брошены птицам, кровь отцов и братьев наших, словно вода, обильно напоила землю»*[9]. Причем христианские клирики клеймили доселе «невиданную» жестокость не только по отношению к своим соплеменникам, но и в пределах своих соседей, пусть даже иноверцев.Вот как, к примеру, описан разгром мусульманской Волжской Булгарии в Лаврентьевской летописи (под 1236 г.): *«...Тое же осени придоша от восточной страны в Болгарскую землю безбожнии татары* (выделено мною. – *Г.Г.*) *и взяша славный Великий город болгарский и избиша оружием от старца и до уного и до сущего младенца и взяша*

[6] Иванов А.Н. К вопросу о причинах принятия ислама золотоордынским ханом Берке // Золотоордынская цивилизация. Вып. 2. – Казань, 2009. – С. 104.

[7] Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II. – М.; Л., 1960. – С. 190.

[8] Гарустович Г.Н. Ахмед Ибн Фадлан об общественной организации и религиозных верованиях тюрок-огузов (922 г.) // Урал – Алтай: через века в будущее: Материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н.К. Дмитриева. Т. II. – Уфа, 2008. – С. 41.

[9] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.; Л., 1950. – С. 248.

товара множество, а город их пожегоша огнем и всю землю их плениша»[10]. Понятно, на чьей стороне находятся симпатии православных книжников, и это несмотря на то, что булгары входили совершенно иной цивилизационный массив; и, к тому же, были извечными конкурентами русских в волжской (восточной) торговле.

Но время шло, раны заживали... К политическому главенству монголов нужно было как-то привыкать и адаптироваться в новой ситуации. И тут вдруг выяснилось, что завоевателей можно было обвинять в чем угодно, но только не в реальном идеологическом гнете. Средневековые авторы самых разных религий с удивлением обнаружили то, что, в принципе, монголам дела нет до их религиозных вероисповеданий. Описания веротерпимости кочевников поражали воображения читателей на Западе и на Востоке. Такого еще не было в тогдашнем «цивилизованном» мире! Приверженцы ислама и христианства по всей Евразии уже несколько столетий яростно соперничали, самоотверженно воевали и безжалостно уничтожали друг друга. А тут выясняется, что можно было просто жить рядом, и даже плодотворно взаимодействовать друг с другом. К тому же, монголы, оказывается, «веруют в единого Бога»! (как это отметил католический клирик Плано Карпини).

С течением времени, в нарративах даже стали появляться сообщения о поддержке их религии со стороны монголов. Например, о покровительстве христианам говорят католические послы (Гильом Рубрук и др.); и в это же время о симпатиях к мусульманам заявляет Джузджани в «Насировых разрядах»: Бату (1237–1256) *«был человек весьма справедливый и друг мусульман; под его покровительством мусульмане проводили жизнь привольно»*[11]. И это несмотря на то, что сам правитель Джучидов *«...не придерживался ни одной из религий и сект, равным образом не питал склонности к познанию бога...»*, – как об этом заявляет ал- Джувейни в XIII веке[12].

Очень быстро в подчиненных монголами мусульманских странах появляются группы людей готовых служить завоевателям, а среди интеллектуалов выделяются апологеты новоявленных господ-победителей. Появляются откровенные и не прикрытые панегирики захватчикам. Персидский автор ал-Джузджани привел такую характеристику

[10] ПСРЛ. Т. I. 1897. – С. 437.
[11] СМИЗО. Т. 2. – С. 15.
[12] СМИЗО. Т. 2. – С. 18–20.

предводителю Джучидов: *«В продолжение его* (т.е. Бату. – *Г.Г.*) *царствования и в течение его жизни странам ислама не приключалось ни одной беды ни по его* [собственной] *воле, ни от подчиненных его, ни от войска его. Мусульмане туркестанские* [т.е. хорезмийские] *под сенью защиты его пользовались большим спокойствием и чрезвычайной безопасностью...». «В лагере и у племени его* (Бату) *были построены мечети с общиной молящихся, имамом и муэдзином»*[13]. Эти слова говорились о верховном правителе Улуса Джучи. Не менее красочно персидские историки превозносили власть Хулагуидов у себя на родине. П.В. Голубовский отметил (со ссылкой на слова Абу-л-Гази), что по желанию ильхана хулагуидов написание истории покорителей Ирана было поручено персу Рашид ад-Дину. При этом, «излагая историю монголов по желанию хана, автор ее должен был позаботиться о возвеличении рода своего государя, выдвинуть добродетели его предков и осветить завоевания, сделанные Чингиз-ханом»[14]. Как говорится, попробовал бы он этого не сделать... К слову сказать, необходимо помнить еще одну особенность восточных письменных источников. «Персидские авторы, связанные с придворной аристократией хулагуидов и тимуридов, были враждебны Джучиеву дому; ...если арабы изображали Золотую Орду в розовых красках, то персы, наоборот, подчеркивали слабые стороны Джучиева дома»[15].

На Руси «неприкрытые» апологии победителям не имели такого распространения, и это не-смотря на то, что правители Монгольской империи изначально четко заявили о своей поддержке православной церкви. Под 1257 годом в одном из списков Лаврентьевской летописи значится следующая заметка: *«Тое же зимы бысть число и изочтоша всю землю Русскую, только не чтоша, кто служит церкви...»*[16]. В другом летописном списке сказано подробнее: *«Тое же зимы приехаши численици, исщетоша всю землю... Только не чтоша игуменов, черньцов, попов, клирошан, кто зрит на святую богородицу и на владыку»*[17]. От «числа» и вытекающей из него обязанности платить дань избавлено было только духовенство. *«Чингий царь, по том кто ни бу-*

[13] СМИЗО. Т. 2. – С. 15.

[14] Голубовский П.В. Печенеги, торки и половцы. Русь и Степь до нашествия татар. – М., 2011. – С. 47.

[15] Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. – Саранск, 1960. – С. 13.

[16] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 218.

[17] ПСРЛ. Т. I. – С. 451, 496.

дет, дали есмя жаловальные грамоты русским митрополитом и церковным людем..., чтобы есте и последнии цари по тому ж пути пожаловали попов и чернецов и всех богадельных людей, да правым сердцем молят за нас бога и за наше племя без печали и благославляют нас, и не надобе им дань, и тамга... во всех пошлинах не надобе им некоторая царева пошлина...»[18]. Такова была политика татарских ханов по отношению к церкви, которую завоеватели совершенно справедливо считали политической силой и использовали в своих интересах. Монголы в этом отношении не ошиблись: публичная молитва духовенства о ханах внедряла в массы мысль о необходимости подчинения татарской власти...

По мере того как Ак-Орда постепенно добивалась самостоятельности от Великой Монгольской империи, отношение Джучидов к Русской православной церкви не менялось. Это покровительство получило устойчивое выражение в политике государства к своим вассалам, на протяжении всей истории Ак-Орды. В 1267 г. Менгу-Тимур первый из ханов Улуса Джучи дает ярлык русскому духовенству, освободивший митрополита от целого ряда повинностей и урегулировавший взаимоотношения русской церкви с правителями Золотой Орды[19]. *«...И не надобе им* (духовенству) *дань и тамга и поплужное, ни ям, ни подводы, ни корм»*[20]. Тот же, только несколько расширенный перечень, мы имеем и в ярлыке хана Узбека 1313 года, выданным русскому митрополиту Петру»[21].

Освобождая духовенство от этих налогов и платежей, ханы освобождали их от поставки воинов, подвод, ямской повинности. Для чего нужны были эти воины, в ярлыке хана Узбека митрополиту Петру (1313 г.) объяснено достаточно вразумительно: *«егда на службу нашу с наших улусов повелим рать сбирати, где восхощем воевати, а от соборные церкви и от Петра митрополита никто же да не взимает и от их людей и от всего его причта...»*[22].

---

[18] СГГД. Т. II. – 1848. – С. 5–6.

[19] Приселков М.Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. – СПб., 1916. – С. 83; Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 52.

[20] СГГД. Т. II. – 1848. – С. 5–6; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 222–223.

[21] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 223.

[22] СГГД. Т. II. – 1848. – С. 9; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 223–224.

Наш небольшой экскурс в проблему взаимоотношений золотоордынской администрации и русской православной церкви будет не полным, если мы не скажем о том, что покровительство власти не всегда имело место. Известно, что «добрый» хан Джанибек лишил русскую церковь привычных привилегий. Однако по ярлыку его сына – хана Бирдибека, данному в ноябре 1357 г., православному духовенству возвращались права, отнятые ранее отцом этого правителя. Клирики освобождались от дани и постоев в церковных домах, восстанавливалась независимость церковного суда в пределах ханской юрисдикции, и т.д.[23]

Несмотря на все привилегии, русская православная церковь все же не выступала с откровенной апологией поработителей своей страны. Разве что монголов приводили в качестве примера, в разного рода моральных рассуждениях. Владимирский епископ конца XIII века Серапион даже ставил завоевателей в пример своим беспринципным феодальным владетелям. *«Поганые, хоть и не знают закона божия, однако не убивают своих единоверцев, не грабят, не запираются в чужом: никто из поганых не продаст брата своего...»*[24]. На самом деле, монголы и убивали, и грабили единоверцев; правда, в XIII в. это происходило, большей частью, в ходе военных действий. А после начала гражданской войны («великой замятни») в Ак-Орде XIV в. вообще все моральные правила в стране отступают на второй план.

Необходимо отметить, что не только христиане в Золотой Орде обладали правовым и экономическим иммунитетом, все религии в стране пользовались одинаковой свободой. «По законам Чингиз-хана за оскорбление религии полагалась смертная казнь. Духовенство каждой религии было освобождено от уплаты налогов»[25]. Изначально важнейшим принципом внутренней политики победивших монголов была провозглашена полная и последовательная веротерпимость. Вполне справедливо высказывание Т. Мэя по данному поводу: «Кроме того, что монголы были терпимы ко всем религиям, они еще и стремились поддерживать мир между различными религиозными общинами. Это диктовалось не столько идейными соображениями, сколько стратегической необходимостью»[26].

---

[23] Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 111.

[24] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 248.

[25] Исхаки Г. Идель-Урал. – Казань, 1991. – С. 17.

[26] Мэй Т. Монголы и мировые религии в XIII веке // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2004. – С. 426.

Взаимодействия правительства Улуса Джучи с институтом русской православной церкви, как бы мы сейчас сказали, уводят нас в область «взаимоотношений юридических лиц». Но нас сейчас больше интересует несколько иная проблема: как проходили контакты представителей различных религиозных течений внутри государства? Как осуществлялось взаимодействие членов разных конфессий между собой внутри «золотоордынской ойкумены»? И в этом плане явно прослеживаются отдельные идеологические приоритеты, существовавшие в то время в Джучиевом улусе. Приверженцы мировых монотеистических религий (мусульмане и христиане) не рассматривали в качестве своих реальных противников политеистов-язычников (большая часть из которых была шаманистами), а также буддистов и носителей различных еретических течений (несториан, яковитов и др.). Но друг за другом соперники наблюдали внимательно...

Во второй половине XIII века в Западной Европе распространяется удивительная новость – престол в Ак-Орде должен занять христианин Сартак![27]. Гильом Рубрук записал в своем путевом отчете: *«Мы слышали о вашем господине Сартахе... в святой земле, будто он христианин, и христиане этому очень обрадовались...»*[28]. В кочевой ставке даже особу хана окружали многочисленные христиане. Но это оказались еретики, схизматики-несториане, как некий Кояку, *«который считается одним из старших при дворе»*[29]. В войске монголов, даже в ханской охране, состояли шаманисты, мусульмане и христиане, на одинаковых правах и с единым набором обязанностей[30].

Конечно, об этом событии тут же узнали и на Востоке: *«Сартак был последователем христианской религии»* (ал-Джувейни)[31]. Гильом Рубрук сообщает, что Сартак строит большую церковь в новом поселке на правом берегу Волги[32]. В Золотую Орду устремляются посольства христианских правителей и римского папы. Однако реалии оказались малоутешительными для приверженцев Христа. По словам

[27] Карпини П. История монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957. – С. 89, 103.

[28] Рубрук Г. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957. – С. 89.

[29] Там же. – С. 111.

[30] Там же. – С. 112, и др.

[31] СМИЗО. Т. 2. – С. 22.

[32] Рубрук Г. Указ. раб. – С. 185.

брата-минорита Рубрука: *«Татары предпочитают сарацинов русским, так как они – христиане»*[33]. А в Орде западноевропейским посланникам было прямо заявлено: *«Не говорите, что наш господин* (т.е. Сартак) *– христианин, он не христианин, а моал* (т.е. монгол) … *Христианином он не хочет называться, а скорее… осмеивает христиан»*[34]. Причину возникшей путаницы католические монахи попытались возложить на еретиков-несториан. В этой связи Рубрук констатировал: *«Несториане... из ничего создают большие разговоры, поэтому они распространяли про Сартаха, будто он христианин; то же говорили они про Мангу-хана и про Кен-хана* (Гуюк-хан) *потому только, что те оказывают христианам большее уважение, чем другим народам; и однако на самом деле они не христиане...»*[35].

Позднее надежды вспыхивают в землях ислама – на престол Улуса Джучи вступил мусульманин Берке (1255–1266). *«Берка выдает себя за сарацина и не позволяет есть при своем дворе свиное мясо»* (Г. Рубрук). Монголы определенно не делали из своих способов молиться предмет для соперничества, но за них это попытались сделать другие.

В 1256 г., после смерти Бату, произошел конфликт между племянником и дядей, т.е. Сартаком и Берке, за время поездки Сартака к Менгу Берке якобы занял трон. Джузджани, автор «Табикати насери» (составлена ок. 1260 г.), так описывает события внутри клана Джучидов: *«Тогда Берка-хан отправил людей к Сартаку* (сказать ему): *«Я заступаю тебе вместо отца, зачем же ты проходишь точно чужой и ко мне не заходишь?». Когда посланные доставили весть Берка-хана, то проклятый Сартак ответил: «Ты мусульманин, я же держусь веры христианской; видеть лицо мусульманское* (для меня) *несчастье»*[36].

Как видим, персидский автор на первый план выдвигает религиозные мотивы столкновения. Однако едва ли подобная трактовка имела под собой реальную основу. М.Г. Сафаргалиев по этому поводу резонно заметил: «Однако известно, что у монголов первоначально существовала веротерпимость, поэтому было бы неправильным объяснять причины распри, возникшей между Беркой и Сартаком исключительно религиозными мотивами. Берке принял ислам еще при жиз-

[33] Там же. – С. 108.
[34] Там же. – С. 116–117.
[35] Рубрук Г. Указ. раб. – С. 116.
[36] СМИЗО. Т. 2. – С. 19.

ни Батыя, Сартак же сочувствовал христианам, а сам Батый всю жизнь оставался язычником. Однако при жизни Батыя это не вызывало раздоров. Причины начавшегося раздора надо искать в притязаниях Берке на престол Батыя (поскольку он остался самым старшим в роду Джучидов. – *Г.Г.*), чем нарушалось завещание Батыя и соглашение Батыя с Менгу-ханом»[37].

Вскоре после восшествия на престол Берке санкционировал перевод части представителей правящей аристократии от язычества к монотеизму (т.е. от шаманства к мусульманской вере). Но широких масс кочевников эта политика практически не коснулась. Принятие ислама, бесспорно, имело большое политическое и культурное значение для господствующего класса. Однако при переходе к новой религии монгольская аристократия, прежде всего, интересовалась политическими выгодами, поскольку новая религия помогала монгольским феодалам укреплять свое положение»[38]. А.Н. Иванов видел причину принятия мусульманской религии царевичем Берке, вместе с братьями – Беркечаром и Буре, в том, что их мать Султан-хатун была мусульманкой[39].

Берке принял ислам до того, как стал правителем Ак-Орды, и, еще не будучи ханом, он вступил в переписку с багдадским халифом. Хан не раз облачался в почетные одежды, присланные ему в дар от халифа[40]. Однако вскоре становится известно, что к армии Хулагу, воевавшего в Иране, присоединяется крупный контингент золотоордынских войск. В 1258 г. войска Хулагу штурмом взяли Багдад, а халиф Мустасим был ими казнен. Воины Берке принимали участие в штурме Багдада, грабеже города и убийстве халифа. «Исповедующий ислам Берке на это событие никак не реагировал и даже не отозвал назад свои войска, принявшие участие в уничтожении общемусульманской святыни и высшего религиозного иерарха»[41]. Мало того, мусульманин Берке получил свою долю награбленного имущества в поверженной столице ислама!

Ситуация резко изменилась после 1262 года, когда Берке потребовал от Хулагу часть из завоеванных союзниками земель Ирана, что предусматривалось ясой Чингисхана и их более ранними договорен-

[37] Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 46–47.
[38] Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 47–48.
[39] Иванов А.Н. Указ. раб. – С. 105–107.
[40] Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). – М., 1966. – С. 32–33.
[41] Егоров В.Л. Указ. раб. – С. 195.

ностями. И тут же дело дошло до разрыва отношений, убийства послов, купцов и, в конечном итоге, до братоубийственной войны, в которой с обеих сторон участвовали и язычники-монголы, и воины мусульмане. Рашид ад-Дин подчеркивает официальную версию хана Берке по поводу причины военного столкновения: *«Он* (Хулагу) *разрушил все города мусульман, свергнул все дома мусульманских царей, не различал друзей и врагов и без совета с родичами уничтожил халифа. Ежели господь извечный поможет, я взыщу с него за кровь невинных»*[42]. Как видим, религиозная подоплека все же использовалась в пропаганде и даже выдвигалась на первый план по мере ее необходимости, для прикрытия откровенно экспансионистских целей. О причинах кровавого конфликта также подробно рассказывает в своем труде Эль Омари[43].

В юности царевич Берке изучал Коран у одного из мусульманских имамов в городе Ходженде. Он посещал в Бухаре исламских ученых и неоднократно беседовал с ними. По словам Ибн Халдуна и ал-Айни, там же состоялся переход в единобожие монгола-джучида. Берке принял ислам от суфийского шейха Шамс ад-дина (Сейф ад-дина) ал-Бахерзи, ученика Наджм ад-дина Кубра. «Арабские историки, как Ибн Халдун, ал-Айни и другие, рассказывают, что известный бухарский шейх ал-Бахерзи, который обратил Берке-хана в мусульманство, заставил его, приехавшего специально для свидания с шейхом, простоять у ворот своей ханаки три дня, прежде чем принял его. Могущественный правитель (тогда еще, правда, влиятельный царевич), каким был Берке-хан, сумел подавить в себе чувство униженного ханского достоинства и этим подчеркнуть перед всем мусульманским миром свой пиетет и преклонение перед авторитетом ислама... Берке-хан был настолько умен и дальновиден, что был способен подавить в себе из политического расчета личное ханское самолюбие»[44].

Существует, правда, еще одна точка зрения (более приземленная) на проблему приобщения Берке к мусульманской религии. Историк Абулгази в XVII веке написал, что будущий хан принял ислам в г. Сарайчике от прибывших туда караванщиков[45]. Позднее *«он установил в своем царстве обряды мусульманские, устроил училища и оказывал*

[42] Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. III. – М.; Л., 1946. – С. 59.
[43] СМИЗО. Т. 1. – С. 239–240.
[44] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 81.
[45] Закиров С. Указ. раб. – С. 31.

почет правоведам» (ал-Макризи)[46]. Отметим, что, придя к власти, хан Берке предпочитал подолгу проводить время в городах с мусульманским населением, – он «жил в Булгарах да в Сарае»[47].

Ан-Нувейри выделяет то, что Берке первым из потомков Чингисхана принял религию ислама: *«Этот Берке сделался мусульманином, и ислам его был прекрасный. Он воздвиг маяк веры и установил обряды мусульманские, оказывал почет правоведам, приблизил их к себе… и построил в пределах своего государства мечети и школы… Жена его Джиджекхатунь* (также) *сделалась мусульманкой; она устроила себе мечеть из шатров, которую возила с собой»*[48]. Но дальнейшее сообщение арабского автора, – *«большая часть его народа приняла ислам»*, – явно не соответствовало действительности[49]. Однако арабские авторы постоянно указывали, что масса населения Золотой Орды приняла мусульманскую религию вместе с ханом Берке. Рукн ад-дин Бейбарс отзывался о Берке: «*Это тот* (хан), *который сделался мусульманином и заставил принять ислам татар, находящихся в его государстве»*[50]. О том, что *«большая часть войска его* (т.е. Беркехана) *сделалась мусульманами»*, сообщает аз-Захаби[51].

Однако в русских летописях под 1266 г. отмечено, что *«…быс мятеж велик в самех татарах»*[52]. По мнению В.Л. Егорова, главная причина мятежа была связана с борьбой за престол. Ожесточение данной «замятне» придавал раскол золотоордынской аристократии на два лагеря – противников и сторонников введения в государстве мусульманства. «Попытка проведения религиозной реформы Берке вызвала явное противодействие кочевой монгольской аристократии и, как известно, окончилась полным провалом»[53]. Действительно, проходит еще 50 лет (точнее – чуть менее), и весьма компетентный арабский историк ал-Омари, заявляет: *«Тюрки Дешт-Кипчака … это большие племена, между которыми есть и мусульмане, и неверные»*[54].

[46] СМИЗО. Т. 1. – С. 428.
[47] Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 85.
[48] СМИЗО. Т. 1. – С. 151.
[49] СМИЗО. Т. 1. – С. 151.
[50] СМИЗО. Т. 1. – С. 121.
[51] СМИЗО. Т. 1. – С. 205.
[52] ИЛ. Т. 2. 1962. – Стлб. 863.
[53] Егоров В.Л. Указ. раб. – С. 199–200.
[54] СМИЗО. Т. 1. – С. 241.

При Берке-хане были налажены близкие политические связи Золотой Орды и мамлюкского Египта, в годы правления султана ал-Малика аз-Захыр-Рукн-ад-дина Бейбарса (1260–1277). Главными врагами для обеих стран были хулагуиды Ирана, и потому их сближение вполне объяснимо. В дипломатических посланиях двух держав эти связи были облачены в форму «союза мусульманских стран» для «священной войны» с язычниками – монголами Хулагу[55]. Египтяне даже подарки на Волгу присылали с определенным смыслом. По словам египетского хроникера XIV в. Рукн-ад-дина Бейбарса, султан *«изготовил для Берке в подарок всяческие прекрасные вещи, как то: писание священное, писанное* (здесь и далее выделено мною. – *Г.Г.*), *как говорят,* [халифом] *Османом, сыном Аффана, разноцветные подушки и ковры для* [совершения] *молитвы, ...коврики для совершения намаза»*[56]. Множество и разнообразие предметов, связанных с культом, едва ли попали в этот перечень случайно...

В 659 г.х. (1260–1261 гг.) послы Берке перечислили египетскому султану *«кто из татарских домов принял ислам и вышел из толпы неверных, с подробным перечислением их по именам и родам,* (с указанием) *отдельных лиц и ратей, младших и старших. Вступили, говорил он* (в письме),*в религию ислама наши старшие братья и наши младшие братья, с своими детьми, сыновья Будакура с своими чадами и домочадцами, Пулад-Какаджу, Яншунука и находящиеся на землях их Кудагу, Караджар, Танушбуга, Ширамун, Бузбаку, Менгкадар с своими ратями и слугами, Беккадак-Байнал, Тукузогул, Утлугтимур, Аджи с своими детьми, Дурбай и десятитысячный отряд, который двинулся для набега на Хорасан, да все те, которые отправились вместе с Байджу, как например Байнал-Нойон и Айкаку. Все они приняли ислам...»*[57]. Здесь названы лица знатных монгольских родов, принявших ислам вместе с ханом. Как видим, их было не так уж и много. Широкие массы простых кочевников идеологические новации хана Берке затронули в минимальной степени. Это признают все современные историки (тем более – археологи). Гаяз Исхаки совершенно справедливо отмечал: «Первым из ханов Золотой Орды принял ислам Берке-хан в 1261 году, но широкое распространение ислама среди насе-

[55] СМИЗО. Т. 1. – С. 55.
[56] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 79.
[57] СМИЗО. Т. 1. – С. 98–99.

ления произошло только в первой половине XIV века»[58]. На незаконченный, половинчатый и противоречивый характер распространения ислама среди ордынцев при хане Берке, внимание обратил еще в XIX веке татарский историк и религиозный деятель – Шигабутдин Марджани. Он писал о том, что в это время «…мусульмане были очень малочисленны и слабы. Хотя Берке-хан в 1242 г. и принял ислам, однако при нем, в сущности, ислам не смог сколько-нибудь укорениться среди пришлых кочевых племен, которые, следуя хану, формально принимали ислам, а также следуя хану-язычнику, пренебрегали им… Ислам среди пришлых татарских племен укоренился лишь при Узбеке и его сыне Джанибеке»[59].

И действительно, вскоре шаманизм берет своеобразный реванш, правда, ненадолго. Отметим, что даже в вопросах, связанных с религией, хан Берке действовал, главным образом, с позиций государственных политических интересов. Не случайно именно мусульманин Берке санкционировал открытие в столице монгольской державы в 1261 г. особой православной Сарайской епархии, во главе с епископом Митрофаном[60].

После смерти Берке в мусульманских странах долго не могли поверить в то, что господство ислама в Золотой Орде оказалось временным явлением. В конце XIII века на престоле империи побывало несколько ханов, приверженцев традиционного политеизма монголов. В это время золотоордынские послы говорили в Египте то, что правители-мамлюки хотели слышать, а те делали вид, что верят сказанному. Например, ордынские посланники «*представили собственноручное послание… от Тутаменги, содержавшее* (извещение),*что он принял ислам, вступил на престол и установил* (у себя) *законы мусульманские»*[61]. Эту же информацию повторяют ан-Нувейри и другие арабские историки[62]. Но мы знаем то, что Туда Менгу (1281–1287) никогда не был мусульманином. Позднее, Рукн-ад-дин Бейбарс записал под 1288 г.: *«Туданменгу обнаружил помешательство и отвращение от занятий государственными делами, привязался к шейхам и факирам,*

[58] Исхаки Г. Указ. раб. – С. 17.

[59] Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. – Казань, 1981. – С. 194–195.

[60] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 232.

[61] СМИЗО. Т. 1. – С. 68.

[62] СМИЗО. Т. 1. – С. 165, 362.

посещал богомолов и благочестивцев, довольствуясь малым после большего»[63].

Чтобы как-то скрыть противоречие, восточные авторы применяли такие характеристики ханов-язычников: «он был скрытым мусульманином», или «он постоянно покровительствовал исламу». При этом мусульманские авторы регулярно оговариваются. Например, под 699 г.х. (1299–1300 гг.) рассказывалось о поражении Ногая от хана Токты (1291–1312) и о продаже в Египет пленных из орды темника: *«Бесчисленное множество рабов и рабынь, которые с любовью и усердием приняли ислам»*[64]. Однако откуда взялось это множество язычников, если ордынцы «все вместе» еще ранее стали мусульманами? Ногай и сам был убежденным сторонником ислама, но люди в его ордах жили своей жизнью. Правда, некоторые авторы прямо говорят о язычестве Токты: *«Он был неверным* (придерживающимся) *религии поклонения идолам, любил уйгуров, т.е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания»* (Ал-Бирзали)[65]. Высшие чиновники в государстве также назначались в зависимости от вероисповедания правителя империи. Так, при хане Токте обязанности старшего эмира исполнял Салджидат-Гурген, придерживавшийся шаманистских верований, – о чем нам сообщает Ал-Муфаддаль[66]. Ранее, при хане Берке, визирем был мусульманин – Шереф-ад-дин ал-Казвини, который хорошо говорил по-арабски и по-тюркски[67]. При ханах-мусульманах Узбеке и Джанибеке, и при их преемниках, визирями назначались исключительно приверженцы ислама.

Отметим, что когда дело шло о политических интересах, религиозные различия отступали на второй план. Посмотрим, к примеру, идеологическое обоснование союза Золотой Орды и Египта, против ильханов Ирана. Оба союзника постоянно произносили возвышенные слова о приверженности идеям ислама, о «священной войне против неверных» (т.е. против персидских монголов). Все это было понятно, пока обе союзные стороны действительно придерживались одной религии, а их хулагуидские враги – другой. Но в самом конце XIII – на-

[63] СМИЗО. Т. 1. – С. 105.
[64] СМИЗО. Т. 1. – С. 122–123.
[65] СМИЗО. Т. 1. – С. 174.
[66] СМИЗО. Т. 1. – С. 174; Т. 2. – С. 70–71.
[67] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 128.

чале XIV в. положение уже изменилось, ибо занявший в 1295 г. хулагуидский престол седьмой ильхан Газан был мусульманином[68]. Таким образом, получается картина, когда египтяне (мусульмане) призывают к войне с «неверными персами» Токту (язычника), а эти неверные на самом деле сами являются приверженцами ислама! Ясно, что религия здесь не причем, главное – политические интересы.

Обратим внимание также на то, что накал враждебности противоборствующих двух стран потомков монголов в XIV веке постепенно снижается. Если в XIII столетии Менгу-Тимур (1266–1282) санкционировал поход татар на Константинополь в 1270 г., лишь по причине того, что Византия заключила союз с хулагуидами Ирана (греки сумели откупиться)[69]. То позднее, «когда послы Тохты пришли к ал-Малику ан-Насиру Мухаммеду (1299–1309) и предложили от имени хана совместные действия против хулагуидов, египетский султан это предложение в вежливой форме отверг»[70]. Данный факт показывает, что традиционная вражда мамлюкского Египта и Улуса Джучи с ильханами Ирана также подчинялась текущей политике.

Наступившее XIV столетие первоначально не внесло ничего нового в процесс взаимоотношений людей разных конфессий в Золотой Орде. В своем отчете, написанном в 1320 г., минорит Иоганка Венгр констатировал: *«Ведь татары военной мощью подчинили себе разные племена из народов христианских, но позволяют им по-прежнему сохранять свой закон и веру, не заботясь или мало заботясь о том, кто какой веры держится – с тем, чтобы в мирской службе, в уплате податей и сборов и в военных походах они* [подданные] *делали для господ своих то, что обязаны по <u>изданному закону</u>* (выделено мною. – *Г.Г.*). *Они даже сохраняют такую свободу христианам, что многие, женясь и содержа большую семью, становятся иногда богаче своих господ...»*[71]. Как говорится, здесь мы получаем полное представление о веротерпимости в Золотой Орде и значимой роли законов внутри государства. Однако, на самом деле, общество Ак-Орды уже незаметно двигалось на встречу важнейшим социальным и идеологическим

[68] Закиров С. Указ. раб. – С. 72.
[69] СМИЗО. Т. 1. – С. 190–191, 380.
[70] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 89.
[71] Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Т. III. – М., 1940. – С. 90–91.

новациям, полностью изменившим исторический облик империи, созданной монголами.

Мировоззренческие метания верхов золотоордынского общества завершились с воцарением в Улусе Джучи хана Узбека (1312–1342), ставленника мусульманской партии. По словам В.П. Костюкова: «Правы, скорее всего, те источники, которые оценивают обращение Узбека в ислам как сугубо прагматический поступок, являвшийся, по существу, платой эмирам-мусульманам за помощь в захвате престола»[72]. В Московском летописном своде под 1318 годом, в связи с поездкой в Орду тверского князя Михаила, сказано: *«Седе в Орде ин цесарь именем Озбяк и воиде в богомерзкую веру Срачиньскую...»*[73]. В послании Узбека египетскому правителю ал-Малику ан-Насиру (1314 г.), по утверждению историка ан-Нувейри, хан поздравил султана с расширением ислама от Китая до крайних пределов западных государств. Он также уведомлял египтян, что, вступив на престол Ак-Орды, расправился со своими противниками.

Однако и при Узбеке восточные источники единодушно говорят о том, что идеологические реформы, проведенные ханом, проходили нелегко. Дело доходило до кровавых столкновений и репрессий. *«В государстве его* (Узбека) *оставалась еще шайка людей, не исповедующих ислама,* – записал ан-Нувейри, – *но что он, воцарившись, предоставил им выбрать или вступление в мусульманскую религию, или войну, что они отказались* (от принятия ислама) *и вступили в бой, что он напал на них, обратил их в бегство и уничтожил их посредством избиения и пленения»*[74]. *«Узбекхан… – отличный мусульманин и храбрец. Он умертвил нескольких эмиров и вельмож,* – рассказывает ал-Бирзали, – *умертвил большое количество уйгуров, т.е. лам и волшебников, и провозгласил исповедание ислама»*[75]. Почти дословно эта информация продублирована у ал-Муфаддаля, аз-Захаби, Ибн Касира [76]. Некоторые дополнительные подробности сообщает Ибн Дукмак:

[72] Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Вып. 1. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)» (Казань, 17 марта 2009 г.). – Казань, 2009. – С. 78.

[73] МЛС. Т. 25. – 1949.

[74] СМИЗО. Т. 1. – С. 163.

[75] СМИЗО. Т. 1. – С. 174.

[76] СМИЗО. Т. 1. – С. 197, 206, 277.

«Когда он (хан Узбек) *вступил на престол, то сделался мусульманином… Но на него вознегодовала часть татарских эмиров и они собрались свергнуть его… Когда власть его* (Узбека) *утвердилась, то он умертвил обоих и вместе с ними несколько татарских вельмож»*[77]. Подоплека событий, в изложении персидского автора (Хафиз-и-Абру?), продолжателя «Сборника летописей», развивалась так: *«Причиною вражды эмиров к Узбеку было то, что Узбек постоянно требовал от них обращения в правоверие и ислам и побуждал их к этому. Эмиры же отвечали ему на это: «Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания. И каким образом мы покинем закон (тура) и устав (ясак) Чингиз-хана и перейдем в веру арабов»? Он* (Узбек) *настаивал на своем, они же, вследствие этого, чувствовали к нему вражду и отвращение и старались устранить его… Узбек … собрал войско, одержал верх* (над ними). *Сына Токтая с 120 царевичами из урука Чингизханова он убил»*[78].

Итоги реформаторской деятельности хана Узбека арабские историки оценивают одинаково. Ал-Омари вполне реально характеризовал ситуацию с принятием ислама в Улусе Джучи, выразив свою мысль в образных выражениях: *«Первый из царей их, принявший мусульманскую веру, был Берке, сын Джучи, сына Чингисхана, и от него заблестели первые лучи в их краях; в настоящее же время солнце взошло и свернулись покрывала мрака в большей части их народа, за исключением лишь немногих редких случаев»*[79]. По Ибн Касиру: *«Узбекхан… был мусульманином; он провозгласил в своей земле исповедание ислама и убил многих эмиров, из неверных. Закон мухаммеданский стал там выше других законов»*[80].

Весьма возвышенно о приобщении народа к мусульманской религии отозвался анонимный автор «Родословия тюрков» (составлено не ранее середины XV в.). К тому же этот автор утверждает, что Узбек стал мусульманином не сразу по восшествии на престол, а через 8 лет. «*Когда с начала его султанства истекло 8 лет, то под руководством святого шейха шейхов и мусульман, полюса мира, святого Зенги-Ата и главнейшего сейида, имеющего высокие титулы…святого Сейид-Ата, преемника Зенги-Ата, он* (Узбек) *в месяцах 720 г. хиджры*

[77] СМИЗО. Т. 1. – С. 323; См. также: – С. 515–516 (Бадреддин Элайни).
[78] СМИЗО. Т. 2. – С. 141.
[79] СМИЗО. Т. 1. – С. 234.
[80] СМИЗО. Т. 1. – С. 277; См. также: – С. 446 (Ибн Шохба Эласади).

(1320–1321 гг.)… *удостоился чести принять ислам». «Из людей иля и улуса* (Узбек-хана),*которые были в тех странах, большая часть удостоилась счастья принятия ислама…Продолжительность султанства Султан-Мухаммед-Узбек-хана до принятия ислама была 8 лет и после принятия ислама была 30 лет»*[81]. Последняя цифра (30 лет) явно ошибочна, поскольку хан Узбек правил всего около 30 лет (1312–1342). Видимо, автора ввела в заблуждение дата принятия царевичем мусульманства за 8 лет до его восшествия на престол. Известно, что Тогрулджа – отец Узбека был «неверным», однако это не исключает действительное приобщение к исламу будущего правителя в молодом возрасте. Например, Ал-Бирзали пишет: *«Когда этот царь* (Тохта) *умер, то после него воцарился Узбек-хан, человек лет тридцати»*[82]. Мужчина в 22 года вполне мог принять ответственное решение по поводу собственных религиозных верований.

Американский тюрколог К.Г. Менгес привел в своей работе знаковую фразу: «Монголы и татары не прилагали ни малейшего усилия внедрить свою цивилизацию среди покоренных народов, как это делали везде мусульманские завоеватели. Вскоре после монгольского нашествия Золотая Орда, в которую входила Русь, стала мусульманской, но татары не попытались обратить в мусульманство русских»[83]. Действительно, золотоордынские ханы не навязывали ислам подвластным им христианским народам (русским, аланам, гагаузам, армянам Крыма), однако многочисленные несториане среди самих степняков были принуждены стать мусульманами, либо подверглись уничтожению. С ними распорядились точно так же, как Узбек поступил с буддистами и шаманистами среди потомков завоевателей («умертвил большое количество уйгуров, т.е. лам и волшебников...»).

При всем том нам хотелось бы обратить внимание на расхожую неточность в российских исторических построениях. Обычно считается, что по политическим причинам от принуждения стать мусульманами в Золотой Орде XIV века были избавлены лишь представители другой монотеистической религии – христианства. Приверженцы всех иных верований (и, в первую очередь, политеисты) обязаны были подвергнуться обрезанию. На самом деле этот тезис не соответствует

[81] СМИЗО. Т. 2. – С. 206–207.

[82] СМИЗО. Т. 1. – С. 175.

[83] Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». – Л., 1979. – С. 68.

действительности. Возьмем, к примеру, финно-угорские народы Волго-Уральского региона, многие из них входили в состав Улуса Джучи, но мусульманами так и не стали. Даже представители тюркского народа – чуваши проигнорировали призыв сменить языческую религию своих предков. В реалиях хан Узбек и его последователи применяли религиозные гонения исключительно к кочевникам, т.е. фактически к своим соплеменникам. К своему собственному народу, но не к другим этносам золотоордынской державы.

В XIV в. отношения Золотой Орды с соседними католическими странами Польшей и Венгрией, а также Литвой, были весьма сложными. На бывших русских землях, захваченных Литвой, долго сохранялся институт баскачества[84], а Польша подвергалась частым набегам татар. Политика устрашения Польши особенно усилилась в 20-е годы XIV в., что привело к объявлению римским папой в 1329 г. призыва к крестовому походу против татар. Поход не состоялся, но в 1337 г. воины Узбека опустошили Люблинскую землю, а в 1341–42 гг. «бесчисленное множество татар» громили поляков на территории Владимиро-Волынского княжества и подвергали небывалому опустошению земли Польши и Венгрии[85]. Папа Климент VI даже сумел добиться мира между венецианцами и генуэзцами, в 1345 г. они заключили союз против хана. Но объявленный понтификом крестовый поход против татар вновь не состоялся[86]. И на этом направлении вся активная внешняя политика Узбек-хана была подчинена не каким-либо конфессиональным интересам, но сами эти интересы представляли важную составляющую часть государственной (имперской) политики.

При хане Узбеке и его сыне Джанибеке (1342–1357) страна достигла вершины могущества и процветания. «Аноним Искендера» (Муин-ад-дин Натанзи) особенно подчеркивает энергичную деятельность Джанибека по насаждению ислама в Кок-Орде (точнее – в Ак-Орде), выразившуюся в постройке медресе, мечетей, в привлечении богословов, в поощрении наук (надо понимать, главным образом, богословских), в насаждении культурных обычаев и нравов»[87]. Джанибек обра-

[84] Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 66–67.
[85] Там же. – С. 67.
[86] Сафаргалиев М.Г. Указ. раб. – С. 104–105.
[87] СМИЗО. Т. 2. – С. 128; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. раб. – С. 263.

тил в ислам *«весь улус Узбека, разрушил все капища идолов...»*[88]. *«Он* (Джанибек) *был царь* (правоверный) *мусульманин и прекрасного нрава»*[89]. По аргументированному мнению Д.М. Исхакова, Джанибек «кажется, был еще большим «исламизатором», чем его отец»[90].

В страну съезжались мусульманские богословы из соседних государств. «Оттого… туда (т.е. в Ак-Орду), вследствие притеснений Мелик-Ашрефа, прибыли многие из ходжей Тебриза, Сераха, Ардебиля, Байлекана, Берда и Нахичевана» (т.е. из Северного Ирана и Азербайджана; сообщение Шейх-Увейса). Зейн-ад-дин добавляет: «А кази Мухьи-д-дин Бердаи» перебрался «в Сарай Берке, он занялся проповедованием и сделался известным»[91]. Обращаем внимание на то, что из Ирана на Волгу переселялись шииты. Но это не создавало в Улусе Джучи какого-либо напряжения. Видимо, сунниты и шииты в то время в этой стране вполне уживались. О том, что жители Золотой Орды придерживались ислама суннитского толка, ханафитского мазхабамы знаем из слов путешественника Ибн Баттуты[92]. А после него о ханафитских приоритетах татарских ханов говорили Ибн Арабшах[93] и другие авторы.

Прибытие в страну убежденных и образованных людей явно способствовало делу расширения мусульманской пропаганды в Золотой Орде, что и нашло отражение в персидских источниках. В эпоху правления Джанибек-хана какие-либо конфликты на религиозной почве не фиксируются. Сопротивление приверженцев традиционных народных верований было уже сломлено. Разве что Джанибек добивался от своих сановников подчеркивания их принадлежности к исламу: он *«приказал всем татарам* (или старшинам?) *из жителей своего государства надеть чалмы и ферязи. Это не было у них принято, но они надели их»*[94].

Несмотря на все сказанное, и позже (даже в конце XIV в.!) арабские историки продолжают сообщать своим читателям о языческой

---

[88] ЗОИ. Т. 1. 2003. – С. 310.

[89] СМИЗО. Т. 1. – С. 146.

[90] Исхаков Д.М. О дате принятия ислама в Улусе Джучи при хане Узбеке // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы V Всерос. тюркологич. конф., посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. – Уфа, 2012. – С. 168.

[91] СМИЗО. Т. 2. – С. 101, 94.

[92] СМИЗО. Т. 1. – С. 284, 300, 310.

[93] СМИЗО. Т. 1. – С. 461.

[94] СМИЗО. Т. 2. – С. 264.

религии кыпчаков Золотой Орды. Ибн Арабшах (умер в 1450 г.) заявляет, что, несмотря на внедрение ислама, до Берке хана *«они* (кыпчаки, ордынцы) *были только идолопоклонниками и многобожниками, не знавшими ни ислама, ни правоведения. Некоторые из них до сих пор еще поклоняются идолам»*[95]. Итальянец Иосафат Барбаро, совершивший путешествие в Тану в 30-е годы XV века, писал: «*Магометанская вера стала обычным явлением среди татар около ста десяти лет тому назад. Правда, раньше только немногие из них были магометанами, а вообще мог свободно придерживаться той веры, которая ему нравилась. Поэтому были такие, которые поклонялись деревянным или тряпичным истуканам и возили их на своих телегах. Принуждение же принять магометанскую веру относится ко времени Едигея* (выделено мною. – *Г.Г.*) – *военачальника татарского хана… Однажды находясь в орде, я увидел на земле опрокинутую деревянную миску. Я поднял ее, обнаружил, что под ней было вареное просо. Я обратился к одному татарину и спросил, что это такое. Он мне ответил, что это положено «hibuthperes», т.е. язычниками. Я спросил: «А разве есть язычники среди этого народа?». Он ответил «Хо, хо! Их много, но они скрываются»*[96]. Как видим, Барбаро (явно, со слов местных информаторов) относит процесс исламизации к 20-м годам XIV века (1430–110=1320), т.е. ко времени правления хана Узбека. Но повсеместное распространение мировой религии он же определяет датой: конец XIV – начало XV веков.

Особенно медленно ислам приживался в степях на востоке Золотой Орды. Во второй половине XIV–XV веках именно с этих территорий в Восточную Европу периодически проникали новые группы язычников-шаманистов. Царевичи Шибаниды в те годы активно сражаются за ханскую власть в Ак-Орде. Именно язычники составляли значительную часть воинских контингентов, пришедших на запад огланов и беков из улуса Шибана. Стараясь ускорить процесс исламизации, эмир Идигей последовательно понуждал приверженцев старой веры к принятию мусульманской религии. Он был сторонником использования различных методов, в том числе и насильственных. В начале XV века посланец короля Испании ко двору Тимура – Руи Гонса-

[95] СМИЗО. Т. 1. – С. 457.

[96] Барбаро И. Путешествие в Тану // Барбаро и Кантарини о России. – М., 1971. – С. 140, 146.

лес де Клавихо писал: «*А этот Едигуй обращал и обращает татар в магометанскую веру, еще недавно они ни во что не верили, пока не приняли веру Магомета*»[97]. Напоминаем о том, что Идигей, не будучи чингизидом, был практически полновластным правителем Золотой Орды в 1397–1419 годы.

Правители Золотой Орды, начиная с хана Узбека, были убежденными мусульманами, и они любили всячески подчеркивать свою принадлежность к разряду приверженцев ислама. У них и их близких большой популярностью пользовались внешние эффекты, которые могли показать их причастность к правоверию, а также, одновременно, засвидетельствовать богатство и мощь государства. Скажем, когда жена Идигея в 1416 г. прибыла в Дамаск с целью совершить хадж в Мекку, то ее сопровождал красочный и представительный кортеж из 300 всадников. Об этом нам поведал арабский автор ал-Макризи[98]. Здесь, конечно же, совместилась искренняя религиозность женщины и чисто политическое стремление ее высокопоставленного мужа показать всему миру силу и неограниченные возможности высшей золотоордынской аристократии.

Завершая наш обзор, отметим, что для периода XIII–XIV вв. у Н.А. Арзютова были все основания утверждать: «Магометанство среди монголо-татар внедрялось медленно и первоначально охватывало только верхушку общества. Но и в этом случае, а тем более, когда магометанство официально стало распространяться и на основную массу монголо-татар, языческие элементы в их похоронном обряде очень ярки...»[99]. При всем этом трудности утверждения новой мировой религии на бескрайних пространствах Великого пояса степей Евразии не должны затенять главного. А оно заключается в том, что население Золотой Орды уже в XIV веке окончательно становится неотъемлемой частью огромного мусульманского мира, или, говоря другими словами, Великой исламской цивилизации.

Список источников и литературы

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Т. III. – М., 1940.

[97] Клавихо Р.Г. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). – М., 1990. – С. 144.

[98] СМИЗО. Т. 1. – С. 442.

[99] Арзютов Н. Золотая Орда. – Саратов, 1930. – С. 8.

Арзютов Н. Золотая Орда. – Саратов, 1930.

Барбаро И. (Иосафат Барбаро).Путешествие в Тану // Барбаро и Контарини о России. – М., 1971.

Бартольд В.В. История Туркестана // Соч. Т. 2. – Ч. 1. – М., 1963.

Волин С. Сведения арабских источников IX–XVI вв. о долине р. Талас и смежных районах // ТИИАЭ. Т. 8. – Алма-Ата, 1960.

Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань, 2007.

Гарустович Г.Н. Ахмед Ибн Фадлан об общественной организации и религиозных верованиях тюрок-огузов (922 г.) // Урал – Алтай: через века в будущее: Материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н.К. Дмитриева. Т. II. – Уфа, 2008.

Голубовский П.В. Печенеги, торки и половцы. Русь и Степь до нашествия татар. – М., 2011.

Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.; Л., 1950.

Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. – М., 1985.

Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). – М., 1966.

ЗОИ – Золотая Орда в источниках. Т. 1. Арабские и персидские источники. – М., 2003.

Иванов А.Н. К вопросу о причинах принятия ислама золотоордынским ханом Берке // Золотоордынская цивилизация. Вып. 2. – Казань, 2009.

ИЛ. Т. 2. – Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. – СПб., 1908 (переиздание. – 1962).

Исхаки Г. Идель-Урал. – Казань, 1991.

Исхаков Д.М. О дате принятия ислама в Улусе Джучи при хане Узбеке // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы V Всерос. тюркологич. конф., посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. – Уфа, 2012.

Карпини П. (Джиованни дель Плано Карпини). История монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957.

Клавихо Р.Г. (Руи Гонсалес де Клавихо). Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). – М., 1990.

Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Вып. 1. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)» (Казань, 17 марта 2009 г.). – Казань, 2009.

ЛЛ. Т. 1. – Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. – СПб., 1897.

Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». – Л., 1979.

МИТТ – Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. – М.; Л., 1939.

МЛС. Т. 25. – Московский летописный свод конца XV в. // Полное собрание русских летописей. Т. 25. – М.; Л., 1949.

Мэй Т. Монголы и мировые религии в XIII веке // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2004.

НІЛ. Т. 3. – Новгородская I летопись // ПСРЛ. Т. 3. – СПб., 1888.

Приселков М.Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. – II. – СПб., 1916.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II. – М.; Л., 1960.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. III / Пер.с перс. А.К. Арендса. – М.; Л., 1946.

Рубрук Г. (Гильом де Рубрук). Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957.

Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. – Саранск, 1960.

СГГД – Собрание государственных грамот и договоров. Т. II. – СПб., 1848.

СМИЗО. Т. 1. – Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. – СПб., 1884.

СМИЗО. Т. 2. – Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Извлечения из персидских сочинений / Обработаны А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. – М.; Л., 1941.

Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. – Казань, 1981.

ABSTRACT

Gennadiy N. Garustovich

Religious situation in the Golden Horde in views of contemporaries

The article considers views of Arabic, Persian and Western Europe authors on Mongol conquerors and religion situation in their country – the Golden Horde. In XII–XIV centuries in Ulus Juchi important social, political and ideological changes were happening directly related to Islam spreading in the country. This process is supported in XIV century by Khan Usbek declaring Islam as government religion and further Islam strengthening in the empire.

И.Л. Измайлов

Принятие ислама в Улусе Джучи: причины и этапы исламизации

В эпоху формирования государственности и идеологии в империи Чингиз-хана, в среде монгольских ханов и их кланов из ближайшего окружения, традиционно были распространены шаманизм и христианство несторианского толка, например, у кереитов и найманов[1]. Эволюция мировосприятия населения Золотой Орды также определялась совместной жизнью с народами различных конфессий: христианами, в том числе и несторианами и григорианами, иудеями и другими[2]. В результате встречи ислама, имеющего более чем трехсотлетнюю историю в этом регионе, с различными религиями и верованиями в Золотой Орде создалась своеобразная ситуация для особого пути межконфессионального взаимодействия и определила своеобразие распространения ислама, который в период 40–50-х гг. XIII в. отнюдь не был господствующей религией.

Для начального этапа истории Монгольской империи (Еке Монгол улус) была характерна определенная «веротерпимость», возведенная в закон и имперскую политическую традицию, позволявшая потомкам Чингиз-хана сохранять свою власть. Создавая впечатление, что вероисповедание, если оно законопослушно по отношению к власти монгольских ханов и не призывает к «священной войне» против завоевателей, является личным делом населения державы, Чингизиды

---

[1] Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997. – С. 192; Кадырбаев А.Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, джалаиров, найманов и кереитов. – Алма-Ата, 1993.

[2] Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса... – С. 177; Полубояринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. – М., 1978; Сочнев Ю.В. Христианство в Золотой Орде в XIII в. В кн.: Из истории Золотой Орды. – Казань, 1993. – С. 107–117; Волков И.В. Армяне в Золотой Орде (археологические свидетельства) // Проблемы взаимодействия национальных культур. Межэтнические взаимодействия в полиэтническом регионе. Ч. 2. – Астрахань, 1995. С. 24–27; Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религии в Золотой Орде... – С. 57–93.

сохраняли «равноудаленность» от дел веры. В полном соответствии с китайской традицией государственного управления для монгольской администрации была важна именно политическая лояльность, а не духовное подчинение своей вере.

В первый период после завоевания Восточной Европы, особенно в оседлых странах, Джучиды также проводили политику терпимости и толерантности (закрепленные еще в «Йасе» Чингиз-хана) к местным религиям. «...Монгольские завоеватели не пытались навязывать покоренным народам свое верование – шаманизм. Чингиз-хан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их как бы на одинаковом от себя расстоянии...Безусловно, прав был В.В. Бартольд, определивший это своеобразие «религиозной тактики» ранних Чингизидов как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице князей различных церквей и вероучений. Следовало бы лишь дополнить и уточнить это определение», – обоснованно считал М.А. Усманов, – «неторопливость ранних Чингизидов в переходе в основную или ведущую религию населения своих улусов может быть объяснена и психологическим фактором, и практическими соображениями одновременно. Если при этом психологический фактор сводится к относительному отставанию сознания от потребностей реальной действительности, то практические соображения заключались, видимо, в том, что ранние Чингизиды, демонстрируя свою верность шаманизму – исконной вере предков, возможно, и пытались сохранить идеологическое единство своего дома, следовательно, и империи, унаследованной от Чингиз-хана»[3].

В этом смысле, очевидно, прав был персидский историк и хулагуидский чиновник Джувейни (XIII в.), который писал, что Бату-хан (1242–1256 гг.) «не придерживался ни одной из религий и сект, равным образом не питал склонности к познанию бога (т.е. Аллаха. – *И.И.*)»[4].

Такое положение, однако, не могло продолжаться достаточно долго.

Действительно, сообщению Джувейни противоречит известие, приводимое Джузджани (XIII в.), о том, что «Бату втайне сделался мусульманином, но не обнаруживал этого и сказывал последователям

[3] Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса... – С. 177.

[4] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. – М.; Л., 1941. – С. 21.

ислама полное доверие», который при этом ссылался на то, что это рассказывали «некоторые заслуживающие люди»[5]. Вряд ли этот слух, достигший Делийского султаната был верным, хотя сам факт благосклонного отношения Бату-хана, особенно в условиях начавшегося противоборства с Хулагу, не вызывает, в принципе, сомнений.

Уже в конце правления Бату-хана и его ближайших потомков происходит яростная борьба за влияние на ханский престол между различными группами знати, знаменем которых стало свое вероучение. После недолгой борьбы победу одержали сторонники хана Берке (1257–1266 гг.). Ожесточенность столкновения объяснялась, в частности, тем, что часть Джучидов была несторианами, в частности, ими, определенно, были жена Бату-хана Баракчин и их сын Сартак[6]. Политически они ориентировались на единую Монгольскую империю и подчинение великому каану. Другая часть знати во главе с Беркеханом ставила своей целью отделение от Монголии и создание независимого государства. В своей политике сепаратизма эти круги ориентировались на ислам.

Берке стал первым золотоордынским ханом, принявшим ислам, поэтому понятно внимание, которое уделялось этому факту восточной историографией. Современник Берке Джузджани считал, «что Беркехан принял ислам из рук Сейф ад-Дина Бахарзи»[7], а арабские авторы XIV в. Ибн Халдун и ал-Айни писали, что «Берке посещал в Бухаре мусульманских ученых, беседовал с ними, там же произошло и принятие им ислама от суфийского шейха Шамс ад-Дина ал-Бахарзи, ученика Наджм ад-дина Кубра»[8]. По данным ал-Омари принятие ислама Берке произошло в то время, когда он возвращался в Поволжье из Монголии с курултая, на котором Мунке был провозглашен великим ханом (1251 г.). О принятии ислама Берке еще до того, как он взошел на трон, упоминает, побывавший при дворе хана Бату в 1253 г. францисканский монах Г. Рубрук, специально указавший, что «Берке выда-

[5] Тизенгаузен В.Г. Там же... 15, 35.

[6] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. II. – С. 19; О политических обстоятельствах свержения потомков Бату см.: Федоров-Давыдов Г.А. Смерть хана Бату и династическая смута в Золотой Орде в освещении восточных и русских источников (источниковедческие заметки) // Средневековые древности Волго-Камья. – Йошкар-Ола, 1992. – С. 72–82.

[7] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. II. – С. 19.

[8] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 369, 478.

ет себя за сарацина (т.е. мусульманина. – *И.И.*) и не позволяет есть при своем дворе свиное мясо»[9].

Позднее, около 1257 г., Берке, уже став ханом, вновь посетил Бухару, дабы оказать почет и уважение выдающимся улемам этого города[10]. В этом паломничестве хана Берке примечательным является то, что его наставник Сейф ад-Дин Бахарзи (ум. в 1261 г.) был в числе немногих живых мюридов авторитетного шейха Хорезма Ахмеда ибн Умар Абул-Джаннаба Наджм ад-дина ал-Кубра ал-Хиваи ал-Хорезми, который являлся теоретиком и практиком суфизма, основателем суфийского тариката «Кубрави», весьма популярного в Хорезме вплоть до нашего времени[11]. Особо пикантной ситуацию делало то, что почитание этого святого связано не только с его деятельностью по выработке собственного течения суфизма, очевидно, весьма близкого народным верованиям, но и с его героической гибелью во время взятия Ургенча (Гурганджа) войсками Чингиз-хана. В созданном житие (не позднее начала XIV в.) ал-Кубра предстает как «светоч богословия» и «гази» (воитель и мученик за веру), после смерти погребенный близ ханаки, где обучал своих учеников[12]. Уже, видимо, в 1250-х гг. его погребение стало местом паломничества. Вот что пишет Ибн Баттута о могиле Наджм ад-Дина Кубра: «При выезде из Хорезма находится зивия, построенная на могиле шейха Наджм ад-дина ал-Кубра, одного из величайших праведников. Там готовят угощение для проезжающих и отъезжающих»[13]. Трудно сказать, был ли Берке последователем какого-либо суфийского тариката, но факт большого влияния именно суфийских сообществ (таифа) на политику Золотой Орды, видимо, нельзя не признать.

Одновременно с Берке ислам принимают, очевидно, и его жены, и часть эмиров свиты, и его гвардия. Не без некоторого преувеличения,

---

[9] Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1967. – С. 117.

[10] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 245, 246.

[11] См.: Гордлевский В.А. Государство Сельджукидов Малой Азии. – М., Л., 1941. – С. 201; Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. I. – М., 1963. – С. 503; Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М., 1983. – С. 142–158.

[12] Снесарев Г.П. Хорезмские легенды... – С. 146.

[13] Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. – М., 1988. – С. 73–74; см. также: Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 309.

в странах Востока распространялись слухи о том, что войско хана татар состоит из 30 тыс. мусульман, которые строго соблюдают все предписания шари'ата, обязательно участвуют в пятничной молитве и не пьют вина. В Индию до историка Джузджани дошли рассказы о том, что у Берке богатая библиотека, при дворце его постоянно находятся богословы и законоведы – толкователи Корана и Сунны, при участии которых происходят частые диспуты по вопросам шари'ата. Неудивительно, что ан-Нувайри (XIV в.) писал о Берке, что «он первый из потомков Чингис-хана принял религию ислама... он воздвиг маяк веры и установил обряды мусульманские, оказывал почет правоведам, приблизил их к себе... и построил в пределах своего государства мечети и школы»[14]. Другие арабские авторы, описывающие дипломатические контакты с Золотой Ордой, отмечали, что при приеме посольства ханом Берке присутствовали его старшая жена и около 50 или 60 эмиров, причем «у каждого из эмиров (находящихся) при нем есть муэдзин и имам; у каждой хатуни (также) свой муэдзин и имам»[15]. Отмечалось также, что дети знати учатся в медресе, где «слушают чтение досточтимого Корана»[16].

Во всем этом нельзя не заметить определенной политической подоплеки. Берке, принявший ислам под влиянием шейха, проповедовавшего воинствующую веру и погибшего в борьбе с монголами, демонстративно порывает с наследием Чингиз-хана, в том виде, как его понимали в Каракоруме, провозглашает курс на политический разрыв с Монгольской империей и союз с мусульманами внутри своего улуса и странами ислама. Принятие ислама ханом Берке, его женами и ближайшими эмирами стало фактором огромной политической значимости. Одновременно был дан ход действиям, которые прямо вели к отделению Улуса Джучи от власти великого каана: прекратилась чеканка монет с именем Мунке-каана, на них появляется «высокая тамга» дома Джучи (с 1257 г.) и имя Берке (с 1259 г.)[17], а после начала междоусобной войны в Улусе великого хана между Хубилаем и Ариг-Бугой пре-

[14] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 151 (ан-Нувайри); С. 429 (ал-Макризи); с 461 (Ибн Арабшах).

[15] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 64 (ибн Абд аз-Захыр), а также с. 194 (ал-Муфаддаль).

[16] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 64.

[17] Мухамадиев А.Г. Булгаро-татарская монетная система XII–XV вв. – М., 1983. – С. 46–48.

кращается выплата налогов в Каракорум (примерно с 1260 г.)[18]. Изменения, которые начинают происходить в Золотой Орде при правлении нового хана, представляются далеко не случайными, а отвечавшие тенденциям развития общества. Скорее всего, наряду с золотоордынской знатью, стремившейся к независимости от великого хана, победа Берке была облегчена и поддержкой его кандидатуры со стороны мусульманских купцов, привлеченных еще при Бату золотоордынской администрацией в качестве откупщиков дани и чиновников. Со вступлением на престол хана Берке мусульманская аристократия и городская верхушка действительно получили доступ к государственным учреждениям, а перед мусульманским духовенством открылось широкое поле для миссионерской деятельности[19]. После прихода к власти Берке началось активное распространение ислама в Улусе Джучи, особенно среди кыпчаков, в некоторых регионах уже прошедших начальный этап исламизации. После завоевания, слома их старой племенной структуры и рассеяния их между улусами новых правителей прежние племенные культы утратили священность, а их мифология потеряла почву. В этих условиях в общественное сознание кыпчаков Восточной Европы начинает внедряться новая государственная религия – ислам.

Весьма показательным для начала распространения ислама в среду Джучидов следует признать факт, сохранившийся в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина. В 1256/57 году один из подданных Золотой Орды Балакан, находясь в Иране, «задумал обман и коварство против Хулагу хана и прибегнул к волшебству», в чем и был уличен и выдворен из страны. Берке-хан, возможно, пожелав устроить показательный процесс, вернул Балакана обратно Хулагу, «(сказав) он – преступник, ты ведай его (как знаешь)»[20]. Характерно, что в описании истории Хулагу-хана Рашид ад-Дин эту же историю рассказывает иначе: «... Царевич Балакан, сын Шибана, на пирушке внезапно скончался. После

[18] Далай Ч. Монголия в XIII–XIV вв. – М., 1983. – С. 34–44.

[19] Однако вряд ли поддержка мусульманского духовенства и купечества оказалась решающим фактором, как предполагал М.Г. Сафаргалиев (см.: Распад Золотой Орды...С. 47.). Представляется, что более весомый вклад внесла формирующаяся золотоордынская («татарская» в смысле «местная», ориентированная на свой Улус) знать. Хотя нельзя отрицать, что именно благодаря победе Берке мусульманский нобилитет сумел захватить решающие позиции в управлении страной.

[20] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. II. – С. 67

этого обвинили Тутар огула в волшебстве и заподозрили в измене. Хулагу хан, удостоверившись в проступке, отправил его (Тутара) Беркай-хану...»[21]. В принципе, эти расхождения не так важны, но определенно свидетельствуют об этнополитических и бытовых традициях монгольской знати, подтверждая определенную «зависимость Хулагуидского Ирана от Золотой Орды» и функционирование института соправительства, в котором Бату и Берке играли роль сюзерена для Хулагу[22], а также как стремление Берке хана «противопоставить свой удел владениям великого кагана и других улусных ханов и в идеологическом плане»[23]. Но также в этом факте есть намек, что хан Берке, став первым мусульманским правителем в Золотой Орде, стремился жестко вводить нормы ислама и ограничить влияние шаманизма. Если же рассматривать эти процессы как проявление глубинных тенденций политики ханов Улуса Джучи, то следует согласиться с М.А. Усмановым, считавшим, что меры, предпринятые Берке ханом, являются своего рода началом «религиозно-идеологических переориентаций» Джучидов, «т.е. поисков в связи с изменениями территории и состава населения подвластных им земель»[24].

Особенно ускорила процесс этой переориентации ханов Улуса Джучи война с Хулагуидами. Базовыми причинами ее были укрепление власти Хулагу и отказ его от признания старшинства дома Джучи. Это происходило на фоне гибели Багдадского халифата (1258 г.) и усиления противостояния несторианина Хулагу с мамлюкским Египтом, куда был в тайне перевезен потомок последнего аббасидского халифа Муста'сима, казненного монголами. В Египте он был провозглашен халифом, но, лишенный каких-либо реальных рычагов власти, стал религиозным символом для стран ислама. Берке, в условиях усилившегося противоборства с Хулагу, обратился к религиозному фактору как средству привлечения союзников. Послы, принятые султаном Египта с большим почетом, присягнули халифу, признав его автори-

[21] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. II. – С. 68.

[22] Федоров-Давыдов Г. А. Золотая Орда и монгольский Иран // Вестник МГУ. Сер.8. История. 1978. – С. 26; Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. – М., 1993. – С. 82–83.

[23] Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса... – С. 179.

[24] Там же... – С. 178.

тет и главенство в делах веры[25]. В свою очередь важнейшим аспектом дипломатических усилий султана Египта и халифа было «подстрекательство» Берке на войну против Хулагу. Она обосновывалась как прямая обязанность мусульманина вести войну с неверными, хотя бы они были его родичи (в качестве примера приводился сам Пророк Мухаммад, сражавшийся со своими родственниками и курайшитами), послание с изложением этой позиции завершалось выразительным резюме: «Ислам не состоит только в одних словах: священная война (джихад) есть одна из [главных] опор его»[26].

Военно-политические аспекты этой войны хорошо известны[27], но гораздо важнее ее дипломатическая и культурная составляющие. Вступив в противоборство с государством Хулагу, Улус Джучи тем самым выступил противником православной Византии, католических стран Запада, их крестоносных владений на Ближнем Востоке, и союзником турок-сельджуков и египетских мамлюков. Тем самым были определены приоритеты политики и важнейшее направление цивилизационной ориентации.

Вместе с тем нельзя переоценивать масштабы распространения ислама среди населения Улуса Джучи. Массовой исламизации степного населения и основной части знати не произошло. Определенное равновесие сохранялось при Менгу-Тимуре (1266–1281), который продолжал внешнюю политику предшественников, но не был ревностным сторонником ислама. В государственном управлении и административной практике продолжали функционировать прежние традиции: для печатей на ханские ярлыки еще долго применялось квадратичное уйгурское письмо, в качестве верительных грамот чиновники пользовались пайцзами с традиционной формулой со ссылкой на санкцию Вечного Неба и волю хана. Не только общественная, но и повседневная жизнь, даже в ставке хана, регламентировалась традицией: арабских дипломатов специально предупреждали о том, что в

[25] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 429–431.

[26] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 98 (Рукн ад-Дин Байбарс ал-Мансури).

[27] Али-заде А. Борьба Золотой Орды и государства ильханов за Азербайджан // Известия АН Азербайджанской ССР. – 1946. – №5. – С. 16–38; №7. – С. 3–19; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение... – С. 74–82; Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом. – М., 1966. – С. 39–59.

ней «нельзя есть снег и стирать одежды, а если случится стирать его, то делать это тайком»[28]. Иными словами, ислам хотя и имел сильные позиции среди татарской знати и городской верхушки, а также в ряде регионов Улуса Джучи (Хорезм, Булгария, Приаралье), но влияние их было еще далеко не определяющим.

Тем не менее процесс этот стал необратимым. И во время междоусобных войн конца XIII в., когда решался вопрос о выборе пути дальнейшего развития Улуса Джучи, победа осталась за сторонниками ислама. Не вдаваясь в подробности череды этих войн и мятежей, необходимо отметить, что движущей и направляющей силой их выступил Ногай. Поворотным пунктом его политической деятельности можно считать его письмо в Египет (1270/1271 гг.), в котором он уведомляет султана о принятии им и рядом других эмиров ислама и о следовании ими «по пути отца нашего Берке-хана, следим за истиной и уклоняемся от лжи», заключающейся сентенцией: «Мы с тобой, как кончики пальцев в руке: действуем заодно с тем, кто с тобою в согласии, и противимся тому, кто тебе противится»[29]. Вполне очевидно, что он опирался на мусульманские татарские кланы и городской нобилитет. В этом смысле прав А.И. Ракушин, замечая, что Ногай, тем самым, заявил себя в качестве прямого продолжателя «дела Берке»[30].

Свидетельством реального следования Ногаем этим курсом стало возведение на престол после смерти Менгу-Тимура в 1281 г. хана Туда-Менгу (1281–1287), при котором он стал фактическим правителем Золотой Орды. Тогда же, видимо, Туда-Менгу принимает ислам и отправляет посольство к египетскому султану с просьбой: «просить для него... прозвище из имен мусульманских, которым он мог бы называться, знамя от халифа и знамя от султана, на накары (боевые барабаны. – *И.И.*), чтоб он мог двинуться с ними в поход и выступить навстречу врагам веры»[31]. После этого посольство совершило хадж в Мекку. Отстраненный от реального ведения государственных дел хан Туда-Менгу, скорее всего, занимался вопросами веры и своим духовным просвещением: он «привязался к шейхам и факирам, посещал богословов и благочестивцев, довольствуясь малым после большо-

[28] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 192.
[29] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 101–102.
[30] Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религии в Золотой Орде... – С. 99.
[31] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С.69.

го»[32]. Это стало поводом для переворота, участники которого (во главе их стояли сыновья Менгу-Тимура и Тарбу), воспользовавшись отсутствием Ногая, обвинили хана в помешательстве и «отвращении от занятий делами государства» и заставили отречься от престола в пользу Тула-Буги (1287–1291 гг.).

Сторонники мусульманской и, соответственно, независимой ориентации при ханском дворе потерпели сильное поражение, но в целом своих позиций не утеряли. После раскола в стане «традиционалистов», в начавшейся междоусобной распре, Ногай поддержал группировку Токты и нанес поражение Тула-Буге и его сторонникам (сыновьям Менгу-Тимура и Тарбу). Токта (1291–1312), став ханом, расправляется с наиболее знатными врагами, истребив практически всех наиболее авторитетных вождей «традиционалистов». Позднее Токта стал тяготиться влиянием Ногая и начал лишать его реальных рычагов власти, что спровоцировало новый мятеж Ногая. Однако в этот раз мусульманская аристократия не поддержала его. Ногай потерпел поражение и был убит (1299/1300 г.). Правление Токты, хотя официально он и не был мусульманином, стало временем укрепления власти татарской исламизированной аристократии, среди которой следует выделить Кутлуг-Тимура, приближенного ко двору еще при хане Берке. Ислам получил новый импульс. Особенно широко он распространился, очевидно, в городах. Влияние мусульманских кланов на внутреннюю и внешнюю политику было очень велико. Стремясь заручиться их поддержкой, Токта уже с 1293 г. начинает чеканить монету с именем «Насир лид-Дин Аллах» («Помощник веры и Аллаха»)[33].

Благодаря поддержке мусульман Токта не только разгромил своих врагов, но и добился небывалого укрепления Улуса Джучи. Расширилась мировая торговля, происходил рост городов, на внешнеполитической арене был одержан ряд побед. В степях и городах Золотой Орды с конца XIII в. все шире начинает распространяться мусульманство. Свидетельством тому служит сокращение числа языческих курганных могильников в Поволжье и Приуралье, появление и распространение мусульманских некрополей[34]. Тем самым уже в начале XIV в. были

[32] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 105–106.

[33] Мухамадиев А.Г. Булгаро-татарская монетная система... – С. 46–49.

[34] Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. – М., 1966. – С. 248.

подготовлены все предпосылки к повышению статуса ислама как *dejure* и *defacto* официальной религии Улуса Джучи.

Принятие ислама в качестве государственной религии. Наконец, в начале XIV в. мусульманская община среди татарской аристократии настолько усилилась, что не только возвела на престол своего ставленника – хана Узбека (1312–1342 гг.), но и решительно порвала с прежними религиозными и политическими традициями. Об этом ключевом событии истории Улуса Джучи существует сравнительно большое количество источников[35] и значительная историография. В своем письме к египетскому султану, в пересказе ан-Нувайри, Узбек так описывал произошедшие события: «в царстве его (Узбека) оставалась еще шайка людей, не исповедовавших ислама, но что он, воцарившись, предоставил им выбрать или вступление в исламскую религию, или войну, что они отказались (от принятия ислама) и вступили в бой, что он, напав на них, обратил их в бегство и уничтожил их...»[36].

Обстановку того времени ярко передает их современник ал-Бирзали (первая половина XIV в.). Он пишет, что хан Токта был «неверным», придерживался религии идолопоклонников и любил «лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания, но более других уважал мусульман... Был у него сын... он был привержен к исламу, любил слушать чтение Корана великого, хотя и не понимал его, и предполагал, когда сделается царем этой страны, не оставит в царстве своем никакой другой религии, кроме мусульманской. Когда он умер

[35] В очерке А.И. Ракушина (Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религии в Золотой Орде... – С. 104–105) почему-то выделяется три версии, описывающие переворот Узбека, хотя, в действительности, их больше.Среди них есть как хронологически близкие (например, ал-Бирзали) и поздние, в том числе проузбекские (см.: Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата, 1992. – С. 103–107). Проблема, однако, состоит в возможности их сопоставления и выявления наиболее аутентичной. Представляется, что наиболее достоверные версии содержат тексты ал-Бирзали, Ибн-Дукмака и ан-Нувайри, а также, видимо, восходящие к ним ал-Айни, некоторые дополнения содержат поздние персидские источники (Например, Хафиз-и-Абру). Подробный разбор источников см.: DeWeese D. Islamizationand Native Religion... – P. 101–158. Общая историческая канва событий изложена: Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение... – С. 90 исл.; DeWeese D. Islamization and Native Religion... – P. 90–100.

[36] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 163.

(уже) при жизни отца, оставив сына. Когда он умер, то отец его (Токта) назначил наследником сына упомянутого сына своего, однако же ему не привелось повелевать, так как после него (Токты) царством овладел сын брата его, Узбек-хан... Он умертвил нескольких эмиров и вельмож, умертвил большое количеств... лам и волшебников и провозгласил исповедание ислама»[37].

Автор конца XIV в. Ибн Дукмак дополняет это сообщение рассказом о заговоре Кутлуг-Тимура, который, прежде чем возвести на престол Узбека, «взял с него слово, что когда он вступит на престол, то сделается мусульманином и будет придерживаться ислама». Уже после возведения на престол Узбек, по словам Ибн Дукмака, «усердно вступил в веру Аллаха и устроил себе соборную мечеть, в которой совершал (все) пять молитв, в установленное для них время, за что на него вознегодовала часть татарских эмиров и они собрались свергнуть его», но их заговор был подавлен, а зачинщики казнены[38]. Эти же сведения повторяют с некоторыми дополнениями хроники ал-Айни (ум. в 1451 г.) и Ибн Халдун (писал в 1406 г.)[39].

В более поздних версиях этого события (например, в анонимной «Шаджарат ал-тюрк/Родословие тюрков» (XV в.)) сообщается, что Узбек принял ислам гораздо позднее и под влиянием туркестанского шейха Сейида-Ата: «Утвердившись на престоле (Узбек), восемь лет проводил жизнь со своим илем и улусом в странах северного (арка) Дашт-и Кыпчака...Когда с начала его султанства истекло восемь лет, то под руководством святого шейха шейхов и мусульман, полюса мира, святого Зенги-Ата и главнейшего сеида, имеющего высокие титулы, указывающего заблудившимся путь к преданности господу миров, руководителя странствующих и проводника ищущих, святого Сейид-Ата, преемника Зенги-Ата, он (Узбек) в месяцах 720 г.х. (12.11.1320–30.1.1321), соответствующего году курицы, удостоился чести принять ислам»[40]. Это сообщение, отличающееся от других, характерно тем, что подчеркивает влияние туркестанских улемов на распространение ислама в Золотой Орде, очевидно, желая доказать древность своих претензий на право наставлять в вере ханов – Джучидов.

---

[37] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 174.
[38] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 232, 233.
[39] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. I. – С. 384–386, 515, 516.
[40] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... Т. II. – С. 207.

Следует подчеркнуть, что начиная с Узбека, который на монетах чеканил свое полное мусульманское имя: «Султан Мухаммад Узбек-хан», все другие Джучиды также имели кроме тюркского еще и мусульманское имя – Джанибек (1342–1357 гг.) имел имя «Султан Джалал-ад-Дин Махмуд». Бердибек (1357–1359 гг.) и Урус – Султан Мухаммад, Токтамыш (1379–1395 гг.) – Султан Насир ад-Дин и т.д.[41].

Татаро-мусульманская цивилизация. Реформы хана Узбека были направлены на усиление государства, его единства и военной мощи. Религиозная политика Узбека, при лояльном отношении ко всем религиям, была направлена на усиление роли ислама в общественной жизни и политике. Узбек-хан, наряду с Йасой Чингиз-хана, ввел в судебную практику шариат и мусульманское судопроизводство. При нем началось широкое строительство мечетей и медресе, остатки их сохранились в Болгаре, Солхате, Куня-Ургенче, Татартупе, а археологические остатки известны в Нижнем Поволжье, Крыму и Приднестровье. Постепенно мусульманские культовые здания, а также медресе, больницы и судебные палаты появляются во всех регионах страны. Принятие ислама привело к изменению статуса всей государственной власти. Хан получал санкцию на власть именем Аллаха. Соответственно изменяются и государственная идеология и историография. Материальным выражением этой перемены в цивилизационной ориентации стали новая джучидская дипломатика, нумизматика и делопроизводство. Среди официальной титулатуры ханов Улуса Джучи и высших сановников появляются формулы «поборник воителей и борцов за веру», «величие ислама и мусульман», «подпора веры», «меч повелителя правоверных» и т.д. Насыщаются исламскими мотивами традиционный фольклор и народный эпос.

В первой половине XIV в. в Золотой Орде складывается иерархическая структура мусульманского духовенства во главе с потомками Пророка – сейидами, отражая статус ислама как государственной религии. Кроме них в различных источниках упоминаются шейхи, кади, правоведы, шерифы, факиры, а также кади-муфтии и шейхи над шейхами, а также шейхи-суфии. Указанные духовные лица, несомненно, находились между собой в иерархической соподчиненности. В середине XIV в. в Улусе Джучи жили и творили выдающиеся знатоки бо-

[41] Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей... – С. 223.

гословия и фикха. Тогда же происходило и становление всеобщей системы мусульманского образования. Все это оказало определяющее влияние на население государства и уже к середине XIV в. городское население было полностью исламизировано.

Особая роль в иерархии духовенства отводилась судьям-чиновникам – кади, выбираемого общиной или назначаемого правителем и отправляющего правосудие на основании шари'ата. В соответствии с мусульманскими традициями их основной обязанностью было решение не только гражданских дел и разрешение вопросов вероучения, но и наблюдение за вопросами нравственности, надзор за имуществом вакуфов и т.д. Очень часто кади выполнял функции административного руководителя общины, иногда служил чиновником для особых поручений. Золотоордынские кади часто упоминаются как участники дипломатических контактов, например, с Египтом. В важных случаях судебные функции исполняли сам хан или высшие административные чины государства.

В середине XIV в. в Улусе Джучи жили и творили выдающиеся знатоки богословия и фикха. Тогда же происходило и становление всеобщей системы мусульманского образования. Обычно медресе организовывались при известной усыпальнице какого-нибудь святого, служившего местом паломничества, или мечети. Средства на содержание мечети и медресе, а также больницы при них, часто давали вакфы (обычно это были караван-сараи и/или бани). Медресе служило целям подготовки класса профессиональных ученых для распространения в обществе мусульманского закона и веры, т.е. религиозной и юридической информации, что стало существенным вкладом в распространение ислама вглубь и вширь среди населения страны. Многие улемы получали высокие должности при дворе ханов и определенное денежное или вакуфное содержание.

Другим выражением процесса институционализации ислама не только в районах традиционного распространения ислама, но и в Нижнем Поволжье и Крыму стало широкое распространение в Поволжье, Хорезме и Крыму суфийских обителей (ханака, рибаты). Сущность учения суфизма как мистического направления в исламе, благодаря трудам ал-Газали и его последователей, а в тюркских странах Северной Евразии проповедям и трудам Ахмеда Йасави, вошла в саму суннитскую ортодоксию. Особенно широко ханака, находящиеся близ мазаров, распространились в Золотой Орде в правление хана Узбека и его

ближайших потомков, когда резко возрос их духовный авторитет и социальный престиж. Некоторые ханака получали богатые вакфы, денежное содержание и находились под патронажем самих ханов, как, например, усыпальница на месте погребения Наджм ад-Дина ал-Кубра, которая была перестроена по указанию Узбек-хана. Значительное влияние при дворе ханов имели в разные годы шейхи ал-Бахерзи, Сейид-Ата и другие. Иными словами, суфийские ханака, основанные близ мест поклонения святым местам и погребений святых (мазары), служили центрами распространения ислама в разных регионах страны. Это оказало определяющее влияние на население государства. Уже к середине XIV в. городское население было полностью исламизировано.

Исламская культура Улуса Джучи – яркая страница мусульманской цивилизации и всей мировой культуры. В Золотой Орде был создан пышный имперский стиль, впитавший в себя традиции многих народов, но не в хаотическом скоплении разнородных элементов, а в системе органично слитых явлений, перекрытых мощно звучавшими стилями и направлениями, различными в разные периоды существования. В начале XIV в., по мере роста городов в Улусе Джучи, прежде всего в Поволжье, пышно распускается новая урбанистическая, восточная средневековая культура с татарскими элементами. В облике городов это проявлялось в наличии Джами-мечетей и квартальных мечетей, квартальных бань и медресе. Большое влияние на мусульманскую архитектуру Улуса Джучи оказали сельджукские и среднеазиатские традиции. Они оказали влияние на формирование образного репертуара мусульманского искусства. Повсеместно распространяется мусульманская грамотность, свидетельством чего служат многочисленные надгробия с эпитафиями, надписи на кирпичах и бытовых предметах[42].

В мире были широко известны мусульманские писатели и законоведы из Улуса Джучи, творившие по-арабски и по-персидски: Сад ат-Тафтазани, написавший ряд книг по риторике и праву, Мухтар ибн

[42] Хакимзянов Ф.С. Язык эпитафий волжских булгар. – М.: Наука, 1978; Хакимзянов Ф.С. О поволжском варианте среднетюркского литературного языка // Историко-лингвистический анализ старописьменных памятников. – Казань, 1983. – С. 3–24; Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. – М.: Наука, 1987; Мухаметшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С. Надписи на металлических изделиях // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков / Отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. – Казань, 1996. – С. 293–304.

Махмуд аз-Захиди, знаменитый факих Ибн Баззази, создавший «Изречения Баззази», и многие другие. Одновременно с арабским и персидским языками в Улусе Джучи тюркский язык стал носителем мирового уровня «высокой» культуры. Именно на основе кыпчакского общегородского койне и норм литературного караханидского (и, видимо, булгарского) языков сформировался литературный золотоордынский татарский язык – поволжский тюрки. На нем созданы такие произведения, имеющие исламские мотивы, как «Гулистан бит-тюрки» Сейфа Сараи, «Мухаббат-наме» ал-Хорезми, «Хосров и Ширин» Кутба, «Кисекбаш китабы». Особый жанр литературы составляли религиозно-философские произведения социально-этического характера, например «Нахдж ал-фарадис» («Открытый путь к раю») Махмуда ас-Сараи ал-Булгари, «Кыссас ул-анбиййа» («История пророков») Рабгузи и многие другие известные, но, очевидно, не дошедшие до нас произведения. Расцвет империи Джучидов, развитие городов, внедрение и распространение ислама, становление единой культуры, формирование общепонятного городского койне и литературного языка, а также активное перемешивание военно-феодальной знати привели к формированию татарской этнополитической общности[43].

Все это делает дату принятия ислама в Улусе Джучи определяющей для татарской истории. Именно благодаря усилиям правителей Золотой Орды от Берке и Узбека до Идегея ислам выходит за региональные рамки. Он становится имперской и в значительной мере общетюркской религией и вместе с городской цивилизацией распространился по самым дальним уголкам Северной Евразии от Тобольска (Искера), до Хаджи-Тархана (Астрахани), от Аккермана (Белгород-Днестровский) до Мухши (Наровчат). Иными словами, образование средневековой татарской общности прямым и непосредственным образом связано с распространением ислама и городской цивилизации. Без вмешательства ханов, таким образом, не состоялась бы тюрко-мусульманская цивилизация, определяющая облик современной Евразии. Именно эта дата является значимой не только для собственно татарской истории, но и является общетюркским, евразийским явлением.

[43] Подробнее см.: Измайлов И.Л. Становление средневекового татарского этноса // История татар с древнейших времен. В 7-ми тт. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань, 2009. – С. 396–405.

Список источников и литературы

Али-заде А. Борьба Золотой Орды и государства ильханов за Азербайджан // Известия АН Азербайджанской ССР. – 1946. – № 5. – С. 16–38; №7. – С. 3–19.

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. I. – М., 1963.

Волков И.В. Армяне в Золотой Орде (археологические свидетельства) // Проблемы взаимодействия национальных культур. Межэтнические взаимодействия в полиэтническом регионе. Ч. 2. – Астрахань, 1995. – С. 24–27.

Греков Б.Д., Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. – М., 1993.

Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.; Л., 1950.

Далай Ч. Монголия в XIII–XIV вв. – М., 1983. – С. 34–44.

Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом. – М., 1966.

Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. – М., 1988.

Измайлов И.Л. Становление средневекового татарского этноса // История татар с древнейших времен. В 7-ми тт. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань, 2009. – С. 396–405.

Кадырбаев А.Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, джалаиров, найманов и кереитов. – Алма-Ата, 1993.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени – СПб., 2009.

Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997.

Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религии в Золотой Орде. – Саратов, 1998.

Мухамадиев А.Г. Булгаро-татарская монетная система XII–XV вв. – М., 1983. – С. 46–48.

Мухаметшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С. Надписи на металлических изделиях // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков / Отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. – Казань, 1996. – С.293–304.

Полубояринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. – М., 1978.

Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1967.

Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М., 1983.

Сочнев Ю.В. Христианство в Золотой Орде в XIII в. // Из истории Золотой Орды. – Казань, 1993. – С. 107–117.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. – СПб., 1884.

Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса. и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политиче-

ская жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. – М.: Наука, 1985. – С. 177.

Федоров-Давыдов Г. А. Золотая Орда и монгольский Иран // Вестник МГУ. Сер. 8. История. – 1978. – С. 26.

Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. – М., 1966.

Федоров-Давыдов Г.А. Смерть хана Бату и династическая смута в Золотой Орде в освещении восточных и русских источников (источниковедческие заметки) // Средневековые древности Волго-Камья. – Йошкар-Ола, 1992. – С. 72–82.

Хакимзянов Ф.С. О поволжском варианте среднетюркского литературного языка // Историко-лингвистический анализ старописьменных памятников. – Казань, 1983. – С. 3–24.

Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. – М., 1987.

Хакимзянов Ф.С. Язык эпитафий волжских булгар. – М., 1978.

DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. – Pennsylvania State University, 1994.

ABSTRACT

Iskander L. Izmaylov

Islam adoption in Ulus of Jochi:reasons and stages of Islamization

During the first period after conquering Estern Europe, especially in settled countires Jochids purused a policy of tolerance to local religions (written in Chingis-khan'sYasa"). Such situation, however,could not proceed long enough.

Already at the end of Batu-khan's reign and during the reign of his nearest descendants there was a furious struggle for influence on khanate throne between various groups of the nobility, whose banner became dogma. After a short struggle Berke khan's (1257-1266) supporters won. He was the first khan who converted to Islam.

In the beginning of XIV A.D., the Muslim community amplified so much among the Tatar aristocracy that not only did it enthrone the protégé – Uzbek-khan (1312-1342), but also resolutely torn with former religious and political traditions. This event took place in the end of 1312 – in the beginning of 1313. Uzbek-khan reforms were aimed at strengthening of the state, its unity and military power. The religious policy of Uzbek, with the loyal relation to all religions, was directed on strengthening of a role of Islam in public life and in politics. Uzbek-khan, along

with Ghingis-khan “Yasa” added to juridical practice Sharia and Muslim legal procedure. During his reign large concstruction of mosques and medrese began.

Not only did it promote Islamization of the Golden Horde, but also led to appearance of modern tatar people. Owing to this event there was Islam break in the most distant suburbs of the northern Eurasia, promoted incredible expansion of the Islamic world and appearance of a special turk-muslim civilization. This date is significant not only actually for Tatar history, but also it is the Eurasian phenomena.

И.В. Зайцев

Ордынский намаз

Как известно, обязанность каждого мусульманина совершать пять ежедневных предписанных молитв (*ас-салават ал-хамс*): *ас-салят ас-субх* (в период между утренней зарей и восходом солнца); *ас-салят аз-зухр* (в период между нахождением солнца в зените до того момента, когда длина теней предметов сравняется с их высотой); *ас-салят ал-аср* (от момента, когда длина теней предметов равна их высоте, и до заката солнца); *салят ал-магриб* (в период от заката солнца до того, как погаснет вечерняя заря) и *ас-салят ал-иша* (в период между вечерней и утренней зорями).

Однако столь же хорошо известно, что на севере Евразии исполнение этого предписания наталкивается порой на некоторые трудности. Виной тому – длительность светового дня. В высоких широтах длительность светового дня исключает (или, по крайней мере, сильно затрудняет) и соблюдение еще одной заповеди ислама – поста в месяц рамадан, когда он приходится на летнее время. «Ясно, – отмечает современный российский исламовед, – что основатель ислама исходил при регламентации дневного времени поста из географических условий только Аравии и близлежащих стран, где не бывает белых ночей, да и летний день не такой уж длинный. Эта географическая ограниченность привела однажды к трагическим последствиям. В годы Первой мировой войны, когда рамазан приходился на лето, тысячи мобилизованных мусульман Средней Азии работали на строительстве Мурманской железной дороги. Часть их пыталась держать пост – не есть и не пить при свете дня. Но проходили сутки за сутками, а день не кончался, голодающие теряли силы. Им объясняли, что летом на Севере не бывает ночи, но они твердили: «На все воля Аллаха: если он захочет покарать нас, ночи не будет. Захочет помиловать – сделает ночь». Среди ослабевших от голода и жажды начались болезни, многие умерли…»[1].

[1] Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990. – С. 93–94.

Вопрос этот актуален и по сей день, и в современной практике российских мусульман до конца не решен. Председатель Совета улемов ДУМ РТ Рустам Батров (он же является проректором по научной работе Российского исламского университета) совсем недавно так говорил об этом: «К примеру, сейчас в Татарстане распространено чтение иша (ночного) намаза через полтора часа после магриба (захода солнца) в любое время года. Но в нашей полосе продолжительность сумерек и соответственно наступление ночи для разных времен года разное, нельзя круглогодично читать по одной и той же мерке. И даже сам вопрос о чтении магриба нуждается в изучении – то время захода солнца, которое учеными высчитано для каждого меридиана, не учитывает ряд важных моментов. К примеру, время захода солнца высчитано для нулевой отметки, так называемого уровня Мирового океана, а мы живем выше этого уровня. Во-вторых, при проведении магриба (ахшам намаза) мы не учитываем явление рефракции – преломление солнечных лучей в земной атмосфере, в результате которого мы продолжаем видеть солнечный диск, хотя по математическим расчетам оно уже опустилось за линию горизонта». И далее. «К примеру, как только в беседе с ученым из Ближнего Востока зайдет речь о том, что в нашей широте летом ночь не наступает, он вам ответит традиционно: в таких случаях следует совершать намаз, ориентируясь на ближайшее мусульманское государство, в котором нет таких аномалий, либо на мекканское расписание намазов. Но наша специфика такова, что в периоды длинных дней по факту ночь у нас наступает, но ее продолжительность бывает одну-две минуты, то есть времени недостаточно для совершения намаза. В качестве ночи мы понимаем период, когда солнце скрывается за горизонт на определенную глубину. Здесь очевидно, что мы не можем опираться на шаблонные положения. Ведь ученые из традиционных исламских стран с такой спецификой не сталкивались и потому в эти вопросы досконально не вникали. Хотя некоторые из них и рассматривали актуальные для нас вопросы. Например, известный сирийский факих Вахба аз-Зухейли пишет о посте в длинные дни в «Волжской Булгарии», что его следует соблюдать по мекканскому времени, то есть где-то он об этом читал или слышал, но до мелочей в нашу ситуацию не вникал. По существу, нам придется

разбираться с этим самим, хотя мы и будем опираться на классические источники»[2].

По мнению современных богословов, например, Марата Хайретдинова (руководитель Отдела аналитики и информатики ДУМЕР) сложились три основные точки зрения по вопросу о посте в летние месяцы:

«1) Согласно наиболее простому заключению части богословов (Усаймин и др.), сколь бы длинным ни был световой день, мусульмане должны строго придерживаться графика рассвета и захода солнца, соблюдая пост в течение всего этого времени (речь не идет о таких периодах времени и регионах, где отсутствует понятие захода и восхода).

2) Другое мнение предполагает возможную замену дней поста в другие месяцы, в которых дни не будут такими долгими. Такое решение выносится по аналогии с болезнью или путешествием, когда разрешается отложить соблюдение поста на другие дня (сура 2: 184).

3) Существует и еще одна фетва (оглашенная, в частности, муфтием Египта), согласно которой если в регионе световой день длится более 18 часов, то ориентироваться можно по Мекке. В рамках этого же мнения часть ученых считает, что в этом случае ориентироваться следует по ближайшей мусульманской стране, где время поста не превышает указанную разницу во времени.

Все три варианта решения имеют под собой религиозно-правовую основу, и каждый имеет право следовать за всеми тремя мнениями, поскольку в данном случае между учеными существует ихтиляф (разночтения). Ни в коем случае не претендуя на истину в последней инстанции, следует отметить, что второй и третий вариант для части российских мусульман... подходит более..»[3].

В действительности краткость или даже отсутствие ночи в Северной Евразии, естественно, не могли укрыться от внимания мусульманских авторов, которые лично сталкивались с белыми ночами или знали о них понаслышке, и многие средневековые ученые довольно часто об этом упоминают, ссылаясь на соответствующие шариатские постановления в этой связи.

---

[2] Батров Р. Совет улемов унифицирует и стандартизирует богослужение в соответствии с ханафитской традицией // Город мира. Медина ал'ислам. Всероссийская газета мусульман. Июнь-июль 2010 / джумада-ль-ахир/раджаб/шаабан 1431. – № 6–7 (105–106). – С. 5.

[3] Хайретдинов М. Рамадан летом // Ислам Минбэре – «Трибуна Ислама». Август 2011. – № 8(189). – С. 7.

Эта тема впервые, кажется, затрагивается Ахмедом б. Аббасом Ибн Фадланом, который в 921–922 гг. в качестве секретаря посольства аббасидского халифа Муктадира (908–932) совершил путешествие через Бухару и Хорезм к царю волжских болгар. Он передает свою беседу с булгарским муэдзином, читавшим ночной азан (и его молитву) вместе с азаном и его молитвой при заходе солнца: «Вошел я и бывший у царя портной из жителей Багдада, [случайно] попавший в эту область, в мою юрту, чтобы поговорить между собой. Итак, мы поговорили столько, сколько нужно, чтобы прочитать менее половины седьмой части [Корана]. При этом мы ожидали ночного азана. Но вот и азан. Итак, мы вышли из юрты, а заря уже появилась. Тогда я сказал муэззину: «Какой азан ты провозгласил?» Он сказал: «Азан рассвета». Я сказал: «А ночной последний?». Он сказал: «Мы читаем его молитву вместе с [азаном] при заходе солнца». Я сказал: «А ночью?». Он сказал: «Как видишь! Она была еще более короткой, чем эта, но только теперь она уже прибавилась в длине». Он сообщил, что уже месяц, как не спит ночью, боясь, чтобы не упустить утреннюю молитву, и это потому, что, [если] человек ставит котелок на огонь во время [молитвы] захода солнца, а потом читает утреннюю молитву, то для него [котелка] не приходит время закипеть»[4].

В X в. этот вопрос, видимо, еще не был детально проработан с догматических позиций, т.к., например, Шамс ад-Дин Абдаллах Мухаммад ал-Мукаддаси (ок.334/945–46 – ок.390/1000 г.) только упоминает о краткости ночи в Булгаре («…а ночь там коротка, а соборная мечеть – на рынке»)[5], не делая никаких выводов и не связывая краткость ночи с проблемой летнего рамадана и молитвы *ал-иша*. Но уже автор XIII в. Ибн Саид ал-Магриби отмечает краткость дневного времени суток (в зимнее время) и необходимость в этой связи чтения дневных молитв подряд: «Жители этих областей, простирающихся да-

[4] Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. – С. 135 (текст л.205б). Эпизод разобран Б.Н. Заходером: Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. Булгары, мадьяры, народы Севера, печенеги, русы, славяне. – М., 1967. – С. 41, 43.

[5] ал-Мукаддаси. «Ахсан ат-такасим фи марифат ал-акалим» («Лучшее разделение для познания климатов»). Ад-Дайлам и ар-Рихаб / Под ред. В.М. Бейлиса; введение, коммент., указатели, карта, таблица Н.И. Серикова. Пер. с арабского // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 2. – М., 1994. – С. 289.

леко на север, не показываются в краткое дневное время: они совершают молитвы одну за другой из-за краткости дня»[6].

История вопроса о сокращении азанов и молитв (и соединении их) впервые, кажется, была изложена известнейшим османским автором Хаджи Халифой в «Джихан-нюма». Он сообщает со слов неизвестного нам, но видимо старого источника о разногласиях относительно вечерней молитвы в Булгаре между хорезмским имамом Баккали и «солнцем имамов» Халавани. Баккали по просьбе жителей Булгара вечерний азан отменил[7].

Ахмад б. Фазлаллах ал-Омари (ум. в 749/1348–49 г.) рассказывает об отмене ночной молитвы в Булгаре со слов некоего (посольского?) толмача Шуджа ад-Дина Абд ар-Рахмана ал-Хорезми, дед которого якобы и получил просьбу об отмене ночной молитвы[8]. ал-Омари добавлял, что согласно шейху Шихабетдину ал-Ираки («Яхонты по части определения времен») булгары просили в Бухаре фетву об отмене *иша*. Речь шла об обязательности совершения *иша* в рамадан: т.к. ночь длилась только три часа, мусульмане не успевали совершить ифтар, если совершали ночную молитву. Булгарская фетва об отмене *иша* в рамадан получила в Бухаре одобрение. Согласно Ираки это была правильная фетва, т.к. применялся принцип удобства[9].

Действительно, Ибн Баттута уже в XIV в. подтверждал наличие в Булгаре четырех, а не пяти азанов: «Прибыл я туда в рамазан и, помолившись на закате солнца, мы разговелись. Сделан был призыв к вечерней молитве во время нашего разговения. Мы совершили ее (вечернюю молитву), да молитвы *терави*х, *шаф* и *витр*, а вслед за тем уже занялась и заря»[10]. Б.Н. Заходер на основании сообщения Ибн Ба-

---

[6] Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV в. – М., 2009. – С. 32.

[7] Еще Ш.Марджани в «Китаб назурат ал-хакк фи фардият ал-‘аша ва ин лям йагиб аш-шафак» показал, что они не были современниками, а фетва, вероятно, принадлежала кому-то другому.

[8] Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечение из арабских источников. – СПб., 1884. – С. 237–238 (прим.).

[9] Там же. – С. 238.

[10] Там же. – С. 297. Все это желательные намазы, совершаемые в период после ночного и до наступления времени утреннего намаза. Любопытно, что Ибн Баттута зафиксировал даже перенос сроков разговения в рамадан в ставке Узбека. У путешественника сохранилось описание праздника, посвященного окончанию поста в рамадан. Ибн Баттута прибыл в ставку Узбека в Пя-

тутты и версии Хаджи Халифы и ал-Омари считал, что один азан был в Булгаре отменен в XIII в.[11]

Ряд более поздних арабских авторов только упоминает о краткости ночи в золотоордынском Булгаре, не делая никаких выводов относительно ночной молитвы. У ал-Калкашанди (1355–1418 гг.) в рассказе о седьмом Золотой Орды – Булгаре – встречаем ссылку на «ат-Тарих» (или «Таквим ал-булдан»?) Абул-л-Фиды (1273–1331 гг.): «Говорит султан ‘Имад ад-дин, владетель Хамы[12]: некоторые из его жителей рассказали мне, что в начале лета заря от них не уходит, и ночь – очень короткая. Потом он говорит: то, что они рассказали, верно и согласуется с тем, что выявляется в астрономических трудах, потому что с широты 48 с половиной начинается отсутствие ухода зари в начале летнего сезона, а широта [этого города] больше этой. В полной мере справедливо то, что было сказано выше. Говорится в «Масалик ал-абсар»[13]: рассказал мне ал-Хасан ал-Ирбили, что самая короткая ночь там четыре с половиной часа, это – предел убывания ночи. Говорит Хасан ар-Руми: спросил я об этом Мас‘уда, ведущего там отсчет времени. Он сказал: мы делали опыты при помощи астрономических

тигорье («Бишдаг») на Северном Кавказе 28 рамадана 734 г. хиджры (2 июня 1334 г.). На следующий день, в пятницу, путешественник присутствовал на праздничном богослужении в ставке. Хотя и оставалось до конца поста 2 дня, так как праздник разговения (ид ал-фитр, или ураза-байрам) полагалось бы справить 1 шавваля, т.е. 5 июня 1334 г., он был перенесен на 29 рамадана»[10]. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечение из арабских источников. – СПб., 1884. – С. 298. Разбор этого эпизода см.: Федоров-Давыдов Г.А. Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология: Традиции и перспективы. К 80-летию со дня рождения Даниила Антоновича Авдусина. – М, 1998. – С. 31. По мнению А.Г. Юрченко, причиной переноса разговения была не пятница, а празднование середины лунного года по традиционному монгольскому календарю (Юрченко А.Г. Хан Узбек: между империей и исламом (структуры повседневности) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. IX. Археология и краеведение. – Ставрополь, 2009. – С. 419–421.

[11] Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. Булгары, мадьяры, народы Севера, печенеги, русы, славяне. – М., 1967. – С. 44.

[12] Имад ад-дин или ал-Муаййад – так называли на Востоке Абу-л-Фиду, происходившего из рода наследственных владетелей сирийского города Хама.

[13] Тридцатидвухтомная энциклопедия ал-Омари (1301–1349 гг.) «Масалик ал-абсар фи мамалик- ал-амсар».

приборов и нашли это таким»[14]. Действительно, это почти точная цитата из Абу-л-Фиды о Буларе-Булгаре: «Жители города исповедуют ислам ханифитского толка… Жители города говорили мне, что в начале лета там не исчезает вечерняя заря и ночи у них бывают очень короткими. То, что сообщили мне эти рассказчики, верно и соответствует действительности. Так как становится очевидным из астрономических трудов: в самом деле – к северу от широты 48 градусов 30 минут вечерняя заря, начиная с летнего времени, не исчезает, а широта Булара больше этой. Во всяком случае, рассказ об этом правдив»[15].

Вслед за «Асар ал-билад ва ахбар ал-ибад» Казвини (сост. в 674/1275–6 г.), у которого самой короткой ночью в седьмом климате, где располагался Булгар, считалась ночь в 4 или 4,5 часа. Эту информацию (4 часа) потом повторили все переработчики Казвини (напр., Абд ар-Рашид Бакуви[16]).

В «Книге побед» («Зафар-наме», закончена в 828/1424–25 гг.) придворного историографа Шахруха Шереф ад-Дина Йезди (ум. в 858/1454 г.), который в своей работе использовал данные Низам ад-Дина Шами, а также описания и дневники отдельных походов (использованные и Шами), имеется следующее свидетельство: «Так прошло уже почти 6 месяцев, в течение которых победоносное знамя подвигалось на север, то они пришли в такое место, где ночью, еще до исчезновения вечерних сумерек, уже появлялись следы утреннего восхода, так что во время нахождения солнца под северным созвездием вечерний намаз в тех местах, согласно постановлению славного шариата, не обязателен»[17].

В 1550 г. поэтом Мухаммедом Шерифом Хаджи-Тархани было написано произведение «Зафер наме-и Вилайет-и Казан», повествующее

[14] Григорьев А.П., Фролова О.Б. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди. – С. 75.

[15] Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV в. – М., 2009. – С. 125.

[16] Абд ар-Рашид Бакуви. Китаб талхис ал-асар ва аджаиб ал-малик ал-каххар («Сокращение [книги о] “Памятниках” и чудеса царя могучего»). Издание текста, перевод, предисловие. Примеч. и приложения З.М.Буниятова. – М., 1971. – С. 111–112.

[17] Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. II. Извлечения из персидских сочинений собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. – М.; Л., 1941. – С. 167.

о неудачной осаде Казани войсками Ивана IV в 1549 г. Труд был послан султану Сулейману Кануни[18]. В преамбуле произведения автор пишет о географическом положении вилайета Булгар в седьмом климате, а далее замечает: «В конце [месяца, когда солнце находится в созвездии] Близнецов и начале [месяца, когда солнце находится в созвездии] Рака[19], для одной из пяти молитв, а именно молитвы *ал-иша*[20] не остается времени»[21]. Причем Мухаммед Шериф сообщает, что по определению двух имамов – Мухаммада б. Идрис аш-Шафии[22] (ум. в 820 г.) и Абу Йусуфа (ум. в 798г.) «заря подобна зареву». Перед исчезновением зари наступает настоящее утро и настает время утреннего намаза. «По этой причине для этого народа молитва *иша* необязательна. Так же, как указано в книгах «Эл-Кенз», «Эл-Вафи» и «Эл-Кафи'». Упомянутые книги являются произведениями известнейшего и авторитетнейшего ханифитского законоведа Хафиз ад-Дин Абу-л-Баракат Абдулла б. Ахмед б. Махмуд ан-Несефи (скончался в 1310 или 1320 г.) – автора нескольких трудов по фикху.

Таким образом, вопрос об отмене (совмещении) ряда намазов в северных широтах (в Булгаре и золотоордынских землях) очень рано с булгарских еще времен, а потом и золотоордынскую эпоху параллельно разрабатывался в рамках ханафитского и шафиитского мазхабов. Это вновь возвращает нас к вопросу о мазхабе первых мусульман Севера Восточной Европы. Сведения Ибн Фадлана оставляют впечатления, что и ханафитские, и шафиитские нормы могли у булгар (а впоследствии и в Золотой Орде) сосуществовать. Самый яркий пример – вопрос об икаме[23]. Ибн Фадлан заметил, что она читается дважды, т.е. по ханафитскому образцу, и сделал замечание о необходимости однократного (шафиитского) чтения: «Его муэззин, призывая к молитве, провозглашал икаму дважды. Я сказал ему: «Право же, господин твой, повелитель правоверных, у себя

[18] Kurat A.N. IV–XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimlerive Devletleri. – Ankara, 1972. – С 361–372; Шерифи Х. Зафер-наме-и вилайет-и Казан (публ. А. Мелек Узйетгин) // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 1995, май. – С. 86, 92.

[19] Т.е. в конце мая – начале июня.

[20] Т.е. совершаемой между вечерней и утренней зорями.

[21] Kurat A.N. IV–XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri. – Ankara, 1972. – С 362.

[22] Эпоним и основатель шафиитского мазхаба.

[23] Второй азан перед обязательной молитвой.

провозглашает икаму один раз». Тогда он сказал муэззину: «Прими [к исполнению] то, что он говорит тебе, и не противоречь ему». Итак, муэззин держался этого [много] дней, пока он допрашивал меня относительно денег и препирался со мной о них, а я приводил его в отчаяние относительно этого и оправдывался в этом [деле]. Когда же он потерял надежду относительно этого, он дал распоряжение муэззину, чтобы он удваивал икаму, и он сделал это. А он [царь] хотел использовать это как средство, чтобы вступить со мной в диспут.

Итак, когда я услышал, что он удваивает икаму, я запретил ему и закричал на него. Царь узнал об этом, велел притти мне и велел притти моим спутникам. Когда же мы собрались, он сказал переводчику: «Скажи ему, – то есть мне: «Что ты скажешь о двух муэззинах, из которых один провозгласил [икаму] один раз, а другой дважды, а потом каждый из них молился с народом, – допустима ли эта молитва или же нет?». Я сказал; «Молитва допустима». Тогда он сказал: «С разногласием ли [муджтехидов по данному вопросу] или с [их] общего согласия?». Я сказал: «С общего согласия»[24].

Как отмечал А. Ахунов, Шарафетдин ибн Хисаметдин ал-Муслими в «Таварих-е Булгарийа» («История Булгара») (кон. XVIII – нач. XIX в.) упоминает некоего Хисаметдина ибн Ибрагима, который получил богословское образование в Хорезме или Багдаде и, вернувшись на родину, выпустил три фетвы по разным богословским вопросам, в т.ч. и по проблеме намаза – ясту. По его мнению, и согласно «шафиитскому мазхабу этот намаз необходимо исполнять через час после захода солнца». То есть в этом случае Хисаметдин ибн Ибрагим полностью опирается на шафиитскую традицию, по которой Коран и сунна рассматриваются как единый источник, но сунна только дополняет Коран и не дает параллельный материал для сравнения и выведения среднего решения. Мало того, он обращается к багдадскому авторитету – имаму Абу Йусуфу с просьбой дать богословское заключение по его трем фетвам. Здесь необходимо отметить, что Хисаметдин ибн Ибрагим обращается за помощью не в Среднюю Азию, а в Багдад – туда, откуда официально пришел ислам в Волжскую Булгарию. По мнению Муслими, эта булгаро-багдадская переписка случилась во времена правления Харуна ар-Рашида, то есть в конце VIII – начале

[24] Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. – Харьков, 1956. – С. 133–134.

IX вв. Имам Абу Йусуф отвечает, что все эти вопросы должны решаться в рамках своих мазхабов и что «вы в своей стране – Булгар должны поступать так, как считаете нужным». Данный пример дает основание предполагать, пишет А.Ахунов, что до 922 года мусульманами этого региона исповедовался ислам шафиитского толка, который распространился, благодаря булгарам, получившим исламское образование на Востоке или выезжавшим туда с торговыми целями. Указанная у Муслими дата – конец VIII – начало IX вв. несколько осложняет наш вывод, поскольку Волжская Булгария как государство сформировалось лишь в начале X в. Возможно, что речь в его книге идет о булгарах, находившихся в составе Хазарского каганата, а возможно, что Муслими специально «устарил» известные ему по более позднему периоду сведения. В любом случае, вышеприведенный пример еще раз показывает, что до однозначных выводов пока далеко[25].

Спор об обязательности или необязательности пятого намаза *ясту* длился вплоть до начала XX в.[26] и в какой-то мере был завершен благодаря татарскому ученому-богослову Шихабутдину Марджани, который в 1870 г. в своем трактате «Китаб назурат ал-хакк фи фардият ал-‘аша ва ин лям йагиб аш-шафак» («Взгляд на истину о необходимости молитвы ясту, даже если не наступают сумерки») четко обосновал необходимость исполнения пятого намаза, при любых условиях и в любых географических широтах. Сам Марджани, кстати, в своей практике совмещал намазы, апеллируя к шафиитской традиции. Мулла Хабибенназар в доказательство мазхабической толерантности Марджани приводит случай, когда в 1887 г. он ехали с ним на свадьбу в д. Курса: Марджани с ним читал намаз *аср* до срока наступления его времени, причем на открытый вопрос об этом отвечал, что у шафиитов принят хадис об объединении этих двух намазов и что можно следовать этой практике.

В 1913 г. Казань посетил Махмуд Эсад (директор султанского архива и профессор университета в Стамбуле), который побывал на могиле Ш. Марджани. Когда подошли к могиле, З. Садрутдинов, сопровождавший Эсада, заметил: «В нашем государстве (летом при краткости ночей) молитва перед сном пропускалась, и что многие молитвы

[25] См.: Ахунов А. Исламизация Волжско-Камского региона (VII–X вв.) (на материале арабских и старотатарских источников). – Казань, 2003.

[26] См. подробнее статью А. Адыгамова «Проблема ночной молитвы (ясту) в трудах татарских богословов конца XVIII – начала XX веков». http://e-umma.ru/node/1366

действительно не читали. Марджани же написал книгу о необходимости молитвы перед сном даже тогда, когда время этого не позволяет, тем самым направил народ на правильный путь. Под его влиянием в настоящее время в нашем государстве нет такого места, где бы не читали молитвы перед сном». Махмуд Эсад на это сказал: «Да помилует Господь Марджани и да будет им доволен»[27].

Список источников и литературы

Абд ар-Рашид Бакуви. Китаб талхис ал-асар ва аджаиб ал-малик ал-каххар («Сокращение [книги о] «Памятниках» и чудеса царя могучего») / Издание текста, перевод, предисловие. Примеч. и приложения З.М. Буниятова. – М., 1971.

Адыгамов А. «Проблема ночной молитвы (ясту) в трудах татарских богословов конца XVIII – начала XX веков». Режим доступа: http://e-umma.ru /node/1366

Ал-Мукаддаси. «Ахсан ат-такасим фи марифат ал-акалим» («Лучшее разделение для познания климатов»). Ад-Дайлам и ар-Рихаб / Пер. с арабского. Под ред. В.М. Бейлиса, введение, коммент., указатели, карта, таблица Н.И. Серикова // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 2. – М., 1994. – С. 289.

Ахунов А. Исламизация Волжско-Камского региона (VII–X вв.) (на материале арабских и старотатарских источников). – Казань, 2003.

Батров Р. Совет улемов унифицирует и стандартизирует богослужение в соответствии с ханафитской традицией // Город мира. Медина ал'ислам. Всероссийская газета мусульман. Июнь-июль 2010 / джумада-ль-ахир/раджаб-/шаабан 1431. – № 6–7 (105–106). – С. 5.

Григорьев А.П., Фролова О.Б.Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // ТС. – 2001. – М., 2002. – С. 261–303.

Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.

Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. Булгары, мадьяры, народы Севера, печенеги, русы, славяне. – М., 1967.

Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. – Харьков, 1956.

Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV в. – М., 2009.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. – М.; Л., 1941.

[27] Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. – М., 2010. – С. 174–175.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечение из арабских источников. – СПб., 1884.

Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. – М., 2010.

Федоров-Давыдов Г.А. Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология: Традиции и перспективы. К 80-летию со дня рождения Даниила Антоновича Авдусина. – М, 1998.

Хайретдинов М. Рамадан летом // Ислам минбере-Трибуна Ислама. – 2011. – № 8(189). – С. 7.

Шерифи Х. Зафер-наме-и вилайет-и Казан (публ.А. Мелек Узйетгин) // Гасырлар Авазы–Эхо веков. – 1995, май. – С. 86, 92.

Юрченко А.Г. Хан Узбек: между империей и исламом (структуры повседневности) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. IX. Археология и краеведение. – Ставрополь, 2009.

Kurat A.N. IV–XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri. – Ankara, 1972.

ABSTRACT

Ilya V. Zaytsev

The Horde's namaz

The article informs about peculiarities of Muslim pray procedure (namaz) on the Golden Horde's territory. The author proves that the question of cancellation or combination of several namazes was processed as part of hannafi and shafighi mazhabs (schools). The dispute whether the fifth namaz yastu was obligatory or not continued until early XX c. And to some point it was over with the help of tatar scholar Shigabutdin Mardzhani, who clearly explained the necessity of accomplishment of the fifth namaz no matter what and no matter where.

Д.М. Исхаков

Проблема «окончательной» исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке

Отечественные исследования, в которых анализировалась проблема исламизации Улуса Джучи, относительно немногочисленны[1]. Из

[1] Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В.В. Работы по истории, филологии тюркских и монгольских народов. – М.: Вост. литература, 2002; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М., 1998; Семенов А.А. Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. – Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1954. Вып. 1.; Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. – М., 1985; Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде: Учеб.пособие. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1998; Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI – первой четверти XV в. – Казань, 2000; Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: История и современность / Под ред. Р.М. Мухаметшина. – Казань: Фэн АН РТ, 2006; Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде (историко-археологическое исследование). – Астрахань: Изд. дом «Астраханский ун-т», 2007; Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань: Ин-т истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2007; Измайлов И.Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы и дискуссии // Культурные традиции Евразии: вопросы средневековой истории и археологии / Сер. «Восток – Запад: Диалог культур Евразии» / Под ред. А.А. Бурханова. – Казань: Фэн, 2004. Вып. IV. – Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Вып. 1. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. – Казань: Фэн АН РТ, 2009.; Иванов А.Н. К вопросу о причинах принятия ислама золотоордынским ханом Берке // Золотоордынская цивилизация. Вып. 2. – Казань: Фэн АН РТ, 2009; Ислаев Ф.Г. К вопросу об исламизации Золотой Орды // Золотоордынское наследие. Вып. 2. Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М.А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г. / Отв. ред. и сост. И.М. Миргалеев. – Казань: ООО «Фолиант», Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011; Котенькова О.Ю., Котеньков С.А. К вопросу из становления ислама в Золотой Орде (на примере по-

исследований, вышедших за рубежом, следует отметить большую монографическую работу американского историка Девина ДеВиза[2], остающуюся и по сей день наиболее значимым трудом, посвященном изучению всего комплекса вопросов, связанных с принятием ислама государствообразующим этносом Улуса Джучи. Заслуживает внимания и вышедшая недавно в Казахстане статья двух исследователей, освещающая ситуацию с принятием ислама предшественником хана Узбека – ханом Токтой[3], позволяющая говорить о нарастающей тенденции исламизации в этом государстве накануне прихода к власти первого из названных ханов.

Несмотря на длительный опыт изучения акта принятия ислама ханом Узбеком, когда, согласно «Фирдаус ал-икбалу» Муниса, «весь иль Джучи обратился в ислам»[4], в этом поворотном для истории Золотой Орды событии остается много неясного. Даже датировка обращения в ислам самого хана Узбека остается спорной. В частности, в русской исторической традиции «обесерменивание» Узбека относится к 1313 г[5]. Даже в тех случаях, когда в русских летописях (Типографской, Московской, Пискаревской) «вхождение» хана Узбека в «бого-

гребального обряда золотоордынских некрополей Красноярского городища – грунтовых могильников «Маячный-I и II» в Астраханской области» // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве: материалы V Международной конференции «Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве», посвященной памяти Г.А. Федорова-Давыдова (г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г.). Казань: Ин-т истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2011; Исхаков Д.М. Институт сеййидов в Улусе Джучи и позднезолотоордынских тюрко-татарских государствах. – Казань: Фэн АН РТ, 2011; Сабитов Ж.М. Узбек хан: проблема прихода к власти // Золотоордынское наследие. Вып. 2. Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М.А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г. – Казань: ООО «Фолиант», Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011.

[2] DeWeese D. Islamization and Native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in historical and Epic Tradition.Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1994.

[3] Петров П.Н., Ускенбай К.З. Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедания хана Токты (690/1291–712/1312–1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. – 2010. – № 1.

[4] Bregel Yuri. Tribal tradition and dynastic history: the early rulers of the qongrats according to Munis // Asian and African studies 16 (1982). – P. 369.

[5] Эта проблема была детально рассмотрена Девином ДеВизом.

мерзкую веру срацинскую» отмечается под другой, несколько более поздней, датой (например, под 6826/1318 г. или 6827/1319 г.[6]), из контекста источников выясняется, что само принятие ислама этим ханом все-таки произошло гораздо раньше – в 1312/1313 году[7]. Таким образом, на самом деле русские летописи относят указанное событие к самому начальному этапу восхождения Узбека на золотоордынский трон. С другой стороны, в персидском историческом сочинении ильханидского круга – летописи Банаканти информация о принятии им ислама относится к времени не позже 1317 г.[8] А согласно тимуридской традиции, отраженной в сочинении «Шаджарат ал-атрак» (написано было в 1457 г.), это событие относится к 720 г. хиджры (12 февраля 1320 – 30 января 1321 г.)[9]. Последнее сообщение, скорее всего, восходит к «Тарих-и улус-и арба-и» Улугбека, в котором прямо указывается, что обращение хана Узбека в ислам произошло спустя «восемь лет после его восшествия на престол» – в 720 г. хиджры.

Как известно, Узбек стал ханом в 1312 г. после смерти своего дяди Токты. Правление хана Узбека, умершего в 1342 г., было весьма продолжительным – почти тридцать лет, оказавшись периодом наивысшего расцвета Улуса Джучи / Олуг Орды. Это было время экономического подъема, роста городской жизни в государстве, в том числе создания городской исламской инфраструктуры. Но надо помнить о том, что сын хана Узбека – Джанибек, правивший в 1342–1357 годах, кажется, был еще большим «исламизатором», чем его отец. Например, в «Анониме Искендера» Натанзи (нач.XV в.) указывается, что именно Джанибек обратил в ислам «весь улус Узбека, разрушил все капища идолов, воздвиг и устроил много мечетей и медресе»[10]. Ему же в отдельных восточных хрониках приписывается введение в армии мусульманской формы (чалма, суфиийское одеяние – *фараджиат*)[11], что

[6] На что обратил внимание и Девин ДеВиз.

[7] Такой результат получается при разборе сообщения летописей о смерти тверского князя Михаила (1318 г.) и его отца великого князя Андрея Александровича (1304 г.), о чем см.: ПСРЛ. Т. XXIV. Типографская летопись. – М., 2000. – С. 107–108.

[8] DeWeese D. Islamization… – P. 106.

[9] Золотая Орда в источниках. Т. 1. Арабские и персидские источники. – М., 2003. – С. 390.

[10] Золотая Орда в источниках. Т. 1... – С. 310.

[11] DeWeese D. Islamization… – P. 95–96.

у Натанзи косвенно подверждается следующим высказыванием: «…Все обычаи, которые в тех странах [исламских] подобны обычаям жителей стран ислама, ввел в том государстве [в Улусе Джучи] он [Джанибек]»[12]. Поэтому относительно того, полностью ли было исламизировано тюрко-татарское население Улуса Джучи при хане Узбеке, вопросы остаются.

Главная трудность при изучении событий, связанных с «окончательной» исламизацией Улуса Джучи при хане Узбеке, заключается в отсутствии синхронных этому важнейшему в истории государства акту собственно джучидских источников – в лучшем случае они относятся к XV в. («*Тарих-и-улус-и арба-и*» Улугбека и связанное с ним «Родословие тюрков» («*Шаджарат ал-атрак*»), а то и к XVI в. («*Чингиз-наме*» Утемиша-хаджи). Да и то в первых двух случаях мы имеем дело с персоязычными сочинениями тимуридского происхождения, напрямую не относящимися к кругу собственно золотоордынских источников, но, возможно, использовавших какие-то джучидские источники. Поэтому при анализе вопроса о принятии в XIV в. ханом Узбеком и его «народом» ислама в основном приходится опираться на внешние источники, далеко не полно представляющие внутренние механизмы этого весьма сложного процесса.

Так как существующие источники применительно к рассматриваемому тут событию уже были детально проанализированы Девином ДеВизом[13], я позволю себе привести, правда, опираясь на обзор указанного исследователя, лишь некоторые выдержки из документальных материалов, описывающих общую канву событий, связанных с исламизацией Улуса Джучи.

Первое сообщение о принятии ханом Узбеком ислама в мусульманских хрониках появляется в персидском историческом сочинении ильханидского хрониста Банаканти, писавшего до 1317 г.[14]. Но наиболее интересная информация об этом событии содержится в персидском сочинении «Тарих-и Олджету-султан» Кашани, написанном, скорее всего, после смерти в 716 г.х. / 1316 г. Ильханидского правителя Олджету. Это сообщение нам доступно в передаче Девина Де Виза[15]. В начале XV в. оно было повторено другим персидским хронистом, правда,

[12] Золотая орда в источниках. Т. 1… – С. 310.
[13] DeWeese D. Islamization… – P. 90–122.
[14] DeWeese D. Islamization… – P. 106.
[15] Ibid., p. 107.

жившим при дворе Тимуридов – Хафиз-и Абру. Так вот, Кашани, пересказав события, связанные со смертью хана Токты – а он скончался, по всей видимости, на судне недалеко от г. Сарая 9 августа 1312 г., – дальше рассказывает, что после этого нойоны и эмиры улуса собрались, чтобы выбрать нового хана. Кутлуг-Тимур – «эмир Сарая», судя по всему являвшийся беклярибеком, на собрании якобы выступил в поддержку сына Токты, но настаивал, что вначале надо разобраться с Узбеком, названным им «врагом государства». Узбек, узнавший о смерти хана, будучи где-то в составе армии, сразу выехал в столицу, но был предупрежден о вероломных намерениях эмиров; причем такое поведение последних в источнике объясняется склонностью Узбека к исламу, при нежелании эмиров его принимать. В итоге эмиры, решившие убить Узбека, пригласили его на пир, но получивший предупреждение Узбек бежал, а затем, собрав войска, прибыл обратно и сам уничтожил многих эмиров с большим числом принцев, включая сыновей Токты[16].

Тут отчетливо видна враждебность части эмиров по отношению к исламу и Узбеку, ибо, согласно Кашани и Хафиз-и Абру, те прямо заявили ему: «О падишах, ты надеешься на наше подчинение и повиновение; какое твое дело до нашей религии и веры? И почему мы должны отказаться от *ясы* и *ёсун* (у Хафиз-и Абру – «*тор и ясак*») Чингисхана, чтобы принять старую веру (*шариат*) арабов?». Проблема, как видим, заключается в упоминании у Кашани Кутлуг-Тимура в качестве врага Узбека, что полностью противоречит сообщениям остальных хроник. Поэтому есть основания полагать, что Кутлуг-Тимур в данном случае перепутан с другой фигурой, похоже, с близким по звучанию именем.

Чтобы разобраться с этим, надо обратиться к другим источникам. В частности, арабский историк начала XVв. Ибн Дукмак, описывавший принятие ханом Узбеком ислама и восхождение его на трон, приводит новые детали этого события. Полагая, что хан Токта «по себе» не имел потомства, он отмечает: «Кутлугтемир, который при жизни Токты правил делами государства и устройством дел его, обратился (после смерти хана. – *Д.И.*) за помощью к старшей из хатуней, бывшей женою Тогрылджи, отца Узбека, и условился с ней возвести Узбека,

[16] Ibid., p. 108. О сильнейшей борьбе за власть в период восхождения на трон хана Узбека свидетельствует «Продолжение «Сборника летописей» Хафиз-и Абру (XV в.), отмечающего, что Узбек убил «сына Токтая с 120 царевичами из урука Чингиз-хана» (Золотая Орда в источниках. Т. 1... – С. 324).

сына Тогрылджи…. Кутлугтемир [перед тем] уже взял с него слово, что когда он [Узбек] вступит на престол, то сделается мусульманином и будет придерживаться ислама… Он [Узбек] женился на Баялунь хатуни, [бывшей] жене отца своего, которая помогла ему [вступить на престол]». Далее добавляется, что помогавший в этом Узбеку некто Имаметдин ибн Эльмескери – о нем больше ничего не известно – видимо, лицо духовное (*факих*), «разрешил ему это (данный брак. – *Д.И.*) от себя на том основании, что отец его [Узбека] был неверный, вследствие чего брак его был преступен. Тогда он взял ее к себе»[17]. Еще один арабский историк – ал-Бирзали в своей летописи, продолженной до 732 г.х. / 1331–32 г., рассказывая о правлении хана Токты, подчеркивает, что тот держался религии «поклонения идолам, любил уйгуров, т.е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет». Затем, высказавшись в том духе, что он «был правосуден и расположен к людям добра, всякого вероисповедания», летописец внезапно замечает о хане: «более других уважал мусульман». Вот это «уважение» хана Токты к мусульманам в последнее время получило неожиданное объяснение в работе П.Н. Петрова и К.З. Ускенбая, обнаруживших на некоторых монетах этого хана 706 г. х / 1306–07, 707 г.х. / 1307–08 гг. чекана Укека и 710 г.х. / 1310–11 г. чекана Сарая ал-Махрусы не только титул «султан», но и лакаб «*гийас ад-дин*» (спаситель веры) или «*султан ал-а'зам гийас ад-дунйа*» (султан величайший спаситель мира). На основе этих данных они сделали заключение о том, что хан Токта не позднее 1306/1307 г. принял ислам[18]. Напомню, что один из арабских хронистов, а именно ал-Муфаддаль, поместив под 704 г. х. / 1304–1305 г. сообщение о воцарении хана Токты, записал: «он был мусульманином»[19]. Хотя вопрос о принятии ислама ханом Токтой требует дальнейшего изучения, в свете информации о «склонности» к мусульманству и его сына эта информация может свидетельствовать об общем тренде среди правящей элиты Улуса Джучи к началу XIV в. в направлении ее исламизации.

Сообщив о неудачах, преследовавших хана Токту в области наследования престола – вначале умер сын, склонный к исламу, затем внук не смог овладеть престолом, и после Токты «царством овладел

[17] Золотая Орда в источниках. Т. 1… – С. 151.
[18] Петров П.Н., Ускенбай К.З. Вопросы...
[19] Золотая Орда в источниках. Т. 1. – С. 94.

сын брата его, Узбек хан» –арабский летописец ал-Бирзали также указывает про последнего, что тот «умертвил нескольких эмиров и вельмож, … большое количество уйгуров, т.е. лам и волшебников» и «провозгласил исповедание ислама»[20].

Таким образом, мы тут видим не только важную роль Кутлуг-Тимура в принятии ислама ханом Узбеком, но и действие старых механизмов передачи власти в государстве через брачную связь, а также борьбу приверженцев старых взглядов со сторонниками ислама. Это-то и свидетельствует о том, что у Кашани и Хафиз-и Абру роль Кутлуг-Тимура в ходе перехода власти к хану Узбеку скорее всего передана неверно. Я думаю, что в этих источниках Кутлуг-Тимур перепутан с братом названной выше Баялунь-хатун, чье имя было «Бай-Тимур» и он при хане Токте правил Хорезмом. Об этом становится известно из работ арабских историков Ибн Халдуна и ал-Айни в связи с тем, что взошедший на престол хан Узбек, несмотря на упреки своей жены, правителем Хорезма сделал Кутлуг-Тимура вместо прежнего его правителя Бай-Тимура [21].

Если учесть, что наиболее раннее упоминание в восточных хрониках принятия ханом Узбеком ислама датируется, как было сказано, не позже 1317 г., а сообщение Кашани об этом же появляется в контексте его отчета о прибытии 8 апреля 1313 г. (10 зульхиджа 712 г.х.)[22] послов из Улуса Джучи, высока вероятность того, что Узбек принял ислам сразу после восшествия на ханский трон. Информация, сохранившаяся на золотоордынских монетах времени правления хана Узбека, подтверждает сказанное. Известна монета хана Узбека 717 г.х./1317–18 г., чекана Сарая, на обороте содержащая мусульманский символ веры: «Нет Бога, кроме / Аллаха, Мухаммад / посланник Его»[23]. Еще более раннюю монету – 715 г.х. / 1315–16 г. хана Узбека с «суннитской символикой», видимо, с приведенной выше надписью, приводит Х.М. Френ[24]. Но самое важное доказательство принятия ислама Узбеком сразу после его восхождения на золотоордынский трон – если не раньше (см. выше о

[20] Там же. – С. 88.

[21] Там же. – С. 173–174, 225.

[22] DeWeese D. Islamization… – P. 107.

[23] Федоров-Давыдов Г.А. Денежное дело Золотой Орды. – М.: Палеограф, 2003. – С. 166.

[24] Френ Х.М. Монеты ханов Улуса Джучи или Золотой Орды. – СПб., 1832 (переиздание). – С. 6.

его взаимоотношениях с Кутлуг-Тимуром) – содержится на одной из монет – серебряном дирхеме 713 г.х./1313–14 г. чекана Мохши, на что обратили внимание П.Н. Петров и К.З. Ускенбай[25]. Дело в том, что на ней не только стоит чисто мусульманский титул «*султан справедливый по милости Аллаха*» хана Узбека, но имеется и его *лакаб* – «*гийас ад-дунйа ва-д-дин*» (спаситель/защитник мира и веры)[26], свидетельствующие однозначно, что Узбек выступает уже как мусульманский правитель.И тут еще раз стоит напомнить, что русская летописная традиция помещает сообщение о том, что Узбек занял трон и «обесерменился», также под 6821/1313 г.[27] В этот ряд сведений вписывается и надпись на портале мечети в Крыму, содержащая сведения о строительстве ее в 714 г.х. / 1314–15 г., «в дни царствования великого хана Мухаммеда Узбека»[28]. Как видим, эта надпись с мусульманским именем свидетельствует о том, что хан Узбек к этому времени был уже мусульманином. Все это в совокупности и позволяет настаивать на сформулированном выше выводе о взаимосвязи принятия ислама Узбеком и его интронизации на золотоордынском престоле. Хотя до полной исламизации всего «иля» Узбек-хана, может быть, и потребовалось некоторое время (отдельные источники, как уже отмечалось, оставляют место для такого заключения), оно не могло быть значительным, ибо логика противостояния сторонников хана Узбека и его противников была неумолима.

Конечный итог исламизации Улуса Джучи обнаруживается в нескольких арабских хрониках. Так, Ибн Тагриберди в 742 г.х./1341–1342 г. после сообщения о смерти хана Узбека так подводит итог изменениям в религиозной сфере в этом государстве: «…Он стал мусульманином, и его ислам был искренним; он убеждал своих подданных обратиться в ислам, и некоторые из них обратились. … Он был склонен к религии и великодушию, и часто бывал в компании факиров»[29]. Ал-Айни (XV в.), после фиксации его смерти, указывает: «… Он был человек храбрый и отважный, религиозный и набожный, почитал правоведов, любил ученых, слушался [советов] их, доверялся

[25] Петров П.Н., Ускенбай К.З. Вопросы … – С. 31.

[26] См.: Пырсов Ю.Е. Каталог джучидских монет Саратовского областного музея краеведения. – Казань, 2002. – С. 9, 46 (№ 41).

[27] Обсуждение этого сюжета см.: DeWeese D. Islamization… – P. 93–94.

[28] Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством оттоманской Порты до начала XVII в. Т. 1. – М.: Рубежи XXI, 2005. – С. 107.

[29] DeWeese D. Islamization… – P. 121.

им, был милостив к ним, посещал шейхов и оказывал им добро»[30]. А Ибн Баттута, лично посетивший в начале 1330-х годов многие районы Улуса Джучи (Крым, Предкавказье, Нижнее Поволжье, Хорезм), отмечал большое число мечетей, суфийских *завийя* (суфийских скитов), многочисленных шейхов и факиров (дервишей) при них. Выделяет он в Улусе Джучи и факихов шафиитского и маликитского направлений, а также целый ряд других мусульманских деятелей[31]. Так как вся эта информация уже была ранее проанализирована[32], нет необходимости к ней возвращаться заново. Отмечу только, что она свидетельствует о развитости уже к 1330-м годам мусульманской инфраструктуры Улуса Джучи, что достаточно показательно именно в связи с исламизацией в Улусе Джучи при хане Узбеке.

Так выглядит процесс исламизации с точки зрения внешних источников. Иную картину мы видим при обращении к источникам, написанным в государствах-наследниках Улуса Джучи или других государствах Чингизидов. Именно в них появляются фигуры «исламизатора» Саййида-Ата и его «сопровождающих», имеющих явные признаки их принадлежности к суфийским кругам. Но до перехода к рассмотрению этих данных полезно будет сделать краткое обозрение работы арабского путешественника Ибн Баттуты, лично посетившего в 734 г.х. (в 1333–1334 гг.) ряд районов и городских центров этого средневекового татарского государства в период правления там хана Узбека. Вызвано это тем, что в составе мусульманских религиозных деятелей он называет сеййидов, что является наиболее ранним их упоминанием в Улусе Джучи. Эта информация важна потому, что позволяет более детально разобраться с исламизацией Улуса Джучи в период правления хана Узбека, ибо в этом процессе ключевую роль сыграли некоторые сеййиды и их сподвижники, связанные с суфийскими кругами.

Когда Ибн Баттута был принят в ставке дочери хана Узбека Иткучук, находившейся в 6 «милях» от ставки ее отца, к ней по ее указанию были позваны «правоведы, кадии, сеййид шериф Ибн Абдельхамид и общество талибов, шейхов и факиров»[33]. Далее, при описании Ибн Баттутой одного грандиозного летнего праздника, проходившего в местности Бишдаг 2 июня 1334 г. при участии высшей знати Улуса

[30] Золотая Орда в источниках. Т. 1. – С. 232.
[31] Там же. – С. 125–148.
[32] DeWeese D. Islamization… – P. 122–135.
[33] Золотая Орда в источниках. Т. 1. – С. 136.

Джучи, сообщается об отправлении на празднование вместе с наследником хана Узбека Тинибеком группы мусульманских священнослужителей, состоявшей из «главного кадия» (*казиал-кузза*т) Шихабеддина Эссаили и «множества правоведов и шейхов». После этого упоминается еще одна такая же группа, включавшая в свой состав наряду с кадием Хамзой, имамом Бедреддином Элькавали и знакомого нам уже «шерифа» Ибн Абдельхамида[34]. В этом источнике есть и такой эпизод: в ходе пятничной молитвы, проходившей во время отмеченного выше праздника, прибывший на молитву хан Узбек, «приветствуя» не названного «сеййида-шерифа», улыбался ему и называл его «ата»[35]. Ибн Баттута поясняет, что такое обращение «на тюркском языке значит «отец»[36], т.е. это было уважительное обращение к сеййиду, впоследствии закрепившееся. Похоже, что под «шерифами», которые упоминаются среди мусульманских священнослужителей, присутствовавших на пирах, устраиваемых ханом Узбеком и султаном Джанибеком, надо также понимать сеййидов[37]. Надо полагать, что «сеййидом-шерифом», которого хан Узбек приветствовал, был названный выше Ибн Абдел-Хамид, считавшийся «почтенным сеййидом, главой шерифов», а если быть точным, то «*накибом аш-шариф*» или «*ас-сайййидом аш-шариф*»[38]. Он был весьма близок к семье хана Узбека, ибо, по сообщению Ибн Баттуты, сын хана Узбека султан Джанибек воспитывался во дворце хана Узбека именно этим сеййидом[39]. Именно его Девин ДеВиз и называет «выдающимся / великим сайййидом», носителем титула «накиб»[40].

Вопрос, однако, заключается в том, что Ибн Баттута почему-то не называет его прямо по имени, говоря о нем только как о «сыне Абдельхамида». Поэтому в этом пункте нужны уточнения. Но до них надо еще рассмотреть другие данные о сеййидах в Улусе Джучи, например, содержащиеся в тимуридских источниках. Так, в сочинении «Шаджарат ал-атрак» рассказывается о принятии ислама Узбек-ханом

[34] Золотая Орда в источниках. Т. 1. – С. 138.
[35] Там же. – С. 140.
[36] Там же.
[37] Там же. – С. 133, 148.
[38] Там же. – С. 133.
[39] Там же. – С. 136.
[40] DeWeese D. The descendants of Sayyid Ata and rank of Naqib in Central Asia // Journal of the American Oriental Society, 115.4 (1995). – С. 632.

и говорится: «… под руководством святого шейха шейхов и мусульман, полюса мира, святого Зенги-Ата и главнейшего сеййида, имеющего высокие титулы, указующего заблудившимся путь к преданности господству миров, руководителя странствующих и проводника ищущих, святого Сеййида-Ата, преемника Зенги-Ата, он (Узбек) в месяцах 720 хиджри (12.11.1320 – 30.1.1321)… удостоился чести принять ислам. Святой Сеййид-Ата вместо имени Узбек хана… назвал (его) Султан-Мухаммед Узбек хан»[41]. Как уже указывалось, это сообщение о роли Сеййида-Ата в обращении в ислам хана Узбека восходит к «Тарих-и улус-и арба-и» Улугбека, ибо там есть очень близкий текст[42]. Приведенная тут дата принятия ислама ханом Узбеком, конечно, не верна, но сама информация заслуживает внимания, так как раскрывает роль суфийских кругов в обращениях хана Узбека в ислам. В связи с Сеййидом-Ата замечу, что «Аноним Искандера» Натанзи (около 1413/14 гг.) также знает некоего «Сеййида-Ата», про которого сообщает: «… один из потомков султана, знающих сеййида Махмуда Есеви, прозванный Сеййид-Ата, дожил до его (Азиз-хана. – *Д.И.*) времени… Азиз-хан раскаялся от руки этого Сеййид-Ата и дал ему свою дочь»[43]. Названный тут Азиз-хан, как известно, правил в 1364–1365/66 гг.,[44] в русских летописях он упоминается как «царь Озиз» в 1365 г.[45] Но идет ли речь в «Анониме Искандера» о том же самом Сеййиде-Ата, что и в «Шаджарат ал-атрак», неизвестно. Ясно только, что речь в приведенных источниках идет о представителях тариката Ясавийа. Далее, в известном труде Ибн Арабшаха «Чудеса предопределения в судьбах Тимура» (первая половина XV в.), историка арабского, но еще мальчиком попавшего в плен и увезенного в Самарканд, побывавшего во многих бывших золотоордынских землях (Хорезме, Астрахани, Крыму) и, надо полагать, «впитавшего» местные преда-

[41] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к Золотой Орде. Т. II. Извлечения из персидских источников. – М.: Изд-во АН СССР, 1941. – С. 207.

[42] См.: Мирзо Улугбек. Тўрт улус тарихи. – Тошкент: «Чўлпан» нашриёти, 1994. – С. 225–226.

[43] Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. II. – С. 130.

[44] Мухамадиев А.Г. Булгарско-татарская монетная система XII–XV вв. – М.: Наука, 1983. – С. 92–93.

[45] ПСРЛ. Т. 11–12. – Патриаршая или Никоновская летопись. – М.: Наука, 1965. – С. 5.

ния, в пассаже, связанном с исламизацией Улуса Джучи, вначале рассказывается о начале исповедания ислама ханом Берке, пригласившим «к себе ученых из всех краев да шейхов со всех сторон и концов, чтобы они научили людей уставам религии своей и указали им пути своего единобожия и правоверия». Затем в источнике заявляется, что «были у него (у хана Берке. – *Д.И.*) в это время [ученые], а после него – у Узбека да Джанибек хана, мулла наш Кутб ад-дин, ученейший ар-Рази, шейх Са'д ад-дин ат Тафтазани»; к этому списку добавляются и «сеййид Джелал ад-Дин, толкователь «Хаджибийя», и другие знаменитости ханефейские и шафийские»[46]. Наконец, Ибн Арабшах, без приведения имен, говорит о «других знаменитостях ханафитских и шафиитских», перечисляя после этих, не названных людей, имена «муллы Хафиз ад-дина ал-Баззази и муллы Ахмада ал-Худжанди». В конце данной информации Ибн Арабшахом приводится следующее обобщение сказанного им прежде: «При содействии этих сеййидов Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набралась (такая) добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников да всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни в многолюдных частях Египта, ни в деревнях его»[47]. Из этого заключения видно, что в приведенном и подразумеваемом Ибн Арабшахом списке мусульманских священнослужителей сеййидом являлся не только Джелал ад-Дин, что еще раз свидетельствует о присутствии в Улусе Джучи группы сеййидов, в первую очередь, связанных с тарикатом Ясавийа, по крайней мере, со времени правления хана Узбека.

Но все, что до сих пор было рассмотрено, происходит не совсем из самого Улуса Джучи, скорее, мы имеем дело с отражением золотоордынской, видимо, в основном устной, традиции, в тимуридской, а затем шибанидской историографии. Несколько особняком в этом ряду стоит лишь сочинение «Тарих-и Дост-султан» Утемиша-хаджи, известное и как «Чингиз-наме», написанное в 1550-х годах в Хорезме и посвященное Дост-Мухаммад-хану (ум. в 965 г.х./1557–1558 г.) из ди-

[46] Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к Золотой Орде. Т. 1. Извлечения из арабских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном. – СПб., 1884. – С. 462–463. По мнению В.Г. Тизенгаузена, упомянутый выше сеййид Джелал ад-Дин был Джелалетдином Ахмедом Эльгоджевани. См.: Там же. – С. 462.

[47] Золотая Орда в источниках. Т. 1. – С. 208.

настии Арабшахидов[48]. Так как об этой работе Девин ДеВиз написал весьма подробно[49], я остановлюсь лишь на наиболее существенных моментах источника, который явно отражает предания определенных кланов, поддержавших в свое время хана Узбека[50]. В частности, в тексте «Чингиз-наме» видна явно выраженная благосклонность автора к салджигутам и кийатам, а также косвенно – к Шибанидам[51], но, что весьма любопытно, нет ни слова о Кутлуг-Тимуре, видимо, к середине XVI в. полностью забытом[52].

Вначале в этом источнике появляется хан Токта (*Токтага*), который, чтобы не было конкуренции для своего сына Эль-Басара, убивает «своих родственников», включая младшего брата Тогрула (по другим сведениям, о которых Утемиш-хаджи что-то, видимо, знал, он умер от болезни). Но жена Тогрула – Келин-Байалин (уже знакомая нам Баялунь хатун. – *Д.И.*) прячет своего сына Узбека от гнева хана в «Черкасском вилайяте». И хан, у которого его наследник Эль-Басар умирает, когда Байалин рассказывает ему о существовании Узбека, посылает двух своих беков – Кыйат Исатая и Сиджут (Салджигут) Алатая – с большим войском за ним. Пока те везли Узбека, хан Токта умер, а власть в Улусе Джучи захватил некий Баджир Ток-Буга (Баджиртук-Буга) из «омака уйгур», «эля с многочисленными и сильными родами и племенами», бывший аталыком покойного хана. Он успел объявить себя ханом, взяв себе всех прежних жен Токты. Узнавшие о новости беки, везшие Узбека, посовещавшись, решили сделать вид, что они подчиняются новому хану и идут к нему, чтобы передать ему Узбека, названного «мальчишкой». Однако захватившие власть решили, что как только те войдут в ставку вдовы, чтобы выразить ей свое соболезнование по поводу смерти хана, они будут немедленно убиты. Но группа во главе с Узбеком, получившая предупреждение о грозящей им опасности, войдя в ставку, где новоявленный хан сидел уже на троне, бросилась на него и убила его, а затем подняла на трон Узбека. После этого следует рассказ о том, как Узбек-хан наказал Джучидских огланов и одарил Кыйата Исатая, а также Алатая владениями. Далее начинается сообщение о принятии ислама ханом Узбеком.

---

[48] DeWesse D. Islamization… – P. 144.
[49] Ibid., p. 144–158.
[50] Это мнение Девина ДеВиза (Ibid., p. 150), к которому я присоединяюсь.
[51] Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – С. 105.
[52] DeWesse D. Islamization… – P. 150.

Однажды, когда Узбек-хан устроил «маджлис», где были и «неверные колдуны», а также «неверные жрецы», которых тот почитал за «своих шейхов», обычно потчевавшие хана медовухой, дело не заладилось и хан спросил, почему медовуха не течет. Тогда те «шейхи» сослались на то, что мешает присутствие мусульманина. Хан приказал все обыскать и в итоге были найдены четыре человека «чужой внешности». Эти четверо упоминаются еще в начале рассказа, когда речь идет о «причинах принятия ислама Узбек-ханом». О них говорится: «…На четырех святых, которые были из святых того времени, снизошло от Аллаха Всевышнего [такое] откровение: «Подите и призовите Узбека к исламу!». И по велению Аллаха Всевышнего пришли они к двери [ставки] Узбек-хана… и стали творить молитву». Схваченные они были приведены к хану Узбеку и признались, что пришли для того, чтобы обратить хана в ислам. Услышав это, «шейхи» хана стали кричать, что их надо убить. На что Узбек-хан сказал, что лучше устроить испытание для того, чтобы узнать, чья вера сильнее. Хан обещал «подчиниться» тому, чья «вера окажется правой». После этого были выкопаны «два танура» (печная яма), которые были хорошо растоплены, настало время войти с той и другой стороны двоим туда. Со стороны «святых» в танур вошел «Баба-Туклес», а от «жрецов» – один «приневоленный». В результате последний сгорел, а Баба-Туклес вышел невредимым. В итоге, «как увидели это все люди с ханом во главе… вцепились тут же в подолы шейхов и стали [все мусульманами]». В конце рассказа автор источника вспоминает, что «во время Берке-хана племя узбекское [уже] обращалось в ислам», но затем оно «опять обратилось в [племя] отступников и стало неверным». Утемиш-хаджи, сообщив это, добавляет: «… не претерпевал уже изменений ислам племени узбекского с этого [вот] момента, когда стал мусульманином Узбек-хан»[53].

Как видим, в рассказе, помещенном в труд Утемиша-хаджи, появляются четверо «святых», имя одного из которых звучало как Баба-Туклес, но имена остальных в источнике не приводятся. Зато они есть в других, более поздних исторических сочинениях, например, в одном рукописном сборнике XVIII в., также посвященном принятию Узбек-ханом и его народом ислама. Речь идет о сборнике под авторством Нуруллы ал-Хорезми (он был каракалпаком[54]), в котором при разборе

[53] Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – С. 102–107.
[54] DeWesse D. Islamization… – P. 371–375.

вопроса об исламизации Улуса Джучи группой в составе четырех «святых», в их числе появляется и фигура Саййида-Ата. Автор этого сочинения, высказав мнение о том, что «Узбек-хан и его подданный народ (*эль*) были облагорожены честью [обращения в] ислам через требование (*давват*)… святого (*азиз*)», далее сообщает его имя – им был Садр-ад Дин, известный «в странах Хорезма и Мавераннахра по *лакабу* «Садр-Ата», а среди ногайцев «его зовут Баба-Туклес». А далее идет самое интересное: «… в некоторых генеалогиях (*насаб-нама*) его также зовут хаджи Акхи, потому, что он, очевидно, был молочным братом (*акх-ира'заи*) святого Саййида-Ата». Потом начинается длинный рассказ о том, как четверо «святых» (Саййид-Ата, Садр-Ата, Бадр-Ата и Узун-Хасан-Ата) вначале побывали у всех «шейхов Хорезма и Маверennахра», затем им велено было идти «в страну Туркестан». Попутно в источнике объясняется, что они оказались в итоге у Занги-Ата, который был преемником Хаким-Ата, а тот – «Султана Ходжа-Ахмада», то есть Ахмеда Ясави. И вот, по велению «своего учителя», «святого Занги-Ата», указавшего Саййиду-Ата и Садру-Ата: «Идите в Дешт-и-Кипчак и Сарайчик, и призовите там неверных и людей (народ) к исламу», те «пошли в Сарайчик». В то время «в Сарайчике *падишой* был Узбек-хан…», а «среди потомков Чингисхана еще не появился правитель, ставший мусульманином». Когда хан Узбек назначил этим святым испытание, «святой» Саййид-Ата отправил Садр-Ата к хану Узбеку, сказав: «Вы (видимо, тут уважительное обращение к Садр-Ате. – *Д.И.*) главный преемник, это дело поручается вам». Похоже, что тут подразумевается, что Садр-Ата / Баба-Туклес был преемником Занги-Ата. И в итоге именно «святой Садр-Ата научил Узбек-хана обету веры (*калыма-и шахадат*), столпам веры и условиям, а также принципам ислама, омовению и молитве». После выполнения Садром-Ата некоторых чудес, в «тот день 70000 человек были облагорожены честью [обращения в] ислам».

Таким образом, рассмотренный источник четко «вписывает» Саййида-Ата в систему тариката Ясавийа, хотя при этом главным действующим лицом, непосредственно обратившим хана Узбека и его народ (*эль*) в ислам, оказывается Садр-Ата (он же Баба-Туклес), явно выступающий в роли не только шейха, но и «главного халифы» (*баш халифа*) тариката Ясавийа. Из рассматриваемого текста довольно ясно видно, что эта ведущая роль Садр-Ата в исламизации Улуса Джучи являлась ногайской версией событий, о чем автор этого источника со-

общает несколько раз. Об этом же свидетельствует и указание, приводящееся в перечне «бузургов» – святых покровителей племен, составленных, скорее всего, в Кокандском ханстве, согласно которому «бузургом» мангытов был Баба – Туклик 'Азиз'[55].

Еще в одной работе XVIII в. – в «Умдет ал-ахбар» Абд ал-Гаффара Кырыми, османского историка, обнаруживается прямое использование труда Утемиша-хаджи относительно принятия ислама ханом Узбеком, но с несколькими оригинальными дополнениями. Во-первых, обсуждая вопрос о роли потомков Едигея в Крымском ханстве, он в качестве его предка в шестом колене определяет Баба-Туклеса. Во-вторых, предваряя изложение событий, связанных с принятием ислама ханом Узбеком, он ведет речь о времени, когда «четверо святых, обладавших проницательностью, пришли к Узбек-хану от святого Наджм ад-Дина Кубра и, призывая его к исламу и показывая чудеса, привели его на тропу ислама». Наконец, он приводит имена этих четверых «святых». Согласно Абд ал-Гаффари, «величайшим из них (*ошбу азизләрнең бөекләре*) был шейх Мадж ад-Дин – «дед/предок» «знаменитого ученого, святого Саййида Яхъя, который был из (потомков) святого Али и саййидом с безупречной родословной»; один из их предков являлся потомком Мухаммада б. Абу-Бакра ас-Сиддик (т.е. сыном халифа Абу-Бакра. – *Д.И.*); затем идут Баба-Туклес «шейх Наджиб ад-Дин» и шейх Ахмад, потомок Мухаммад-и Ханафия-и Алавия (т.е. потомок сына Али – Мухаммад б. ал-Ханафия, рожденный от другой жены Али); последним называется шейх Хасан Куркани (Гуркани)[56].

К детальному анализу этого перечня уже обращался Девин Де Виз, поэтому важен его вывод о том, что появление в нем имени Саййида Яхъи Ширвани (ум. в 1463 г. или 1465 г.) – важного звена (он считался основателем) из родословной суфийского тариката Халвати, действовавшего в Османской Турции и в Крыму в XVII в., – было связано с какими-то преданиями группы Халвати относительно их причастности к исламизации Улуса Джучи[57]. Несмотря на такую «модернизацию», в тексте Абд ал-Гаффара Кырыми сохранились имена двоих «святых» из первоначального источника – это Баба-Туклес и шейх Ахмад. Под последним явно подразумевается Саййид-Ата, о чем еще будет сказано.

[55] Мукминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова. – Алматы: Жибек Жолы, 2011. – С. 158.

[56] DeWesse D. Islamization… – P. 358–359.

[57] Ibid, p. 361–362.

В принципе, легендарные сведения о Саййиде-Ата были, скорее всего, известны и хивинскому историку XVII в. Абул-Гази-хану. Но в его сочинении «Родословное древо тюрок» есть только упоминание одного сеййида по имени Назыйр-ходжа «из рода Саййида-Ата», находившегося в родстве с правителем Хивы Ильбарс-султаном[58]. Кроме того, обсуждая вопрос о монгольском титуле *эчиге* (*ичигә*), означающем «отца» и примененного Абул-Гази-ханом по отношению к покровителю Чингиз-хана Мунглику, он сравнивал его с тюркским аналогом – «ата» и определял, что так именовали «святых людей» (*газиз кешеләр*) – в качестве примеров он приводит Хакима-Ата и Саййида-Ата[59]. Никаких других деталей о «святых» он не дает, хотя отмечает обращение в ислам при хане Узбеке «всего его государства»[60]. И это несколько странно, так как в «Фирдаус-ул-икбал» Муниса (XIX в.) именно при освещении вопроса о назначении ханом Абул-Гази после его укрепления в Хивинском ханстве на различные должности большого числа «узбеков», в их числе упоминается и «один реис из потомков святого Сеййид-Ата»[61].

Однако не следует думать, что в Улусе Джучи при хане Узбеке и после него кроме представителей тариката Ясавийа не было представителей других тарикатов. Если в некоторых из отмеченных выше лиц, например, в сеййиде Ибн Абдел-Хамиде, действительно можно видеть представителя тариката Ясавийа, то в других случаях речь должна идти о членах тариката Кубравийа. Так, по сведениям некоторых среднеазиатских сочинений, приводимым Девином ДеВизом[62], в 1339 г. в Улусе Джучи умер шейх Рази ад-Дин Яхъя, бывший сыном «просвещенного имама, руководителя тариката и шариата», шейха Фахр-ад-Дина ал-Кашшари ал-Баржинлики (от названия г. Барчинликент. – *Д.И.*). Оказалось, что Рази ад-Дин Яхъя умер в Сарае ал-

[58] Әбелгазый Баһадир хан. Шәҗәрәи төрек. – Казан, 2007. – 203 б.

[59] Там же. – С. 44.

[60] Там же. – С. 129.

[61] Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 2. – М., Л., 1938. – С. 327.

[62] DeWeese D. Bābā Kamal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia // Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Begründet von C.H. Becker forgetührt von B.Spuler herausgegelen von Albecht Noth. Band 71, Heft 1. [Walter de Gruyter. Berlin. New York], 1994. – P. 89–90.

Джадиде и его останки были перевезены в Ургенч – в Хорезм, где похоронены в районе усыпальницы аз-Замахшари. Как показвает этот исследователь, данные лица были связаны с тарикатом Кубравийа. Пассаж Абд ал-Гаффара Кырыми о приходе к хану Узбеку четырех «святых» от Наджм ад-Дина Кубра также свидетельствует о значении тариката Кубравийа в Улусе Джучи. Важно отметить, что у тариката Кубравийа в период Улуса Джучи имелись определенные контакты не только с населением г. Сарая, но и с населением Сарайчука и Хаджи-Тархана[63]. О возможном присутствии в Крыму представителей тариката Халвати уже было сказано.

В реальности, скорее всего, в Улусе Джучи преобладало влияние тариката Ясавийа, особенно среди кочевой части тюркского населения. Последователи тариката Кубравийа играли вначале основную роль в Средней Азии – там, где присутствовало оседлое население, имевшее смешанное тюрко-иранское происхождение и подвергшееся воздействию иранской цивилизации[64]. Но говоря об этих тарикатах, надо помнить, что в окончательной форме в том виде, в котором они стали известны, эти суфийские братства сложились лишь в конце XIV – начале XV вв.[65] Совершенно не случайно, что для XII–XIII вв. в источниках можно встретить рассказы о том, как ученики переходили от одного шейха к другому в поисках знаний. Поэтому, говоря о тарикатах в первой половине XIV в., надо, видимо, иметь в виду лишь некоторые суфийские линии, которым еще предстояло выкристаллизоваться в более жесткие структуры, что произошло позже. Но завоевание Средней Азии в начале XVI в. Шибанидами, бывшими последователями тариката Ясавийа, на некоторое время усилило его влияние и в этом регионе. Именно об этом говорят сохранившиеся источники шибанидского круга, из которых несколько слов надо сказать о «Манакиб ал-ахйар» (другое название – «Макамат-и Саййид Ата-и») Мухаммада Касима Ризвана (работа завершена в 1626 г.), происходившего из рода Саййида-Ата[66] и посвященного отцу – сеййиду Джамил ад-

[63] Ibid., p. 93.
[64] Ibid., p. 58.
[65] DeWeese D. Islamization… – P. 138–139.
[66] Детальнее см.: DeWeese D. A neglected source on Central Asian history: The 17th century Yasavi hagiography Manāgib al-Akhyār // Essays on Uzbek History, Culture, and Language. Ed. by B.A. Nazarov and Denis Sinor. – Bloomington, Indiana: Indiana univ. Research Ins. for Inner Asian Studies, 1993.

Дину Хорезми (ум. в 1607 г.). В целом это сочинение, написанное, по оценке Девина Де Виза, в духе работ тариката Накшбандийа и свидетельствующее о сильнейшем влиянии его в XVII в. на другие тарикаты (в данном случае – на Ясавийа)[67], сохранило интересную информацию о последнем суфийском братстве, в одном случае интересном для раскрытия имени Саййида-Ата (Ибн Абдел-Хамида).

Рассказывая о своем отце, автор источника местом его рождения называет «вилайят Хорезма и Хивы» и прослеживает его генеалогию до «Хазрата Кутба ал-Худа (Hazrat-i Qutbe Hudâ) Саййида Ата», бывшего среди великих шейхов тюрков[68]. Из рассказа Мухаммада Касима выясняется, что Саййида-Ата звали Сеййидом Ахмадом и он был современником знаменитого ходжаганского шейха Ходжа Али Азизана Рамитани (ум. в 736 г.х./1336 г.), с которым был связан. Затем следует уже знакомое нам сообщение, заимствованное из «Рашахат-и ал-хайат» (нач. XVI в.), о Саййиде-Ата и его «сопровождающих» (Узун Хасан-Ата, Садр-Ата, Бадр-Ата), поступивших в ученики Занги-Ата из Ташкента. Пройдя обучение у последнего, все четверо были отправлены с места обучения своим шейхом Занги-Ата; причем Саййид-Ата пошел в Дешт-и Кипчак, в «отдаленнейшие пределы Мангытов и Татар», где через совершение чудес привел «большинство узбекских ханов» (aktharaz Khānāt-iuzbekīyan), которые оставались неверующими, к исламу. Источник отмечает: «…Многие группы из ulusat-iuzbakvatatar приняли ислам благодаря его усилиям, и день ото дня ислам становился сильнее, пока в степи тех земель азан и призыв к молитве не заместили шамана (*карта*)»[69]. Заметив, что между родом Саййида-Ата и ханами «узбеков» установились близкие отношения, в том числе и брачные, автор источника подчеркивает их особую роль во время праздников и советов, отмечая, что «этот тарикат был влиятельным со времени Саййида Ата [и остается таким] по настоящее (т.е. до времени автора. – *Д.И.*) время»[70]. Наконец, он сообщает, что Саййид-Ата умер в Хорезме и похоронен там, и это место является местом паломничества, где развеваются туги (бунчуки) из лошадиных хвостов[71]. Еще Девин ДеВиз заметил, что в хронике хивинского исто-

[67] Ibid., p. 41.
[68] Ibid., p. 42.
[69] Ibid., p. 43.
[70] Ibid.
[71] Ibid., p. 43–44.

рика Муниса «Фирдаус ал-икбал» (XIX в.) есть сообщение, видимо, основанное на исторических преданиях клана кунграт, чьи представители во второй половине XIV в. правили в Хорезме (кунгратская династия Суфиев), что Саййида-Ата после обращения в ислам хана Узбека и его «народа» в Хорезм сопроводил эмир Нагдай, исторически известное лицо, бывший зятем этого хана[72]. Хорезмские (туркестанские) «следы» Саййида-Ата и его «сподвижников» подтверждаются многими исследователями[73].

Таким образом, можно полагать, что сеййида Ибн Абдел-Хамида, известного как Саййид-Ата, звали на самом деле Ахмадом. В казахских генеалогиях группы «Сейит кожалар» также утверждается, что именно у сеййида Ахмада было прозвище «Саййид-Ата»[74]. Правда, надо иметь в виду, что Девин ДеВиз допускал возможность переноса этого имени на Саййида-Ата в связи с его знаменитым предшественником – основателем тариката Ясавийа, Ахмадом Ясави[75]. Действительно, полностью исключить такой ход событий нельзя, но допустимо предположить, что на самом деле просто в источниках произошла путаница между двумя Ахмадами[76].

---

[72] DeWeese D. Islamization… – P. 103. Его точное имя – Нангудай и его упоминает Ибн Баттута (Золотая Орда в источниках. Т. 1. – С. 135). Являлся после Кутлуг-Тимура правителем Хорезма и был убит в 1361–62 г. в составе «старых князей» в ходе «великой замятни» (Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар (XIII–XVI вв.). Научное издание. – Казань, 2007. – С. 153).

[73] См.: Залеман К.Т. Легенды про Хакима-Ата // Известия Императорской академии наук. – 1898. Сер. V. Т. IX. – № 2. Сентябрь. – С. 105–150; Семенов А.А. Мечеть ходжа Ахмеда Есевийского в г. Туркестане // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев, охране памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). Вып. 1. – Ташкент, 1926. – С. 121–130; Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М., 1938; Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. – Ташкент, 1960; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969; Его же. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М., 1983; Жандарбек З.З. Йасавийа и этническая история населения Дешт-и Кипчака (по материалам шеджере) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. – М., 2003. – С. 326–335.

[74] Мукминов А.К. Родословное древо… – С. 40.

[75] DeWeese D. Islamization… – P. 359–360.

[76] К этому склонялся и Девин ДеВиз (Ibid., p. 360).

Существует и весьма непростой вопрос о возможной тождественности фигур двух «святых» – Саййида-Ата и Баба-Туклеса. После тщательного разбора источников Девин ДеВиз склонился к мнению, что под этими двумя именами имеется в виду одна и та же личность[77]. Хотя он предостерег от прямого переноса легендарных фигур, в частности, Баба-Туклеса, в реальную историю, в которой, как мы видели, действовал сеййид Ибн Абдел-Хамид, чье имя было Ахмад. Действительно, если учесть, что эпитеты Баба-Туклеса – «тукле» (*төкле*) / «чачлы» (*чәчле*) «*азиз*» (святой), означающие «волосатый», на самом деле являются народной этимологией от «Шашлы», т.е. «из Шаша» (старое название города Ташкента), и приводящей истоки Бабы-Туклеса / Садр-Ата туда же, что и Саййида-Ата – в Ташкент (Шаш). Однако я думаю, что ответ на этот вопрос должен быть иным, чем у Девина ДеВиза, ибо в целом ряде случаев Саййид-Ата выступает как самостоятельная фигура и не смешивается с Садр-Ата / Баба-Туклесом. В частности, по казахской генеалогической традиции Садр-Ата (Садр-кожа, Садр-ад-дин) считается старшим братом Ахмада Ясави и его отцом назван Ибрахим-Ата (шейх Ибрахим)[78]. На самом деле за этой неясностью скрывается другая проблема, а именно, о действительных взаимоотношениях руководителей тарикатов-шейхов, с представителями линии сеййидов. Но из-за недостатка конкретных данных она пока не может быть решена однозначно[79].

Во время правления хана Узбека сеййиды прямо не отмечаются как высшие духовные лица, хотя они уже тогда обладали определенным, явно высоким, статусом, о чем свидетельствуют выражения «*главнейший сеййид*» (*накиб аш-шариф*) (о Саййид-Ата), «*почтенный сеййид, глава шерифов*» (*ас-сайиид аш-шариф*) (об Ибн Абдельхамиде, т.е. о том же Саййиде-Ата). Да и Ибн Баттута в числе духовных лиц, входивших в окружение хана Узбека, наряду с главным кадием Улуса Джучи Шихабетдином Эссаили, кадием Хамзой, имамом Бадретдином Элькавами, называет и шерифа-сеййида Ибн Абдельхамида[80]. И это вряд ли случайно. Девин ДеВиз, например, кроме приведенных весьма высоких титулов Саййида-Ата, перечисляет признаки, выделявшие его среди остальных мусульманских служителей, нахо-

[77] Ibid., p. 483–490.
[78] Мукминов А.К. Родословное древо… – С. 17, 33, 211.
[79] Об этой проблеме см.: Исхаков Д.М. Сеййиды… – С. 181–183.
[80] Золотая Орда в источниках… Т. 1. – С. 298.

дившихся в окружении хана Узбека: от имени Ибн Баттуты во время его аудиенции у хана разговаривал Саййид-Ата; среди пришедших к жене хана Иткучук-хатун религиозных деятелей называется только его имя; среди почетных гостей, созванных Узбек-ханом по случаю окончания Рамазана, выделен именно он; ему же было доверено воспитание (*тәрбия*) султана Джанибека, которого Саййид-Ата специально представил Ибн-Баттуте[81]. Относительно поздние источники XVII–XVIII вв. (*Бахрарал-асрар фи манакиб ал-ахйар; Манакиб ал-ахйар / Макамат-и Саййид Ата-и; Кунз а-зам*), связанные с Аштарханидами и Шибанидами, правившими в Средней Азии, сообщают, что Саййид-Ата, участвовавший в обращении в ислам хана Узбека, не только получил от хана должность «накиба» (от «*накиб*» – «искать, исследовать») с закреплением важной роли этой должности в Улусе Джучи, в том числе и военной, но ему были даны и гарантии сохранения этого места за его потомками:«Узбек хан объявил, что пока живы мои потомки, ранг накиба будет прикреплен к вашему дому»[82]. Особо следует выделить наличие у носителей ранга «накиб» военной функции, вытекавшей, скорее всего, из того, что уже «святой Саййид-Ата… всегда исполнял функцию никабата в армии Узбека»[83]. Согласно поздним источникам, именно Саййид-Ата, как накиб, конкретные клановые группы разместил в ставшей исламской армии Улуса Джучи по крыльям (например, определив в правое крыло найманов и кунгратов, а в левое – аргынов и буркутов)[84]. Хотя такое размещение клановых войск явно существовало еще до Саййида-Ата, в данном случае показательно выделение его функции как военного организатора, видимо, вытекавшей из того, что он стал кем-то вроде «исламского комиссара» в армии Улуса Джучи времен хана Узбека. Такая роль накиба сохранилась и несколько позже. Девин ДеВиз подчеркивает, что узбекские завоевания в Средней Азии четко выделяют «военный характер обязанностей накиба», хотя прослеживается и его роль «советника», «ближнего человека» хана[85]. Отсюда, видимо, и его диплома-

[81] DeWeese D. Islamization… – P. 133.

[82] DeWeese D. The descendants… – P. 612–614; Jasavi sayhs in the Timurid era: Notes on social-political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th centuries // Oriento moderno / Nuovo serie, Anno XV (LXXVI), 2–1996. – P. 179.

[83] DeWeese D. The descendants… – P. 614.

[84] Ibid.

[85] Ibid., p. 619–620.

тические функции – в средневековье, как хорошо известно, дипломатия была частью военных дел, – отмечаемые в Хивинском и Бухарском ханствах[86]. Хотя, быть может, не все эти функции изначально были характерны для накиба Саййид-Ата, развившись позже частично из роли военного накиба, приведенные данные показывают очень высокий статус сеййидов, особенно «главнейшего сеййида», то есть накиба, со времени правления хана Узбека. И этот его статус был явно связан с особой ролью Саййида-Ата при обращении в ислам данного хана и его «эля».

Таким образом, не подлежит сомнению значимость суфийских тарикатов, в первую очередь тариката Ясайвиа, в исламизации тюркотатарского населения Улуса Джучи в период правления хана Узбека. При этом в обращении хана Узбека и его «народа» отчетливо прослеживается решающее значение мусульманских кругов Хорезма, на что в свое время уже обращал внимание В.В. Бартольд, писавший: «… может быть [распространение ислама в Улусе Джучи], было больше связано с влиянием турок (т.е. тюрок. – *Д.И.*) Хорезма и Средней Азии, чем с влиянием волжских болгар»[87].

Список источников и литературы

Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В.В. Работы по истории, филологии тюркских и монгольских народов. – М., 2002.

Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде (историко-археологическое исследование). – Астрахань, 2007.

Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань, 2007.

Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М., 1938.

Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М., 1998.

Жандарбек З.З. Йасавийа и этническая история населения Дешт-и Кипчака (по материалам шеджере) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. – М., 2003.

Залеман К.Т. Легенды про Хакима-Ата // Известия Императорской академии наук. – 1898. – № 2, сер. V, Т. IX, Сентябрь, – С. 105–150.

Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: История и современность / Под ред. Р.Мухаметшина. – Казань, 2006.

[86] Ibid., p. 624–626.

[87] Бартольд В.В. Двенадцать лекций… – С. 142.

Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар (III–XVI в.): Научное издание. – Казань, 2007.

Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI – первой четверти XV в. – Казань, 2000.

Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде: Учеб.пособие. – Саратов, 1998.

Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 2. – М.; Л., 1938. – С. 327.

Мирзо Улугбек. Тўрт улус тарихи. – Тошкент, 1994. – С. 225–226.

Мукминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова. – Алматы: Жибек Жолы, 2011. – С. 158.

Мухамадиев А.Г. Булгарско-татарская монетная система XII–XV вв. – М., 1983.

ПСРЛ. Т. 11–12. Патриаршая или Никоновская летопись. – М., 1965.

Пырсов Ю.Е. Каталог джучидских монет Саратовского областного музея краеведения. – Казань, 2002. – С. 9, 46 (№ 41).

Семенов А.А. Мечеть ходжа Ахмеда Есевийского в г. Туркестане // Известия Средне-Азиатского комитета по делам музеев, охране памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). Вып. 1. – Ташкент, 1926. – С. 121–130.

Семенов А.А. Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 1. – Сталинабад, 1954.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969.

Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М., 1983.

Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. – Ташкент, 1960.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к Золотой Орде. Т.1. Извлечения из арабских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном. – СПб., 1884.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к Золотой Орде. Т.II. Извлечения из персидских источников. – М., 1941.

Ускенбай К.З. Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедания хана Токты (690/1291 – 712/1312–1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. – 2010. – № 1.

Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. – М., 1985.

Федоров-Давыдов Г.А. Денежное дело Золотой Орды. – М., 2003.

Френ Х.М. Монеты ханов Улуса Джучи или Золотой Орды. – СПб., 1832

Әбелгазый Баһадир хан. Шәҗәрәи төрек. – Казан, 2007. – 203 б.

DeWeese D. Bābā Kamal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia // Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Begründet von C.H. Becker forgetührt von B.Spuler herausgegelen von Albecht Noth. Band 71, Heft 1. [Walter de Gruyter. Berlin. New York], 1994. – P. 89–90.

DeWeese D. Islamization and Native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in historical and Epic Tradition. Pennsylvania State University Press, University Park. – Pennsylvania, 1994.

DeWeese D. The descendants of Sayyid Ata and rank of Naqib in Central Asia // Journal of the American Oriental Society, 115.4 (1995) – P. 632

Jasavi sayhs in the Timurid era: Notes on social-political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th centuries // Oriento moderno / Nuovo serie, Anno XV (LXXVI), 2–1996. – P. 179.

ABSTRACT

Damir M. Iskhakov

The problem of "final" Islamization Ulus of Juchi during Uzbek-khan reign

Despite the duration of research of the problem of Islam adoption in Ulus of Jochi during Uzbek-khan reign at a state level, there is much unclear in this meaningful state event for the history. Mainly, it is due to source situation (there are very little the Golden Horde sources; researches mainly use external sources where there are certain mismatches). The question of the date of "Ulus of Juchi" Islam adoption during the reign of Uzbek-khan is examined and the question of Sufi schools' role in this process is analyzed in the present article. Moreover, the conclusion is made about the significance of the Golden Horde's Islamization by Muslim groups from Khoresm, mainly by turk-mongol elite headed by Kutlug-Timur. Another important aspect is identification of famous Sayid Ata's personality, who played a considerable role in conversion of Uzbek-khan and his territories into Islam.

Э.Д. Зиливинская

Структура золотоордынских городов во времена хана Узбека[1]

Государство Улус Джучи, или Золотая Орда возникло в результате завоеваний монголами огромной территории в Европе и Азии, включавшей в себя регионы с различным культурно-историческим развитием. Прежде всего, это были степные и лесо-степные пространства Западной Сибири, Западного Казахстана, Волго-Уральского междуречья, Поволжья, Подонья, Приднепровья, населенные кочевниками – кипчаками и половцами. На окраинах этой бескрайней степи, называемой Дешт-и-Кипчак, находились районы традиционной оседлости, но и они значительно различались по уровню развития. Южный Казахстан, левобережный Хорезм, Крым и Волжская Болгария являлись зонами длительной оседлости с развитой городской инфраструктурой. На Северном Кавказе существовало множество крупных аланских поселений, которые еще не превратились в настоящие города. В мордовских землях и Пруто-Днестровском междуречье оседлое население проживало в сельской местности, и городов в домонгольский период там не было.

Традиционно считалось, что монгольское нашествие, в результате которого многие города были сожжены и разграблены, их население было частично уничтожено, а частично угнано в рабство, привело к запустению и упадку городских центров в оседлых районах чуть ли не на столетия. Эта точка зрения основывается на данных исторических источников, многие из которых рисуют поистине апокалиптические картины. Тем не менее археологические исследования во многом опровергают эти устоявшиеся представления. Так, например, столица Волжской Болгарии город Биляр приходит в упадок, зато возвышается и становится столичным центром Болгар, который достигает в золотоордынский период такого расцвета, который был невозможен ранее. В Нижнем Поволжье, на Самосдельском городище (предположительно город Саксин) в слоях XIII в. присутствуют следы мощного пожара,

[1] Работа подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

который можно связать с монгольским завоеванием[2]. Однако через очень краткий период город восстанавливается и продолжает существовать вплоть до затопления в результате трансгрессии Каспийского моря. На развитие городов Крыма монгольское завоевание вообще не оказало существенного влияния.

Довольно устойчивым является основанное на письменных источниках мнение о катастрофических последствиях вторжения монголов в Среднюю Азию и о том, что в результате его большинство городов пришло в длительный упадок[3]. Однако широкомасштабные археологические исследования в ряде городов Южного Казахстана, таких как Отрар, Тараз, Сауран и др. не выявили следов тотальных пожарищ и разрушений. Кроме того, они показали, что в золотоордынское время города быстро возрождаются и продолжают развиваться[4]. Прежде чем штурмовать столицу Хорезма Ургенч, войска Джучи осаждали его семь месяцев и пытались затопить его, разрушив плотину на Амударье[5]. И хотя большая часть населения была перебита и угнана в плен, но памятники архитектуры существенно не пострадали[6]. А в золотоордынское время Хорезм становится одной из самых богатых и процветающих областей Золотой Орды.

Кроме того, в степной зоне уже в 40-е гг. XIII в. по указу хана Бату начинают строиться новые города. Причины этого строительства неоднократно являлись предметом исследования[7]. Наиболее существенными среди них являлись необходимость создания административных

---

[2] Васильев Д.В. Некоторые результаты исследований на раскопе №2 // Самосдельское городище: вопросы изучения и интерпретации. – Астрахань, 2011. – С. 56–48.

[3] Абусеитова М.Х. Джувайни об «Отрарской катастрофе» // Вопросы истории (Каз. ГУ). Вып. 7. – Алматы, 1975. – С. 111–113.

[4] Смагулов Е.А. Древний Сауран. – Алматы, 2011. – С. 72–79.

[5] Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. – М.; Л., 1952. – С. 214–217.

[6] Якубовский А.Ю. Развалины Ургенча // Известия ГАИМК. Т. 6. Вып. 2. – Л., 1930. – С. 12–18.

[7] Егоров В.Л. Причины возникновения городов у монголов в XIII–XIV вв. // История СССР. – 1969. – № 4; Егоров В.Л. Золотоордынский город (причины возникновения, историческая география, домостроительство): автореф. дис. .... канд. ист. наук. – М., 1973; Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. – М., 1985. – С. 75–78; Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города Поволжья. – М., 1994. – С. 7–16.

центров для управления завоеванными территориями и желание противопоставить новые «ханские» города старым городским центрам, подвластным чиновникам из Каракорума. В XIII в. города в Золотой Орде еще не многочисленны, но в первой половине XIV в. города и более мелкие поселения возникают во всех ее частях, а пустынное в домонгольский период Нижнее Поволжье становится зоной сплошной оседлости. В настоящее время известно более 100 городов и поселений[8], но разведочные работы последних десятилетий продолжают выявлять все новые и новые поселенческие памятники. Таким образом, государство, основанное кочевниками, основу населения которого составляли также кочевники, в считанные десятилетия становится «страной городов». Это происходит в результате градостроительной политики, проводимой ханами, прежде всего, Берке, Узбеком и Джанибеком.

Широкомасштабные исследования золотоордынских городов, проведенные Поволжской археологической экспедицией в 60–70-е гг. XX в., показали, что по своей структуре они отличались от современных им городов Востока и Запада. Анализу своеобразия золотоордынских городов посвящен ряд ставших классическими работ Г.А. Федорова-Давыдова и В.Л. Егорова. Основными их признаками являются возникновения «на пустом месте» по воле ханов, усадебная планировка, отсутствие крепостных стен и в результате этого – огромные размеры. О том, как именно происходило формирование первых городов в XIII в., неизвестно. Г.А.Федоров-Давыдов предположил, что процесс этот был аналогичен возникновению городов в Монголии[9]. О строительстве Каракорума довольно подробно сообщает Рашид ад-Дин:

[8] Егоров В.Л. Историческая география…

[9] Федоров-Давыдов Г.А. Раскопки Нового Сарая в 1959–1962 гг. // СА. 1964. – №1; Федоров-Давыдов Г.А. Новый Сарай по раскопкам 1963–1964 гг. // СА. – 1966. – № 2; Федоров-Давыдов Г.А. Исследование большой аристократической усадьбы на Царевском городище // Вестник МГУ. – 1981. – № 1; Федоров-Давыдов Г.А. Исторические особенности городов в монгольских государствах Азии в XIII–XIV вв. // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. – Алма-Ата, 1983; Мухамадиев А.Г., Федоров-Давыдов Г.А. Раскопки богатой усадьбы в Новом Сарае // СА. – 1970. – № 3; Мухамадиев А.Г., Федроров-Давыдов Г.А. Раскопки усадьбы на Царевском городище // Вестник МГУ. – 1978. – № 3; Егоров В.Л. Города Руси и Золотой Орды в XIII–XIV вв. – общее и особенное // Научное наследие А.П. Смирнова и современные проблемы археологии Волго-Камья. Материалы научной конференции. – М., 2000.

«Так как он [Угедей] еще раньше привез с собой из Китая разных ремесленников и мастеров всяких ремесел и искусств, то приказал построить в [своем] юрте Каракоруме, где он по большей части в благополучии пребывал, дворец с очень высоким основанием и колоннами, как и приличествует высоким помыслам такого государя. Каждая сторона того дворца была длиной в полет стрелы. Посредине воздвигли величественный и высокий кушк и украсили то строение наилучшим образом и разрисовали живописью и изображениями и назвали его «карши» [дворец]. [Каан] сделал [его] своим благословенным престольным местом. Последовал указ, чтобы каждый из [его] братьев, сыновей и прочих царевичей, состоящих при нем, построил в окрестностях дворца по прекрасному дому. Все повиновались приказу. Когда те здания были окончены и стали прилегать одно к другому, то [их] оказалось целое множество»[10]. Таким образом, по мнению Г.А. Федорова-Давыдова, кварталы золотоордынских городов формировались вокруг усадеб знати, которые постепенно обрастали жилищами клиентов, вольноотпущенников, ремесленников, торговцев и других простых горожан, а также ремесленными мастерскими и лавками.

В настоящее время ни одно городище XIII в. не исследовано настолько, чтобы можно было достоверно подтвердить эту гипотезу. Возникновение большинства городов в Золотой Орде относится к первым десятилетиям XIV в. Это связано с градостроительной политикой хана Узбека, а затем и его сына Джанибека, а также с тем, что во время правления этих ханов Золотая Орда достигла наибольшего могущества. В этот период экономическое и политическое положение государства характеризуется стабильностью, почти не ведутся войны, зато процветают ремесла, торговля и культурная жизнь. Несомненно, рост городов связан и с принятием мусульманства в качестве государственной религии. Этот шаг, во многом инициированный влиятельными слоями хорезмийского купечества[11], способствовал дальнейшему притоку в Золотую Орду городского населения из различных мусульманских стран Востока.

Несмотря на значительную степень исследованности золотоордынских городов XIV в., до сих пор невозможно сделать исчерпывающие выводы об их структуре. Это связано, прежде всего, с огром-

[10] Рашид ад-Дин. Сборник… – С. 40.

[11] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. – Астрахань, 2007. – С. 20–23.

ными размерами городов. Так, например, широкомасштабные раскопки Селитренного городища, площадь которых составляет в настоящее время около 30000 кв. м, затронули лишь небольшую часть памятника, общая площадь которого не менее 15 кв. км[12]. Можно констатировать лишь, что города Золотой Орды имели усадебно-уличный характер застройки, и там отсутствовали кварталы сплошной застройки характерные для большинства городов Востока.

Тем не менее раскопки аристократического района Сарая (Селитренное городище) содержат данные, которые позволяют предположить, каким именно образом происходило сложение городской структуры во времена хана Узбека. Район этот, расположенный между буграми Кучугуры и Красный, возник в 30–е гг. XIV в. (рис. 1). Здесь, на XIII раскопе, был исследован общественный центр, состоящий из Джума мечети, здания медресе или ханака, а также общественной бани-хаммам[13]. Общественные постройки окружали дома рядового населения (рис. 2). Также в этом районе были исследованы четыре большие аристократические усадьбы.

Самым значительным зданием в этом комплексе была большая мечеть[14]. Она состояла из двух помещений – молитвенного зала (1) и пристройки (2) в северо-западной части здания (рис. 3). Стены мечети были сложены из обожженного кирпича и впоследствии почти полностью выбраны. Планировку здания удалось проследить по заглубленному в материк ложу стен и отпечаткам кирпичей. Молитвенный зал мечети был квадратным в плане размерами 36,5 х 35,5 м. Главный вход в него был сделан в северной стене. Он был оформлен массивным порталом. Такой же портал, но значительно меньших размеров, сделан посредине восточной стены. Вероятнее всего, проем имелся и в

[12] Рудаков В.Г. О границах Селитренного городища (по итогам археологических разведок 2002–2003 гг.) // Проблемы археологии Нижнего Поволжья (I Международная Нижневолжская археологическая конференция. Волгоград, 1–5 ноября 2004 г.). Тез. докл. – Волгоград, 2004. – С. 289–296.

[13] Zilivinskaya E. The Golden Horde city pattern: evidence from excavations. // Urbanism in Medieval Europe. Papers of the «Medieval Europe Brugge 1997» Conference. – Zellik, 1997. Vol. 1. – P. 29–36; Зиливинская Э.Д., Васильев Д.В. Раскопки общественного центра в аристократическом районе Сарая // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2011. – № 1. – С. 204–213.

[14] Зиливинская Э.Д. Золотая Орда как архитектурная провинция ислама: мечети Среднего и Нижнего Поволжья, Северного Кавказа и Крыма // Archeologiaabrahamica. – М., 2009. – С. 354–357.

западной стене, но от него не осталось следов. Внутреннее пространство молитвенного зала было разделено на 9 нефов восемью рядами колонн. В каждом ряду было также 8 колонн. Колонны представляли собой деревянные столбы квадратного сечения, покрашенные белым известковым раствором. Они опирались на массивные кирпичные фундаменты, скрытые под полом. Две колонны, обрамлявшие михраб, вероятно, были каменными, так как в их фундаменты были вставлены деревянные конструкции, чтобы усадка здания под давлением крыши была равномерной. Прямоугольный в плане михраб был заглублен в массив южной стены и оформлен рамой из ганча. Перед ним находилась резная ганчевая решетка (максура) с каркасом из деревянных палочек. В центре зала, ближе к центральному входу, располагался открытый внутренний дворик размерами 9,3 х 9,0 м. Поверхность его была выложена обожженным кирпичом на известковом растворе. В центре двора был сделан водоем в виде большой круглой цистерны, облицованной кирпичом. Остальной пол молитвенного зала был земляным и во время функционирования мечети, вероятно, застилался кошмами и коврами. Стены, как и колонны, были оштукатурены белым известковым раствором.

Снаружи к северной стене мечети, вплотную к западному пилону портала была сделана пристройка размерами 13,85 х 9,8 м. Внутреннее убранство этого помещения было довольно богатым. Пол выложен обожженным кирпичом, а стены украшены мозаичными панно из полихромных изразцов с позолотой. Вдоль западной стены помещения была сооружена широкая суфа. Потолок поддерживали две колонны, от которых сохранились каменные базы. Это помещение, скорее всего, служило не культовым, а другим целям. Здесь мог находиться суд или какое-либо другое учреждение при мечети.

Пространство к западу от мечети занимали жилые дома. К южному отрезку ее западной стены два дома были пристроены вплотную. В северной части между западной стеной мечети и стеной большого многокомнатного дома оставался проход шириной 2 м. Еще западнее к этому дому был пристроен еще один, с которым они образовывали единый жилой комплекс. Между северным и южным массивами домов проходила улица шириной около 15 м, которая, вероятно, вела к несохранившемуся западному входу в мечеть.

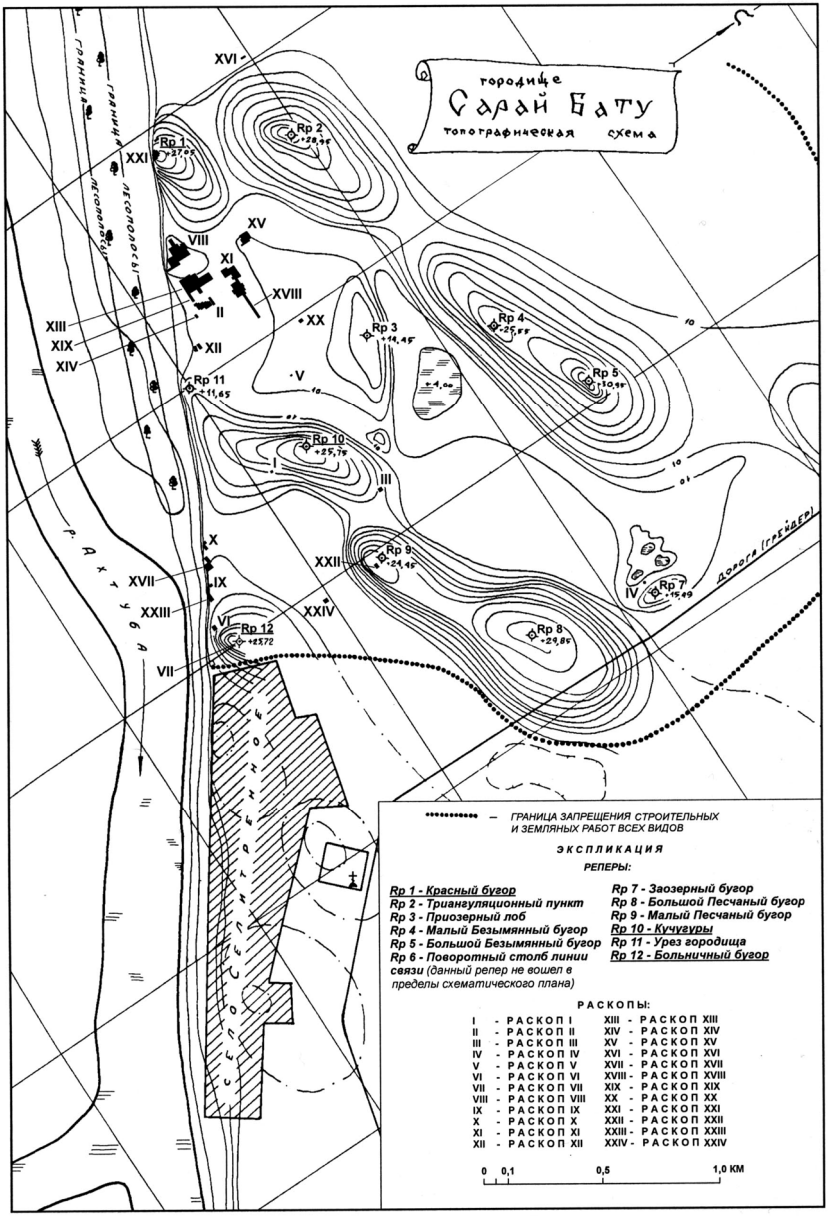

Рис. 1. Топоплан Селитренного городища.

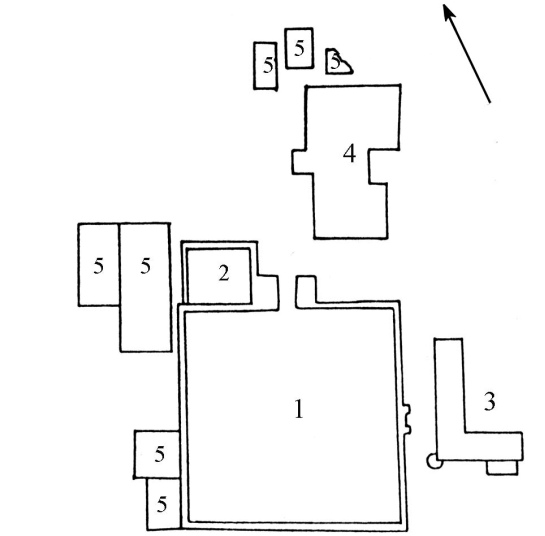

Рис. 2. Схема плана общественного центра: 1 – мечеть; 2 – пристройка к мечети; 3 – общественное здание; 4 – общественная баня; 5 – жилые дома.

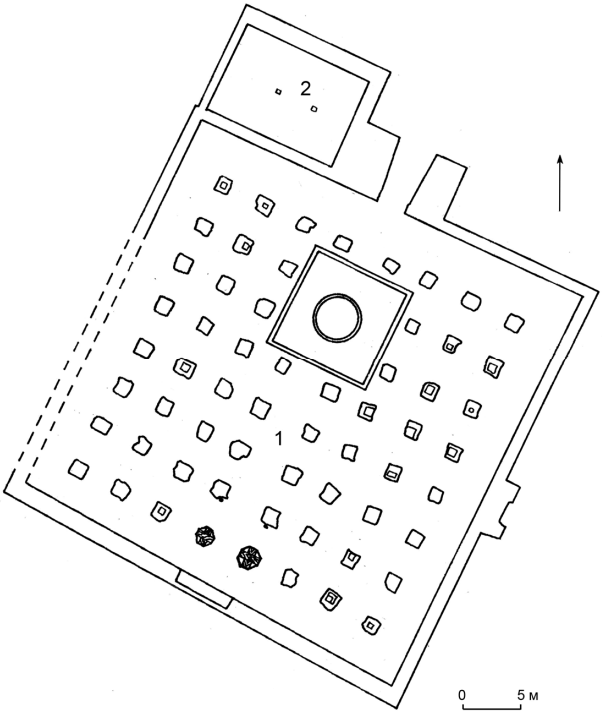

Рис. 3. Схема плана мечети.

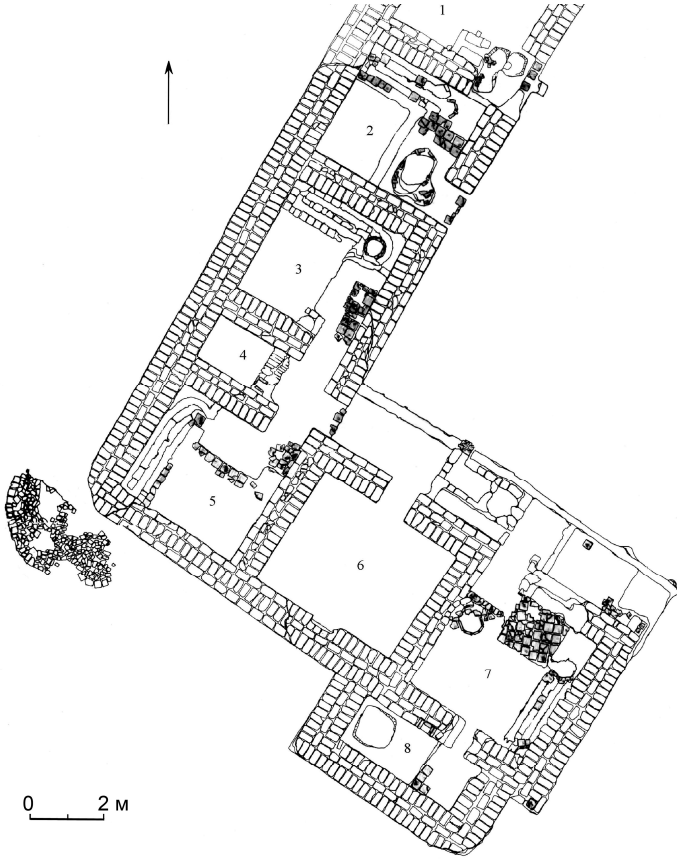

Рис. 4. Здание ханака или медресе.

С южной стороны мечети находился некрополь, состоявший из нескольких мавзолеев, склепов и могил с кирпичными надгробиями (мастаба)[15]. Некрополь возник, когда мечеть уже существовала. Возможно, это даже произошло, когда она перестала функционировать, а весь район пришел в запустение.

К востоку от мечети располагалось большое многокомнатное здание, которое по ряду признаков также можно считать общественной

[15] Федоров-Давыдов Г.А., Егоров В.Л. Отчет о раскопках на Селитренном городище в 1986 г. // Архив ИА РАН. – Р.-1. №№ 11755, 11755а-в.

постройкой[16]. Оно состояло из двух крыльев, которые были направлены перпендикулярно друг к другу (рис. 4). Западная стена здания была направлена параллельно восточной стене мечети и находилась в 6,0 м от нее. Стены постройки были сложены из сырцового кирпича, а внешний юго-западный угол укреплен круглой в плане башней-контрфорсом из обожженного кирпича. По линии С-Ю длина здания составляла около 20 м, по линии З-В – 15,1 м. Ширина обоих крыльев – 5,25 м. Все помещения, кроме одного, пристроенного позднее, располагались в ряд по двум перпендикулярным осям. Северо-западное крыло здания занимали пять помещений, четыре из которых (1,2,3,5) представляли собой жилые комнаты почти одинакового размера и сходной планировки, а пятое (4) являлось небольшой кладовкой. Интерьер жилых помещений составляли очаги с горизонтальными дымоходами (канами) и глинобитные лежанки (суфы). В полу были сделаны умывальники (тошнау). Незначительное количество следов хозяйственной деятельности и бытовых предметов, а также полное отсутствие внутренних перепланировок, столь характерных для золотоордынских жилых домов, позволяют предположить, что у этих комнат не было постоянных владельцев.

В центре юго-восточного крыла здания располагалось квадратное в плане помещение 6, несколько больших размеров, чем остальные. Оно было лишено каких-либо внутренних конструкций. В южной стене его, точно против входа, была сделана прямоугольная ниша. Направление ниши совпадает с ориентировкой михраба большой мечети, поэтому данная комната, скорее всего, являлась домовой мечетью. К востоку от молельной комнаты было еще одно жилое помещение (7). Планировка его почти не отличается от остальных жилых комнат, однако здесь заметны следы большего благоустройства: пол выложен кирпичом, сооружены дополнительные очаги, а с юга пристроена еще одна комната, для чего в капитальной стене был прорублен проход. Здесь было обнаружено много золы, костей, а также различная хозяйственная утварь. Вероятно, хозяин этого помещения, один или с семьей, жил здесь длительное время. По всей видимости, это здание является учреждением, связанным с мусульманской религией, таким, как медресе или ханака. В

[16] Зиливинская Э.Д. Медресе и ханака в Золотой Орде (по письменным источникам и археологическим данным) // Проблемы истории, филологии и культуры. – М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2011. – № 2. – С. 129–151.

одном крыле его находились стандартные комнаты для студентов или паломников, а в другом – домовая мечеть и жилище духовного наставника или содержателя странноприимного дома.

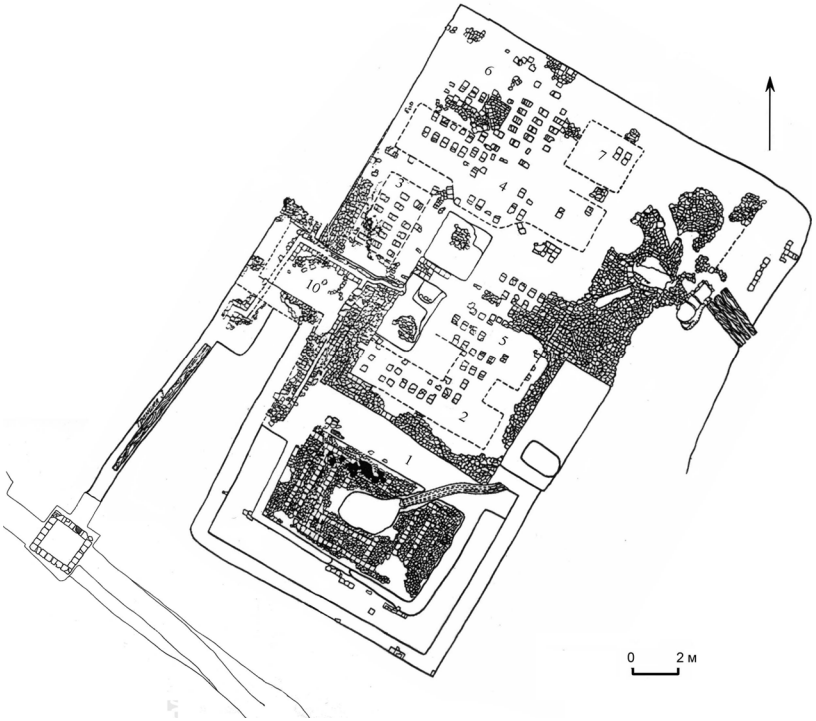

Рис. 5. Общественная баня-хаммам.

К югу от большой мечети находилась общественная баня, предназначенная для зажиточных слоев населения[17]. Фасад ее находился напротив главного портала мечети и восточного отрезка ее северной стены. Баню и мечеть разделяла площадь или улица шириной 11 м. Здание бани было вытянуто вдоль меридиональной оси (рис. 5). Длина его 26 м, ширина в южной части 13,3 м, в северной части – 15,8 м. Внутреннее пространство было разделено на 9 помещений.

[17] Зиливинская Э.Д. Средневековые бани Нижнего Поволжья // Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья. – М.: Наука, 1989. – С. 249–280.

Вход в здание находился с западной стороны. Через входной тамбур и коридор посетитель попадал в предбанник с теплыми суфами вдоль трех стен. Пол предбанника был узорно выложен целыми обожженными кирпичами и их обломками. В центре пола находился фонтан, к которому вел водопровод из керамических труб (кубуров). В окна предбанника были вставлены ганчевые решетки (панджара) с цветными стеклами. Вслед за предбанником находились две раздевальни, в которые можно было попасть и непосредственно из входного тамбура. Стены раздевален были украшены поливными изразцами, а пол узорно выложен шестиугольными кирпичными плитками и изразцами бирюзового цвета. Полы раздевален были теплыми за счет обогрева подпольного пространства. Отделение для мытья состояло из крестообразного зала и четырех небольших комнат по его углам. Все эти помещения имели полы, опиравшиеся на столбики. Пространство между столбиками обогревалось горячим дымом, идущим из топки. Топочное отделение с печью для подогрева подпольного пространства и котла с водой находилось с восточной стороны моечного помещения. К нему примыкал обширный водоем (хаус), из которого набирали воду для бани.

Вода из моечных помещений бани по сливному лотку подавалась в закрытую канализационную систему, которая была проложена под улицей. Для сооружения канализации была выкопана траншея, в которую были уложены деревянные трубы, сделанные из выдолбленных в средней части бревен. Вода по этим трубам поступала в квадратный в плане колодец-отстойник, стенки которого были обложены обожженным кирпичом (рис. 6). Излишки воды стекали дальше по другой ветке канализационного канала. За баней прямо на улице находился общественный туалет, состоявший из двух отделений. Наличие канализации и уличного общественного туалета говорит о высокой степени благоустройства золотоордынских городов.

К северу от бани находились жилые кварталы[18]. Здесь раскопано несколько домов с деревянными и сырцовыми стенами. Рядом с одним из домов обнаружены основания трех юрт. Наличие их свидетельствует о присутствии в городах кочевников или о сохранении кочевых традиций в среде городского населения.

[18] Зиливинская Э.Д. Жилые постройки Сарая по материалам раскопок 1984 года // Историко-археологическое изучение Поволжья. – Йошкар-Ола, 1994. – С. 114–120.

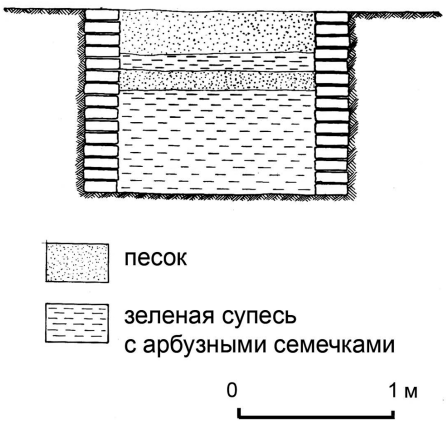

Рис. 6. Разрез колодца-отстойника.

Отдельные общественные здания, такие как мечети[19], общественные бани[20], медресе[21], исследованы во многих городах Золотой Орды, однако на Селитренном городище впервые раскопан целый комплекс этих зданий, образующий общественный центр большого района города и единый архитектурный ансамбль. Все здания группируются вокруг большой мечети, К ней примыкает помещение суда или другого присутственного места. Благодаря наличию мечети, на этом участке было размещено здание духовной семинарии или гостиницы для паломников. И, наконец, рядом с мечетью находилась общественная баня. Следует отметить, что бани в мусульманских странах, как и в Древнем Риме, служили не только гигиеническим целям. Они являлись своеобразными клубами, местами отдыха, развлечения и общения, то есть выполняли функции общественных учреждений. Более того, баня, расположенная рядом с мечетью, могла являться ее вакуфным владением, как это часто бывало в странах Востока. Комплекс общественных зданий окружали жилые кварталы.

---

[19] Зиливинская Э.Д. Золотая Орда... – С. 349–385.

[20] Хованская О.С. Бани города Болгара // МИА. – М.; Л., 1954. – № 42. – С. 392–425; Зиливинская Э.Д. Бани Золотой Орды // Практика и теория археологических исследований. – М., 2001. – С. 174–226; Шарифуллин Р.Ф. Бани Болгара и их изучение // Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство. – М., 2001. – С. 217–260.

[21] Якобсон А.Л. Средневековый Крым . – М.; Л.: Наука, 1964. – С.106–108; Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация // Золотая Орда. История и культура. – СПб., 2005. – С. 113–116.

Стратиграфические исследования показали, что первой на этом участке была построена мечеть. Стены ее ориентированы по сторонам света с отклонением от меридиана к востоку на 30 градусов. По канонам мусульманской религии мечеть должна быть сориентирована по кыбле, то есть быть направлена михрабом на Мекку. Неизвестно, каким образом делались вычисления при постройке Селитренской мечети, но в них была допущена ошибка. Несложные расчеты показывают, что на самом деле отклонение от оси север – юг должно составлять 16,7 градуса. Баня, медресе и жилые дома были построены позднее.

В этом же районе исследованы четыре крупные усадьбы. Большой усадебный дом (усадьба 1), раскопанный на VIII раскопе Селитренного городища, был почти квадратным в плане (рис. 7) размерами 23,8 х 24,2[22]. Стены его сложены из большеформатного сырца (50 х 22 х 7 см) в 2 ряда кирпича, один из которых положен тычком, а другой – ложком.

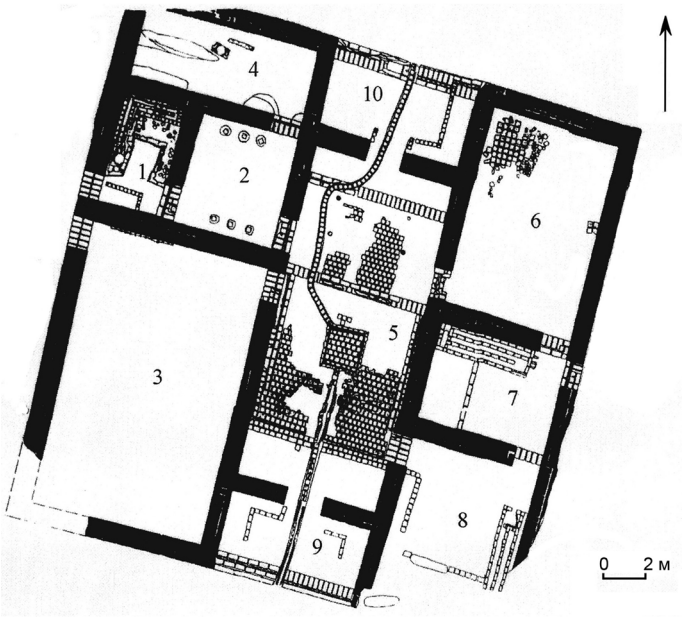

Рис. 7. План центрального здания усадьбы 1.

Здание разделено двумя меридиональными стенами на три ряда помещений. В центре среднего ряда находился большой прямоуголь-

[22] Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города… – С. 53–57.

ный зал. В него можно было попасть со двора через тамбурные помещения, расположенные с северной и южной его сторон. В тамбурах вдоль стен были сложены Г-образные суфы. В северной и южной частях зала пол был выше, чем в его центральной части. На северной платформе пола был сооружен подиум, мощенный обожженным кирпичом. В подиуме сохранились остатки деревянных столбиков, поддерживающих балдахин. Пол средней части зала также был выложен кирпичом. В центре его сделан квадратный бассейн. Вода в бассейн поступала по каналу, идущему со двора через южный тамбур под вымосткой пола. Такой же канал, протянутый на север, отводил излишки воды из бассейна.

С запада и востока центральный зал был окружен комнатами различного назначения. В северо-западной части здания находился блок из трех жилых помещений (1,2,4), которые соединялись скользящим проходом между собой, а также с центральным залом и двором. К югу от них располагалось обширное нежилое помещение 3, площадь которого несколько превышала площадь жилого блока. Пол его был вымощен жженым кирпичом, два скользящих прохода вели в зал и наружу. Как и в северо-западных помещениях, проходы лежат на одной оси, соединяя напрямую центральный зал с улицей.

Западный ряд помещений состоял из такой же нежилой комнаты с кирпичным полом, расположенной на севере (пом. 6), и двух комнат с канами и суфами (пом. 7, 8). Все три помещения соединялись между собой скользящими проходами вдоль восточной стены, образуя единый блок. Этот восточный блок соединялся с центральным залом двумя проходами из помещений 6 и 8, которые с двух сторон примыкали к помещению 7. С наружным двором соединялось помещение 7, то есть в этой части здания также соблюдалась симметрия в расположении проходов.

Таким образом, помещения, окружавшие центральный зал в I периоде, образовывали четыре отдельные секции: северо-западный блок жилых комнат, юго-западный зал, юго-восточный блок из двух жилых комнат и небольшой зал в северо-восточной части. При этом жилые и нежилые помещения двух половин дома располагались симметрично по диагонали.

В дальнейшем всего за несколько десятков лет своего существования дом подвергался многочисленным перестройкам.

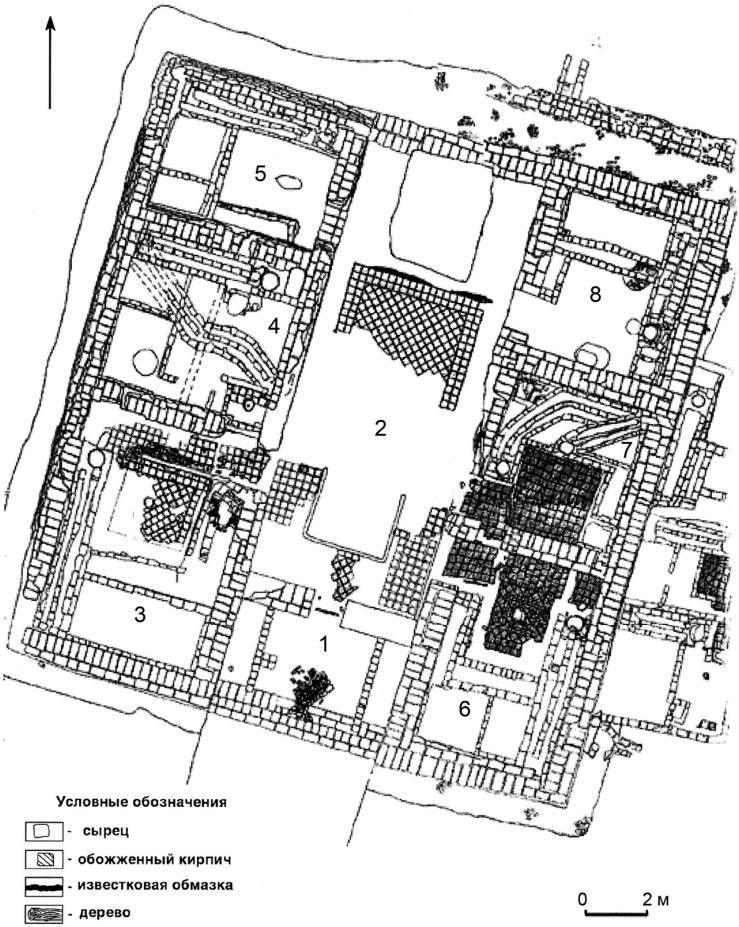

Рис. 8. План центрального здания усадьбы 2.

Примерно в 500 м к северу от этой усадьбы, на XV раскопе была изучена еще одна усадьба (усадьба 2), сырцовый дом которой имеет сходную планировку (рис. 8) и построен в такой же строительной технике[23]. Стены его сложены из такого же большеформатного сырца с

[23] Зиливинская Э.Д., Алексейчук С.Н. Усадебное здание на XV раскопе Селитренного городища // Степи Европы в эпоху средневековья. – Донецк, 2003. Т. 3; Зиливинская Э.Д. Усадьбы золотоордынских городов. – Астрахань, 2008. – С. 8–43.

использованием тех же приемов кладки. Здание было квадратным, но несколько меньшего размера (20 м по оси С-Ю и 19,5 м по оси З-В). Комнаты располагались в три ряда. Вход был один и располагался по центру южной стены. Широкий проем вел в тамбур, вымощенный обожженным кирпичом с суфами вдоль меридиональных стен. К северу от тамбура находился большой приемный зал размерами 14,4 х 5,9 м. В южной его части находилась П-образная вымостка пола. Кирпичи вымостки были положены рядами, а от прохода шла дорожка из кирпичей, положенных диагонально. В средней части зала также сохранилась часть пола из кирпичей, лежащих по диагонали, обрамленных бордюром из прямо лежащих кирпичей. У северной стены находился подиум в виде плотно утрамбованного массива земли. Северная стена зала была дощатой. Это обстоятельство, несколько неожиданное в столь капитальном здании, возможно, объясняется тем, что первоначально здесь планировался еще один, северный тамбур, южная стенка которого сохранилась под уровнем пола. В дальнейшем от сооружения второго тамбура отказались, чтобы увеличить площадь зала, а проем во внешней стене заделали досками.

В западном и восточном рядах помещений находилось по три жилые комнаты. Они были сгруппированы следующим образом: две северные комнаты (пом. 5 и 8) были изолированы и соединялись только с центральным залом, а южные и средние комнаты в рядах были смежными и также соединялись с центральным залом. Разница заключалась лишь в том, что помещение 4 выходило в зал только через помещение 3, а помещение 7 имело свой отдельный выход.

Наиболее парадными среди жилых были юго-западное помещение 3 и юго-восточное помещение 6. Они имели почти одинаковые размеры и внутренние конструкции располагались в них зеркально. П-образные суфы были пристроены к южной, восточной и западной стенам; каны сложены вдоль внешних меридиональных стен и обращены топками на север. Принцип симметрии сохранялся здесь в течение всей жизни дома. В следующих строительных периодах суфы помещений 3 и 6 были одинаково расширены, и на них были поставлены близкие по конструкции дополнительные печки. В последнем периоде был заложен проход, ведущий из помещения 6 в центральный зал, но связь этого жилого блока с залом сохранилась через проход в помещение 7.

Полы в южных комнатах были выложены жженым кирпичом с бирюзовыми вставками, стены оштукатурены известковым раствором

и украшены штампованным ганчевым декором. Некоторые различия наблюдались в деталях декоративного убранства.

Средние в рядах помещения 4 и 7 были хозяйственно жилыми, о чем свидетельствует наличие в них многих печей и тандыров, а также скромное оформление. Первоначально их планировка также была зеркальной: каны располагались вдоль северных стен топкой к залу, а П-образные суфы примыкали к внешним стенам. Однако впоследствии интерьер много раз перестраивался, и симметрия была нарушена. Помещения 5 и 8, расположенные в северной части дома, представляли собой обычные жилые комнаты и почти не перестраивались.

Самой крупной усадебной постройкой, известной в настоящее время в Нижнем Поволжье, является дворцовое здание усадьбы 3 (рис. 9), исследованное на XI раскопе в том же аристократическом районе Селитренного городища[24]. Оно представляло собой многокомнатный дом, внешние стены которого были сложены из обожженного кирпича и имели толщину 90 см. Внутренние стены были фахверковыми: основания стен толщиной 30 см выкладывались из обожженного кирпича и сырцов, на них опиралась рама из деревянных брусьев, а пространство между брусьями заполнялось сырцами, положенными в «елочку». Здание было частично разрушено, поэтому размеры его можно определить лишь приблизительно. Его длина по оси С-Ю – 32,5 м. Ширина должна превышать 40 м, в том случае, если оно симметрично относительно центральной части.

Центральное положение занимала анфилада парадных помещений. Она начиналась обширным подъездом со ступенями, который примыкал с юга к основному объему здания. Впоследствии ступеньки были заменены пандусом. Дверной проем вел в помещение вестибюля. Г.А. Федоров-Давыдов полагал, что оно являлось открытым айваном[25]. Однако на пороге аналогичного вестибюля в усадьбе 2 были обнаружены остатки массивного бревна, поэтому можно предположить, что южная стенка этих помещений была деревянной, и в ней была сделана дверь, ведущая в здание. По стенам вестибюля были сооружены Г-образные суфы. Далее следовал распределительный тамбур, в который вели двери нескольких помещений. Два скользящих вдоль меридиональных стен прохода соединяли его с центральным залом.

[24] Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города… – С. 57–59.
[25] Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города… – С. 57.

Рис. 9. Схема плана центрального здания усадьбы 3.

Помещение зала было прямоугольным в плане, вытянутым по оси С-Ю, и имело размеры 15,8 х 9,4 м в средней части, в южной и северной частях ширина зала составляла 7,4 м. В южной части его находилось возвышение, выложенное кирпичом на известковом растворе. С востока и запада возвышение обрамляли проходы, ведущие из тамбура. В средней части зала вдоль стен находились узкие суфы. На севере было сделано еще одно возвышение большей площади, чем южное. Оно также облицовано кирпичом. С востока и запада от него находились проходы, ведущие в северные помещения. Суфы с четырех сторон окружали фигурно выложенный пол размерами 7,4 х 7,4 м. В центре пола находилась большая тошна. Пол вымощен плитами двух видов: из крупногабаритных квадратных плит выложен бордюр по краю пола, квадрат, окаймляющий тошну в центре, и дорожки, идущие от углов квадрата и образующие крестовидную фигуру. Пространство между дорожками заполнено шестиугольной кирпичной плиткой, пространство вокруг тошны заложено обычными кирпичами. Стены зала украшали большие мозаичные панно, состоящие из фигурных полих-

ромных элементов с позолотой. К северу от зала располагались еще два помещения, вероятно, как и с южной стороны, – тамбур и айван.

С западной и восточной сторон к парадной части дворца примыкали жилые комнаты, расположенные рядами по оси С-Ю. Восточный конец здания был частично разрушен: здесь прослеживается две линии комнат. К западу от зала до внешней стены здания помещения были расположены в три ряда. Всего было исследовано около 30 помещений, имевших жилое и хозяйственное назначение. Кроме обычных комнат с суфой и каном здесь была домашняя пекарня с несколькими тандырами, кладовая с жерновами для перемалывания зерна, ванная комната и детская – комната на оштукатуренных стенах которой было нацарапано много детских рисунков[26]. Комнаты соединялись между собой при помощи коридоров и распределительных тамбуров. Таким образом, дворцовое здание на XI раскопе имело более сложную планировку. Однако наличие центральной анфилады помещений, состоящей из айванов и тамбуров, обрамляющих с юга и севера парадный зал, ставит его в один ряд с другими зданиями подобной планировки.

Четвертая усадьба (рис. 10) находилась в некотором отдалении, на самой вершине Красного бугра (раскоп XXI)[27]. К сожалению, из-за того, что оно было сильно разрушено, мы не имеем точных данных о его форме и размерах. Тем не менее можно оценить его планировку в целом. Здание состоит из нескольких блоков с кирпичными, сырцовыми и деревянными стенами. Большая часть помещений в нем предназначена для жилья, но есть парадная жилая комната (пом. 1), хозяйственный дворик (пом. 2), коридоры (пом. 12, 15) и распределительный тамбур (пом. 16). Парадная часть здания представлена парадным тамбуром (пом. 10) и большим залом для приемов (пом. 11). Зал расположен не в центре здания, а в его северо-западном углу. В целом же здание усадьбы 4 представляет собой конгломерат из нескольких механически соединенных частей. Каждая из них имеет довольно продуманную и логичную планировку. Но соединенные вместе они образуют здание, планировку которого нельзя считать упорядоченной.

---

[26] Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города… – С.58.

[27] Зиливинская, Э.Д. Раскопки усадьбы на Красном бугре Селитренного городища // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. – Донецк, 2008. – С. 17–19; Зиливинская Э.Д. Усадьбы золотоордынских городов. – Астрахань, 2008. – С. 43–90.

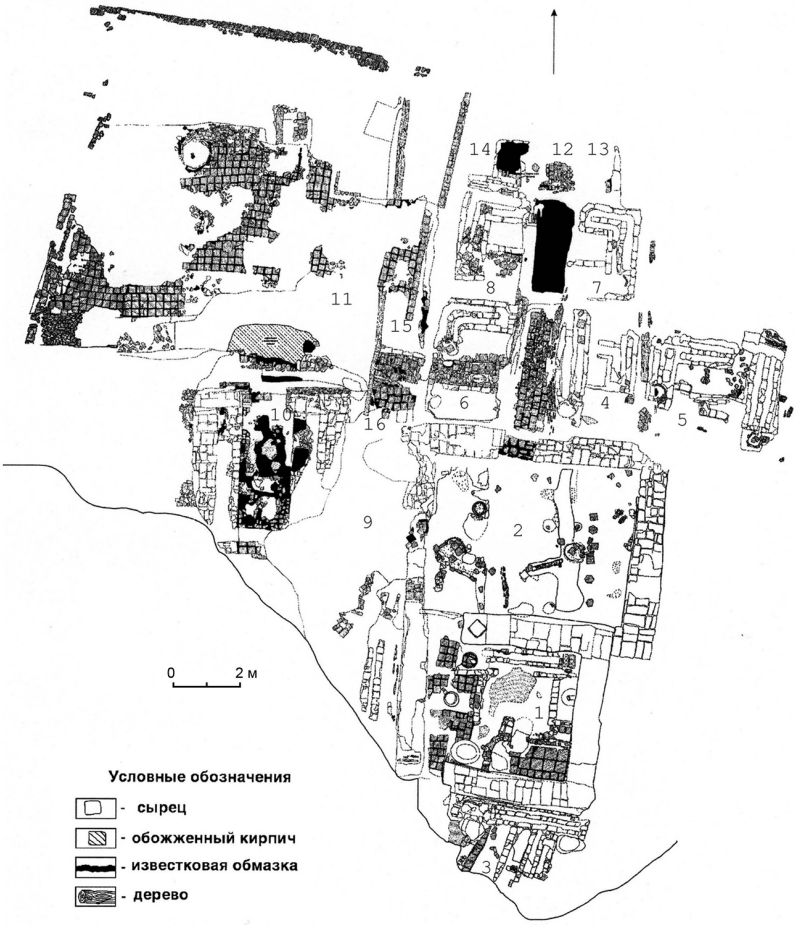

Рис. 10. План центрального здания усадьбы 4.

Эти здания являлись центрами больших аристократических усадеб. То, что хозяевами этих усадеб являлись именно верхи золотоордынского общества, свидетельствует о наличии в домах больших парадных залов, предназначенных для приемов, аналогичных описанных Рубруком и Марко Поло пирам во дворцах великого каана в Монголии[28]. Несмотря на то, что крупные усадьбы, окруженные дувалом,

[28] Зиливинская Э.Д. Влияние архитектуры Средней Азии на формирование усадебных зданий в Золотой Орде // Отзвуки Великого Хорезма. – М.,

составляли целые кварталы города, состоящие из центрального дома, жилищ прислуги, хозяйственных построек, различных мастерских, других построек, таких как садовые павильоны и усадебные бани, они также были вписаны в городскую планировку. Свидетельством этого является тот факт, что стены их имеют такое же направление, как стены мечети и окружающих ее построек. Этот факт свидетельствует о том, что в XIV в. город строился по единому плану. Вероятно, при разбивке каждого нового района сначала строилась мечеть, ориентированная по кыбле, а к ней привязывались остальные здания.

Таким образом, во времена Узбека золотоордынские города, хотя и сохранили усадебную планировку, отнюдь не являлись беспорядочным скоплением усадеб. Они строились по четкому плану, имели широкие улицы и были хорошо благоустроены.

Список источников и литературы

Абусеитова М.Х. Джувайни об «Отрарской катастрофе» // Вопросы истории (Каз. ГУ). Вып. 7. – Алматы, 1975. – С. 108–123.

Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. – Астрахань, 2007. – 192 с.

Васильев Д.В. Некоторые результаты исследований на раскопе №2 // Самосдельское городище: вопросы изучения и интерпретации. – Астрахань, 2011. – С. 36–48.

Егоров В.Л. Города Руси и Золотой Орды в XIII–XIV вв. – общее и особенное // Научное наследие А.П.Смирнова и современные проблемы археологии Волго-Камья. Материалы научной конференции. – М., 2000. – С. 263–272.

Егоров В.Л. Золотоордынский город (причины возникновения, историческая география, домостроительство): автореферат дис. ... канд. ист. наук. – М., 1973. – 24 с.

Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. – М., 1985. – 245 с.

Егоров В.Л. Причины возникновения городов у монголов в XIII–XIV вв. // История СССР, 1969. – № 4. – С. 39–49.

Зиливинская Э.Д. Бани Золотой Орды // Практика и теория археологических исследований. – М., 2001. – С. 174–226.

2010. – С. 340–377; Зиливинская, Э.Д. Усадебные и дворцовые здания золотоордынских городов Нижнего Поволжья. Планировка, традиции, инновации // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 8. – Донецк, 2010. – С 117–126; Зиливинская Э.Д. Традиции архитектуры Среднего Востока в усадебном домостроительстве Золотой Орды // Археология, этнография и антропология Евразии. – Новосибирск. – 2011. – № 2. – С. 102–112.

Зиливинская Э.Д. Влияние архитектуры Средней Азии на формирование усадебных зданий в Золотой Орде. // Отзвуки Великого Хорезма. – М., 2010. – С. 340–377.

Зиливинская Э.Д. Жилые постройки Сарая по материалам раскопок 1984 года // Историко-археологическое изучение Поволжья. – Йошкар-Ола, 1994. – С. 114–120.

Зиливинская Э.Д. Золотая Орда как архитектурная провинция ислама: мечети Среднего и Нижнего Поволжья, Северного Кавказа и Крыма // Archeologia abrahamica. – М., 2009. – С. 349–385.

Зиливинская Э.Д. Медресе и ханака в Золотой Орде (по письменным источникам и археологическим данным) // Проблемы истории, филологии и культуры. – М.; Магнитогорск; Новосибирск. – 2011. – № 2. – С. 129–151.

Зиливинская Э.Д. Средневековые бани Нижнего Поволжья // Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья. – М., 1989. – С. 249–280.

Зиливинская Э.Д. Традиции архитектуры Среднего Востока в усадебном домостроительстве Золотой Орды // Археология, этнография и антропология Евразии. – Новосибирск. – 2011. – № 2. – С. 102–112.

Зиливинская Э.Д. Усадебные и дворцовые здания золотоордынских городов Нижнего Поволжья. Планировка, традиции, инновации // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 8. – Донецк, 2010. – С. 97–164.

Зиливинская Э.Д. Усадьбы золотоордынских городов. – Астрахань, 2008. – 172 с.

Зиливинская Э.Д., Алексейчук С.Н. Усадебное здание на XV раскопе Селитренного городища // Степи Европы в эпоху средневековья. – Донецк, 2003. Т. 3. – С. 295–345.

Зиливинская Э.Д., Васильев Д.В. Раскопки общественного центра в аристократическом районе Сарая // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2011. – № 1. – С. 204–213.

Зиливинская, Э.Д. Раскопки усадьбы на Красном бугре Селитренного городища // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. – Донецк, 2008. – С. 17–93.

Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация // Золотая Орда. История и культура. – СПб., 2005. – С. 13–173.

Мухамадиев А.Г., Федоров-Давыдов Г.А. Раскопки богатой усадьбы в Новом Сарае // СА. – 1970. – № 3. – С. 149–171.

Мухамадиев А.Г., Федоров-Давыдов Г.А. Раскопки усадьбы на Царевском городище // Вестник МГУ. – 1978. – № 3. – С. 88–102.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. – М.; Л., 1952. – 315 с.

Рудаков В.Г. О границах Селитренного городища (по итогам археологических разведок 2002–2003 гг.) // Проблемы археологии Нижнего Поволжья (I Международная Нижневолжская археологическая конференция. Волгоград, 1–5 ноября 2004 г.). Тез. докл. – Волгоград, 2004. – С. 289–295.

Смагулов Е.А. Древний Сауран. – Алматы, 2011. – 434 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города Поволжья. – М., 1994. 228 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Исследование большой аристократической усадьбы на Царевском городище // Вестник МГУ. – 1981.– № 1. – С. 64–84.

Федоров-Давыдов Г.А. Исторические особенности городов в монгольских государствах Азии в XIII–XIV вв. // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. – Алма-Ата, 1983. – С. 215–220.

Федоров-Давыдов Г.А. Новый Сарай по раскопкам 1963–1964 гг. // СА. – 1966. – № 2. – С. 233–248..

Федоров-Давыдов Г.А. Раскопки Нового Сарая в 1959–1962 гг. // СА. – 1964. – №1. – С. 248–271.

Федоров-Давыдов Г.А., Егоров В.Л. Отчет о раскопках на Селитренном городище в 1986 г. // Архив ИА РАН. – Р. 1. №№ 11755, 11755а-в.

Хованская О.С. Бани города Болгара // МИА. – № 42. – М.; Л., 1954. – С. 393–407.

Шарифуллин Р.Ф. Бани Болгара и их изучение // Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство. – М., 2001. – С. 217–261.

Якобсон А.Л. Средневековый Крым. – М.; Л., 1964. – 232 с.

Якубовский А.Ю. Развалины Ургенча // Известия ГАИМК. Т. 6. Вып. 2. – Л., 1930. – 70 с.

Zilivinskaya E. The Golden Horde city pattern: evidence from excavations // Urbanism in Medieval Europe. Papers of the «Medieval Europe Brugge 1997» Conference. Vol. 1. – Zellik, 1997. – P. 29–36.

ABSTRACT

Emma D. Zilivinskaya

Structure of the Golden Horde cities at the time of khan Uzbek

The Golden Horde state represented a specific simbiosis of nomad steppe traditions and developed urbanizm. At present more then 100 cities are known from written and archaeological sources. Sarai, the capital of the Golden Horde is in Astrakhan region, near the Selitrennoye village located. An aristocratic region of Sarai between the Kuchugury and Krasnyi mounds was investigated in detail by Lower Volga Expedition. They were excavated a large mosque, madrasa or hostel for pilgrims, bath-house with splendid ornamentation and four rich farmstead houses. The results of these excavation enables us to interpret the principles of the Golden Horde town planning. In XIV century the Golden Horde cities were built according to uniform plan with buildings of each quarter clustered round a mosque.

К.А. Руденко

Некоторые вопросы семантики золотоордынских древностей Булгарского Улуса Золотой Орды

Золотая Орда вошла в историю как государство, создавшее оригинальную и многогранную культуру, соединившую в себе достижения и традиции предшествующих цивилизаций как кочевых, так и оседлых. На огромных пространствах империи отдельные ее части вместе с тем сохранили свое своеобразие и определенные особенности. Больше всего их было там, где до монгольского нашествия существовали развитые государства. Это относится, например, к Хорезму, а также Волжской Булгарии, завоеванной в 1230–40-х гг. Территория Булгарии вошла в состав монгольской империи. В Золотой Орде она приобрела определенные административные и культурные права[1].

По данным письменных источников и археологическим материалам, культура городского и сельского населения Булгарского Улуса Золотой Орды была мусульманской. Несмотря на это, в XIII–XIV вв. здесь встречается немало предметов декоративно-прикладного искусства, имевших разнообразные изображения. На них можно видеть (наряду с геометрическими орнаментами и, иногда, благопожелательными надписями) животных, птиц, мифологические существа и растения[2]. Эта тема привлекала внимание ученых, прежде всего искусствоведов, и нашла отражение в научных публикациях[3]. Однако данные исследования не касались символической системы этих сюжетов и

[1] Руденко К.А. Булгарский Улус Золотой Орды: к постановке проблемы // Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей, посвященный памяти В.П. Костюкова. – Астрахань, 2011. – С. 155–163.

[2] Концептуальный анализ этого явления был проведен Ш. Шукуровым: Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). – М., 1989. – 248 с.

[3] Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. – Казань: Татарское книжное издательство, 1987. – 204 с.; Валеева Д.К. Искусство волжских булгар периода Золотой Орды (XIII–XV вв.). – Казань, 2003. – 239 с.

соотнесения их с конкретными формами, на которые были нанесены рисунки и орнаменты; также не было определено место этого явления в культурной жизни населения Булгарского Улуса[4]. Не проводилась и систематизация этих изделий, за исключением металлических зеркал[5].

Наиболее выразительны отмеченные выше сюжеты изображений на металлических зеркалах, получивших широкое распространение в золотоордынское время в Булгарском Улусе. В мусульманской культуре они сохранили древнее, традиционное значение, связанное со светлым, очищающим, защищающим (магическим) воздействием[6]. Причем утилитарные функции их зачастую совпадали с магическими, точнее символическо-охранительными[7]. Так, мусульманские купцы, как правило, брали с собой в дорогу кольцо, четки, ножницы, халат с кушаком, щепотку земли и зеркало[8]. В разное время и у разных народов считалось, что зеркала помогали увидеть притаившихся злых духов и отгонять их. Сломать зеркало значило сохранить память о друге

---

[4] Анализ казанских искусствоведческих исследований был сделан В.А. Кореняко: Кореняко В.А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. – М., 2002. – С. 64–72.

[5] Руденко К.А. Металлические зеркала золотоордынского времени из собрания Национального музея Республики Татарстан // Татарская археология. Золотая Орда: археология, нумизматика, искусство. Золотоордынский город и Дешт-и-Кипчак. – 2004. – №1–2 (12–13). – С. 111–156. Подходы к систематизации этой категории артефактов различны как у российских исследователей, так и у зарубежных (см., например, Полякова Г.Ф. К вопросу о систематизации зеркал Волжской Булгарии // Древности Волго-Камья. – Казань 1977. – С. 78–82). Заслуживают внимания разработанные методические подходы Т. Масумото в отношении китайских зеркал: Масумото Т. К вопросу о китайских зеркалах из Сибири периода Чжаньго (V–III вв. до н.э.) //История и культура средневековых народов степной Евразии. Материалы II Международного конгресса средневековой археологии Евразийских степей. – Барнаул, 2012. – С. 49–55.

[6] Синкевич В.А. Феномен зеркала в истории культуры. – СПб., 2006 – 66 с.; Рон М. Мифология зеркала // Интеллект, воображение, интуиция: мифологический и художественный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 11. – СПб., 2011. – С. 72–84.

[7] Шавкунов Э.В. Зеркала в магико-религиозных обрядах в древности и средневековье. – Владивосток, 1990а. – 38 с.

[8] Чвырь Л.А. Судьба одного обряда (о бактрийско-таджикских соответствиях в похоронно – погребальной обрядности) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. – М., 1991. – С. 202.

или разлуке родственников, любовников и супругов[9], а разбитое зеркало было символом расставания супругов[10].

Зеркала занимали важное место в мусульманской философии. Титус Буркхардт отмечал, что согласно изречению Пророка Мухаммеда, «любую вещь можно отшлифовать и очистить от ржавчины. Только одна вещь может отшлифовать сердце, а именно память о Боге. Таким образом, сердце – центр человеческого существа – является зеркалом, которое должно быть чистым, чтобы получать свет божественного Духа»[11].

Зеркала были также объектом научных исследований восточных ученых средневековой эпохи. Например, Абу Али ибн ал-Хайсам (965–1039), из города Басры – астроном, математик, философ, изучив оптические свойства различных зеркал, выделил семь их видов: плоские, выпуклые, вогнутые, цилиндрические, конические, выпуклые и вогнутые сферические[12].

Декор зеркал был достаточно разнообразен. Выделяются изделия с утолщенным краем и фигурным вырезом всего бортика в виде «ба лэн цзин» (8 лепестков) или «ба ху» (лю ху цзин) (6 или 8 полукружий), имеющие прототипы в китайских зеркалах периода Тан – Сун (VI – конец XIII вв.)[13]. Такое оформление краев ассоциируется с цвет-

[9] Лаврова М. Китайские зеркала Ханьского времени (из собрания Русского музея) // Материалы по этнографии. Т. IV. Вып. 1. – Л., 1925. – С. 1–14; Стратанович Г.Г. Китайские бронзовые зеркала: их типы, орнаментация ииспользование // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 73. – Л., 1961. – С. 47–78.

[10] С.И. Руденко отметил, что китайские зеркала играли особую ритуальную роль в хунском погребальном обряде. Причем здесь отсутствовали целые зеркала, встречались только половинки или обломки. Ученый объяснял это тем, что «зеркало в жизни китайцев играло роль не только обычной туалетной вещи, оно в их представлении имело магическую силу и наделялось известным символическим значением. Так, «разбитое зеркало» было символом расставания супругов. Не этим ли объясняется отсутствие в могилах хуннов целых китайских зеркал, ибо вместе с китайскими зеркалами хунны воспринимали и особое отношение китайцев к зеркалам» (Руденко С.И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. – М.; Л., 1962. – С. 91–92).

[11] Burckhardt T. Mirror of the intellect. Essays on traditional science & sacred art. – N.Y.: SUNY Press, 1987. – P. 117–118.

[12] Комилов А.Ш. Физика Средней Азии в IX–XIII вв.: дисс. ... докт. ф.-м. наук. – М., 2000. – 255 с.

[13] Стратанович Г.Г. Рец.: Книга о древнем искусстве китайских мастеров художественного литья, чеканки и гравировки металла. – Пекин, 1958 // СЭ. –

ком. Закругленные лопасти – с мальвой, выражением активного начала ян, остроконечные – с водяным каштаном, который, произрастая в воде, считался проявлением пассивного начала – инь. Оба цветка считались в Китае снадобьем, дающим долголетие и оберегом от различных злых влияний[14]. Встречаются зеркала такой формы на чжурчженьских памятниках XII–XIII вв[15].

Не менее разнообразны изображения, нанесенные на оборотную сторону изделий. *Птицы*. Китайские прототипы эпохи Тан имеют зеркало с изображением танцующих гусей (журавлей), олицетворяющих символ «ян» – активного начала в природе. По поверью, гуси всегда летают вместе и никогда не спариваются во второй раз, поэтому и символизируют верность в браке. В целом журавль (аист) является и символом долголетия. Символика эта относится к так называемым свадебным зеркалам, орнамент которых состоит обычно из парных птиц, символизирующих счастливый семейный союз (мандариновые уточки)[16].

Рыбы. Изображение двух рыб на зеркалах появляется в начале эпохи Хань (206–220 гг. н.э.) (карпы) и символизирует пожелание достижений высот учености, причем они изображаются как символы Инь и Янь: как бы догоняющие друг друга – голова одного направлена к хвосту другого. Позже, широко распространившись в период Северной Сун (X–XII вв.), они стали символизировать многочисленное потомство[17].

Изображения змеи, дракона. В китайской традиции изображение змеи и дракона находит параллели в синонимических по свойствам изображениях хищников из семейства кошачьих (ночное видение), в композиции с ароматизирующими растениями (пахучесть), характеризуя образно-понятийную роль дракона как посредника между Небом и Землей. Само изображение дракона – существа в звериной форме, с растительными атрибутами, указывает на «взаимную связь космическо-

1960. – № 1. – С. 172–174; Стратанович Г.Г. Китайские бронзовые зеркала. – С. 47–78.

[14] Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины (К вопросу о внешних связях древнего населения Южной Сибири). – М., 1975. – С. 21–22.

[15] Хорев В.А. Ананьевское городище. – Владивосток, 2012. – С. 225, рис. 118–1.

[16] Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала... – С. 20.

[17] Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала... – С. 26.

го света и земного растения, воспринимающего этот свет и порождающего все земное плодородие. Такая символика дракона могла породить новый уровень – символику единения мужского и женского начал»[18] (в татарской мифологии – юха – змей, превращенный в женщину[19]).

Образ дракона, появившийся в Китае в период Хань связывается с божествами рек и озер. Он считается покровителем дома и местности. Изображение дракона вошло в китайский буддизм и ислам[20]. Драконова табличка встречалась в Китае даже в мечети, где совершалось моление о дожде. География культа дракона-змеи исключительно широка и по существу глобальна. Одним из районов формирования этого образа была Юго-Восточная Азия. Объединяла всех в этом образе связь дракона как повелителя водной стихии с земледелием, зависящим от влаги. На юге Дальнего Востока в древностях Бохая и чжурчженей образ дракона встречается на бытовых предметах, деталях архитектурных построек (как декоративный элемент), поясной гарнитуре. Он органично вписался не только в сюжеты декоративно-прикладного искусства, но и в мифологию современных тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Амура[21].

Из других категорий изделий отметим накладки с изображениями драконов, изготовленные преимущественно из бронзы, из Болгар, а также костяную обойму с аналогичным сюжетом из Биляра. Изображение дракона в такой трактовке широко распространилось в Восточной Европе. В Волго-Камье они в какой-то мере совпали с бытовавшими здесь ранее образами фантастических существ, в частности крылатой змеи[22]. Композиция и трактовка образа на булгаро-ордынских изделиях, без сомнения, восходят к китайско-чжурчженьским прототипам[23].

---

[18] Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М.: Наука, 1986. – С. 59–72.

[19] Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // Известия ОАИЭ. Т. XXVI. Вып. 5. – Казань, 1910. – С. 415–470.

[20] Kuehn S. The dragon in medieval East Christian and Islamic art. Islamic history and civilization. V. 86. – Leiden; Boston: Brill, 2011. – XII, 298 p.

[21] Асташенкова Е.В. Традиции в искусстве средневековых тунгусо-маньчжуров // Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня. (Первые Шавкуновские чтения). – Владивосток, 2008. – С. 136–139.

[22] Руденко К.А. Казанский дракон: образ и символ // Татарская археология: Казань и Казанское ханство. – 2005. – № 1–2 (14–15). – С. 92–110.

[23] Об этом пишет и В.А. Кореняко, подчеркивая, что этот образ экзогенен и практически всегда в канонических иконографических формах заимст-

Фантастические существа из религиозных сказаний. С мусульманской богословской традицией связано изображение на зеркалах существа – Борака (Бурака) (молнии), перенесшего Пророка Мухаммеда и ангела Джабраила из Каабы в Иерусалим[24]. Зеркала с этим сюжетом были подробно рассмотрены Н.Ф. Катановым. Он отмечал, что такие зеркала встречаются с ручками и без ручек. Зеркало с ручкой из Билярска было опубликовано Х.М. Френом в 20-х гг. XIX в., остальные, упомянутые Н.Ф. Катановым, происходили из Болгар[25].

Зеркала с «Ал-Бораками»[26], вероятно, появляются в Булгарии в канун монгольского нашествия (1219–1235 гг.) или даже в XII в. В период Золотой Орды этот образ получил широкое распространение и развитие не только в зеркалах[27], но и в ордынской керамике[28]. Можно предполагать, что сформировался он в Иране и сельджукидских государствах Малой Азии в XI–XII вв.[29] в нескольких вариантах[30]. Наибо-

---

вуется из китайских образцов: Кореняко В.А. Искусство народов Центральной Азии. – С. 136.

[24] Стецкевич Т.А. Ислам. Краткий путеводитель по экспозиции Государственного музея истории религии. – СПб., 2007. – С. 7.

[25] Катанов Н.Ф. Описание одного металлического зеркала с арабской надписью, принадлежащего Публичному Музею гор. Минусинска Енисейской губернии, и несколько слов о металлических зеркалах, описанных другими. – Казань, 1899. – 21 с.

[26] Руденко К.А. Металлические зеркала. – С. 122–123.

[27] Лубо-Лесниченко Е.И. Бронзовые зеркала Минусинской котловины в предмонгольское и монгольское время (II–XVI вв.) // Страны и народы Востока. Вып. VIII. – М., 1969. – С. 77, ссылка №10.

[28] Золотая Орда. История и культура. Каталог выставки. 23 августа 2005 года – 10 мая 2006 года. – СПб., 2005. – С. 140, кат. №577.

[29] Ward R. Islamic Metalwork. – L., 1993. – P. 30, fig.18; Райс Т.Т. Сельджуки. Кочевники – завоеватели Малой Азии. – М.: ЗАО «Центрполиграф», 2004. – Рис. 47; Ремпель Л.И. Искусство Среднего Востока. – М., 1978. – С. 80.

[30] Мы рассматриваем только зеркала с парным изображением Бораков. Известны зеркала с фигурой одного крылатого существа. Их иногда именуют «сфинксами». Подробнее см.: Baer E. Sphinxes and harpies in medieval Islamic art: an iconographical study. Oriental notes and studies. – V. 9. – Jerusalem.: Israel Oriental Society, 1965. – 109 p. Одиночные изображения «сфинксов» имеется на иранской керамике XII–XIII вв. выполненной в сельджукидских традициях. См., например, изображение на глазурованной чаше из собрания Fitzwilliam Museum (Великобритания); инв. № OC.155-1946.Электронный ресурс: http://www-cm.fitzmuseum.cam.ac.uk/projects/lustreware/gallery/cataloguedetail.html?&priref=77589&_function_=xslt&_limit_=100&sf_function=print#3.

лее распространен в Среднем Поволжье был «классический» рисунок, когда «Ал-Бораки» в геральдической позе расположены спинами друг к другу на фоне растительных побегов[31]. Второй вариант представлен зеркалом из Британского музея (XII в.), где четыре «Ал-Борака» на фоне тех же растительных завитков движутся по кругу[32]. В обоих случаях по краю зеркала идет благопожелательная надпись примерно одинакового содержания[33]. Н.Ф. Катанов читал ее так: «Слава и долговечность, счастье и величие, сановитость и хвала, благоденствие и честь, власть и богатство, и могущество владетелю сего (зеркала) во веки!»[34]. В центре изделия петелька для подвешивания[35].

В Булгарском Улусе производятся как копии, так и оригинальные варианты классического типа таких зеркал[36]; из Увека происходит зеркало со стилизацией второго варианта изображения[37].

---

[31] Руденко К.А. Металлические зеркала. – С. 154, рис. 19–2–6; Полякова Г.Ф. Изделия из цветных и драгоценных металлов // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. – Казань, 1996. Рис. 74–7; Винничек В.А., Киреева К.М. Восточный импорт на юго-западных землях Волжской Булгарии в предмонгольский период // Материалы и исследования по археологии Поволжья.– Йошкар-Ола, 2010. – С. 187–188, 206, рис. 1–9. – С. 185–211. Ср.: Soustiel L. Islam et Calligraphie. Florilège d'Orient 3. Ex position Galerie Antoine Laurentin, du 11 au 22 septembre 2012. – Paris, 2012. – P. 28–29, kat. №10.

[32] Islam. Art and Culture. – Stockholm, 1985. – P. 127, kat. №3. Аналогичная композиция имеется на крышечках от бронзовых чернильниц из Болгар.

[33] Мухамедшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С. Надписи на металлических изделиях // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. – Казань, 1996. – С. 296; Руденко К.А. Металлические зеркала. – С. 123.

[34] Катанов Н.Ф. Описание одного металлического зеркала. – С. 17. Вариант прочтения: «Слава и долгоденствие, счастье и блеск, возвышение и хвала, блаженство и высочество, власть и процветание, могущество и божеская милость владельцу сего навсегда» (Смирнов А.П. Волжские булгары. – М., 1951. – С. 117). Отметим, что содержание надписи на китайских зеркалах практически такое же – «Долгой жизни, богатства, знатности»: Плетнева Л.М. Средневековые зеркала из памятников Томского Приобья // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Новосибирск; Омск, 2008. – С. 257.

[35] Сельджукское влияние прослеживается на бронзовых накладках поясного набора с Золотаревского поселения, с изображением парных птиц (Белорыбкин Г.Н. Золотаревское поселение. – СПб., 2001. – С. 20, рис.10– 4–10).

[36] Например, зеркало из Лаишевского у. Казанской губернии, опубликованное у Г.Ф. Поляковой как из Булгара (Полякова Г.Ф. Изделия из цветных и драгоценных металлов. Рис.74–8). См.: Руденко К.А. Металлические зеркала, фото 7.

Знаки зодиака. Изображение 12 животных на зеркалах символизирует 12 знаков зодиака. Нередко этот сюжет упрощался – на зеркало помещались чередующиеся фигуры «хищника и жертвы» – заяц – лиса; собака – лиса и т.д. Это соотносится с несколько иным содержанием – темой охоты, развлечения, соответствующему пожеланию достатка, благосостояния, когда такие занятия становятся образом жизни. Чаще всего это достаточно большие по размеру зеркала (до 18–20 см), которые устанавливались стационарно внутри дома на специальной подставке.

В целом в зависимости от территории распространения зеркала кроме утилитарной функции играли и другие роли. Например, в Минусинской котловине часть из них были амулетами[38].

Знаковые элементы декора. Декоративные выступы –«кнопки» на зеркалах в китайской традиции осмысливаются как жертвенные зерна риса. На зеркалах они символизируют 4 сезона, 8 перемен или 8 сфер, 12 знаков зодиака, то есть 12 месяцев, отражая тем самым солнечный календарный цикл. Зеркала с геометрическим узором ханьского времени во многом стали прообразом зеркал с солярной символикой более позднего времени[39]. У тюркских и угро-самодийских народов Западной Сибири этот знак мог ассоциироваться со знаком души. Нумерологическое значение этого сюжета может сопоставляться с темой о мифологических героях-небожителях из языческой культуры или о животном (зодиакальном) календаре, вполне очевидно и сопоставление основной композиции с буддийской мандалой[40].

Растительный орнамент на зеркалах из четырехлепестковых розеток означает, по мнению Э.В. Шавкунова и Л.Н. Гусевой, сложную идеограмму оплодотворенной Вселенским светом и дождями вспахан-

[37] Недашковский Л.Ф. Золотоордынский город Укек и его округа. – М., 2000. – С. 49, рис. 9–6.

[38] Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины (К вопросу о внешних связях древнего населения южной Сибири). – М., 1975. – С. 16.

[39] Стратанович Г.Г. Китайские бронзовые зеркала. – С. 47.

[40] Ожередов Ю.И. Семантика изображений на одном средневековом зеркале из Музея археологии и этнографии Сибири ТГУ // Торевтика в древних и средневековых культурах Евразии. – Барнаул, 2010. – С. 147.

ной и засеянной семенами земли, нивы[41]. Изображение плодов граната традиционно считается символом пожелания мужского потомства.

Особенности металлических зеркал Булгарского Улуса Золотой Орды. Как показывают археологические материалы, металлические зеркала широко распространились на булгарских землях в золотоордынский период[42]. Большая часть этих изделий является копиями и подражаниями привозных образцов. По форме это круглые с небольшими рудиментарными ручками трапециевидной формы или (что чаще) с небольшими цельными выступами в центральной части на орнаментированной (оборотной) стороне, иногда с отверстием для подвешивания.

Прототипы их угадываются в иранских, китайских и чжурчженьских зеркалах XII–XIII вв. Особенностью чжурчженьских зеркал, как считает Э.В. Шавкунов, является наличие боковых ручек и петелек, а также особого кругового орнаментального пояска в виде растительного побега, цветов лотоса и ряда других, заимствованных чжурчженями у уйгуров и средневековых хакасов[43]. Е.В. Асташенкова считает, что образцами для средневековых бронзовых зеркал из Приморья могли служить изделия, возникшие в разное время (эпоху пяти династий, ханьское, сунское, танское) и распространенные на разных территориях,но наиболее близкие аналогии им происходят из Цзиньского Китая[44].

Традиционным и очень популярным сюжетом в Предуралье и Поволжье было изображение на зеркалах пары рыб – карпов в китайской традиции. Качество изображений на булгаро-ордынских зеркалах таково, что определить стилистические особенности изображений на них не просто. Из тех артефактов, которые имеют четкие рисунки, часть близка чжурчженьским зеркалам по стилистике и оформлению, хотя точного до деталей совпадения практически не наблюдается[45]. По

[41] Шавкунов Э.В., Гусева Л.Н. О семантике декора из четырех-лепестковых розеток на средневековых металлических зеркалах // Древний и средневековый Восток. – Ч. II. – М., 1988.– С. 352–363.

[42] Руденко К.А. Металлические зеркала. – С. 111–156.

[43] Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей – удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. – М., 1990. – С. 135.

[44] Асташенкова Е.В. Изобразительное искусство юга Дальнего Востока России в средние века (по материалам археологических памятников). Автореферат дис. ... канд. ист. наук. – Владивосток, 2006. – С. 20.

[45] Ожередов Ю.И., Плетнева Л.М., Масумото Т. Металлические зеркала в Музее археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского ТГУ: формирование и исследование собрания // Культуры и народы Северной Азии и

мнению Э.В. Шавкунова, китайский сюжет из двух карпов на чжурчженьских зеркалах трансформировался из китайского: при сохранении общей композиции на них изображеные не карпы, а рыбы другой породы[46]. Это можно отметить и для поволжских изделий.

Зеркала, безусловно, изготавливались в Булгарском Улусе. Об этом (на примере зеркал с изображениями драконов из Болгар) писала Г.Ф. Полякова[47]. В подтверждение наличия булгарского зеркального производства в золотоордынский период можно отметить литейные формы для зеркал и производственный брак (Булгарское и Билярское городища). Время начала изготовления булгаро-ордынских зеркал с тем или иным рисунком установить сложно. Однако для сюжета из парных рыб можно предполагать, что это произошло не ранее середины XIII в. Такое предположение можно сделать по находке в Бурундуковском кладе в Татарстане, датированном началом – первой половиной 1260-х гг., серебряной чашечки, с изображением пары рыб. Рисунок в целом повторяет композицию на зеркалах с рыбами. Изготовлена чашечка, как предполагал Г.А. Федоров-Давыдов, по китайским образцам монгольскими или булгарскими мастерами не позднее 1260-х гг., а скорее всего (учитывая ее вторичное использование), в 1250-х гг.[48].

Особо стоит отметить зеркало с рисунком в виде сетки из четырехлепестковых розеток, найденное в Балымерском могильнике в Татарстане, датированном второй половиной XIV в.[49] По рисунку оно

сопредельных территорий в контексте междисциплинарного изучения: Сборник Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского. – Томск, 2008. Вып. 2. – С. 152, табл. 4–28; 5–47.

[46] Шавкунов Э.В.Описание бронзовых зеркал из Приморского края и их датировка // Материалы по археологии Дальнего Востока СССР. – Владивосток, 1981. – С. 108; Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей. – С. 125.

[47] Полякова Г.Ф. Зеркала с драконами из Болгар // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. – М., 1978. – С. 216 – 219.

[48] Федоров-Давыдов Г.А. Клад монет XIII в. из Волжской Болгарии // Проблемы археологии Евразии. – М., 1991. – С. 181.

[49] Руденко К.А. Балымерский курганный могильник эпохи Золотой Орды: вопросы датировки // Золотоордынское наследие. Вып. 1. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XIV вв.)». 17 марта 2009 г.– Казань, 2009. – С. 282–294.

аналогично чжурчженьским зеркалам[50]. Сходство этого сюжета на зеркале из Сучанского клада в Приморье с рисунками на зеркале с Южного Урала (Тлявгуловский могильник) было отмечено Э.В. Шавкуновым[51]. Можно считать, что это упрощенный, трансформированный вариант чжурчженьского зеркала[52], лишившийся большей части семантический нагрузки[53]. Место изготовления зеркал с таким сюжетом определить сложно, и нет достаточных данных, что они изготавливались в Поволжье. Находки их единичны, а качество отливок достаточно хорошее, что выделяет их из массы булгарских золотоордынских зеркал, изготовленных по утратившим четкость образцам. Отметим также, что в целом видовой состав булгаро-ордынских зеркал во многом совпадает с ассортиментом таковых в Хорезме, в частности в Отраре[54]. Здесь, например, было найдено зеркало, датированное XIII–XIV вв., аналогичное балымерскому[55].

Есть и исключения. В Билярске в XIX в. было найдено зеркало, попавшее в собрание известного казанского коллекционера А.Ф. Лихачева. Он его опубликовал, сочтя произведением мастеров эпохи раннего железа. Т.А. Хлебникова отнесла эту находку к средневековой эпохе[56]. Мнение Т.А. Хлебниковой подтвердилось находкой аналогичного зеркала вТомском Приобье в одном из курганов XII–XIV вв.[57]. Однако решить вопрос о характере этого артефакта достаточно проблематично. Зеркало имеет стандартный размер: диаметр 8

[50] Шавкунов Э.В. Клад чжурчженьских зеркал // МИА. – 1960. – № 86. – Рис.5; Шавкунов Э.В. Гусева Л.Н. О семантике декора. – С. 352–363.

[51] Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей – удигэ. – С. 253.

[52] Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей – удигэ. – С. 257–258.

[53] Композиция рисунка такого типа напоминает в то же время и сюжет на зеркале из Нишапура (Allan James W. Nishapur: Metalworkof the Early Islamic Period. – NY: Metropolitan Museumof Art, 1982 – p.73, kat. №76,77). Вопрос о первичности заимствований остается открытым.

[54] Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Отрар в XIII–XV вв. – Алма-Ата, 1987. – С. 195, рис.85.

[55] Ягодин В.Н., Ходжайов Т. Некрополь древнего Миздахкана. – Ташкент, 1970. – С. 105, рис 40–12.

[56] Хлебникова Т.А. Билярское зеркало с изображением грифона // Древности Восточной Европы. – МИА. – № 169. – М., 1969. – С. 281–284.

[57] Плетнева Л.М. Томское Приобье в начале II тыс.н.э. (по археологическим источникам). – Томск, 1997. – С. 281, рис. 119–1.

см, высота – 0,8 см. и традиционную петельку для подвешивания[58]. На нем изображен грифон – существо с туловищем кошачьего животного и головой хищной птицы. Он показан стоящим на трех лапах, правая передняя лапа полусогнута в колене и приподнята. Хвост зверя изогнут и заканчивается пушистой кисточкой. На мощную шею с короткой гривой посажена крупная голова, напоминающая орлиную: с массивным клювом и… ушами как у собаки. За спиной грифона обозначены крылья, точнее одно стилизованное крыло с крупными распушенными перьями. Аналогии этому зеркалу в булгаро-ордынских материалах нам не известны.

Необходимо сказать об использовании зеркал населением Булгарского Улуса. Кроме практического применения зеркала как предмета туалета, они в ордынскую эпоху использовались и как элемент бытовой магии. Зафиксированы случаи, когда фрагменты зеркала помещались в столбовые ямы хозяйственных построек (которые использовались для хранения припасов и зерна), а также под порог сооружений[59]. Аналогичное явление – помещать в зернохранилище зеркала или их фрагменты, отгонявшие отраженным солнечным светом злых духов, способных повредить запасы, известно, например, у чжурчженей[60].

Фрагменты зеркал могли использоваться как амулеты – для этого в них просверливалось одно или несколько отверстий[61]. Но такая практика у золотоордынских булгар не зафиксирована. Единственный известный на сегодняшний день случай такого рода в регионе – это Золотаревское поселение в Посурье[62].

---

[58] Коллекция НМ РТ, № 5468-7, АА-60-20, колл. №6399.

[59] Руденко К.А. Исследования селища и могильника Песчаный остров (Алексеевского у дамбы) в Татарии в 1993–94 гг. // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Вып. 1. – Йошкар-Ола, 1998. – С. 60–71.

[60] Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей – удигэ. – С. 158.

[61] Илюшин А.М. Фрагменты зеркал как амулеты в материальной и духовной культуре средневековых кочевников Кузнецкой котловины // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. – Барнаул, 2008. – С. 42–44.

[62] Белорыбкин Г.Н. Золотаревское поселение. – С. 51, рис. 30–2. Не исключено, что просверленные фрагменты зеркал использовались как украшение конского снаряжения. Такая практика существовала еще в скифское время (Болтрик Ю.В., Фиалко Е.Е. Использование зеркал в убранстве скифских коней // Матеріали та дослідженняз археології Східної України: від неоліту до кіммерійців. Збірник наукових праць. – Луганськ, 2008. № 7. – С. 1–11).

Интересен вопрос о том, какую именно традицию металлические зеркала в Булгарском Улусе продолжили – кочевническую или оседлую. Если рассматривать булгарские зеркала с точки зрения типологии, то четко различаются несколько заимствованных сюжетов. Первый – это восточный – китайский или чжурчженьский (образы дракона, иероглифы, парные рыбы, птицы, фигурные края изделия, рельефные элементы декора и т.д.). Второй – юго-восточный – мусульманский (Ал-Бораки, арабские надписи и арабески, «гон животных» и т.д.). Третий – южный и юго-западный – кочевнический – половецко-кыпчакский (деление орнаментального поля на сегменты, геометрические узоры, солярные символы, стилизованные изображения рыб, наличие миниатюрной боковой ручки или центральной петельки и т.п.). Четвертый – поволжско-золотоордынский (цветочные мотивы, занимающие всю украшаемую поверхность, высокий бортик и т.д.). Встречается большое количество зеркал и без рисунков. Доминирующих сюжетов практически не было. По соотнесенности сюжетов между собой реже встречаются сложные по композиции изображения, и более популярны были зеркала с абстрактными или потерявшими четкость рисунками. В последнем случае это изначально были многофигурные композиции китайского (буддийского) происхождения. Качественная или импортная продукция более характерна для городских центров (например, Болгар).

У кочевников восточноевропейских степей использование металлических зеркал как в быту, так и в погребальной практике имеет давние традиции. Они известны в скифских и сарматских древностях, в материалах салтово-маяцкой культуры, захоронениях половцев и черных клобуков. Причем на ранних этапах зеркала помещались как в женские, так и в мужские захоронения, а в средневековое время они становятся атрибутом женских погребений.

Функции их в погребальной практике могли быть разные – охранительные, социальные, поло-возрастные маркеры и др.[63] Особо отметим, что зеркала, точнее сюжеты и даже орнаменты на них, были нередко связаны с определенными религиозными представлениями, на-

[63] Тишкин АА., Серегин Н.Н. Металлические зеркала как источник по древней и средневековой истории Алтая (по материалам Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета). – Барнаул, 2011. – С. 112–115.

пример, буддизмом[64]. Однако статусный характер, как и этноопределяющий, они у восточноевропейских кочевников (в отличие, например, от населения таежной полосы[65]) в домонгольский период, видимо, не носили. В единичных случаях роль социального маркера могли играть привозные оригинальные зеркала, в частности, китайские эпохи Тан[66], но такие случаи в Поволжье очень редки (например, Армиевский курганно-грунтовой могильник IX–XI вв.).

У волжских булгар домонгольского времени этих традиций не было. Известны единичные находки миниатюрных зеркал второй половины VIII – третьей четверти IX вв. с Болгарского городища, по одному зеркалу найдено в Танкеевском и Больше-Тиганском могильниках IX–X вв. В XI–XII вв. на территории Волжской Булгарии находок металлических зеркал, связанных с культурными отложениями этого периода, нет. Можно предполагать (по находке зеркала с ручкой из Билярска), что единичные образцы зеркал из Мавераннахра попадали к булгарам в первой половине XI в. и в последующее время, но документально подтвердить другими находками пока не представляется возможным Тем не менее, даже предположив, что такая ситуация могла иметь место, в любом случае массового распространения металлические зеркала в домонгольской Булгарии не получили, хотя культурные центры Мавераннахра, с которым Булгария была тесно связана, включали зеркала во внутренний этикет состоятельных слоев общества.

Зеркала сельджукидского времени из Ирана и Средней Азии были, как правило, мусульманской тематики с изображением в одном случае Ал-Бораков[67], в других – «всадника с соколом»[68], а также с жи-

[64] Тишкин АА., Серегин Н.Н. Металлические зеркала. – С. 114.

[65] Зеркала встречены в могильниках Томского Приобья и считаются там символом высокого социального статуса: Плетнева Л.М. Средневековые зеркала из памятников Томского Приобья // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Новосибирск; Омск, 2008. – С. 258.

[66] В этот период китайские зеркала встречаются у кочевого населения, например на Алтае: Грушин С.П. Китайское зеркало из северо-западных предгорий Алтая // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2005. – С. 134–137, рис. 1–1,3.

[67] Имеются изображения одной стилизованной фигуры Аль-Борака на дне металлического сосуда (?) XII–XIII вв. из Термеза с благопожелательной надписью. Популярны они были и на керамике минаи начала XIII в.: Искусство Средней Азии эпохи Авиценны. – Душанбе, 1980. – №72, 197.

[68] Искусство Средней Азии. – №№ 98, 169.

вотными зодиакального цикла. Сюжет «всадника с соколом» встречается на мусульманском Востоке не только на зеркалах, но и на стеклянных медальонах (Термез, дворец правителей, XI в.)[69]. Истоки его можно связать с искусством Газневидов в Восточном Иране. На фреске из дворца Сабр Пушан близ Нишапура (874–999 гг.) также имеется изображение всадника с соколом[70], предшественника композиции XI в., насыщенной многочисленными деталями.

Сложившаяся в начале XI в. композиция представляла некий хорошо известный в то время сюжет. На бронзовом зеркале из Хорасана первой половины XI в.[71] мы видим в центральном круглом медальоне изображение всадника в головном уборе (в чалме с развевающимся окончанием ?) с нимбом, в длинном халате восседающим в седле с высокими луками на скачущем галопом коне. Конь и всадник развернуты к зрителю в профиль, в левую сторону. В левой руке всадника копье, которым он поражает льва (?), а в поднятой правой руке сжаты поводья. Над правой рукой расположена фигура взлетающей птицы. За спиной всадника помещена фигура собаки, облаивающей мечущихся животных, одно из которых (лань?) показано перед крупом коня. Фоном изображения служат растительные побеги. По краю зеркала идет бордюр с каллиграфической надписью почерком куфи, разделенной объемными декоративными полумесяцами. Зеркало имеет широкую прямую ручку.

Надо сказать, что этот сюжет развивался в дальнейшем – в XII–XIII вв. Как пример, можно привести уже упоминавшееся зеркало из Минусинской котловины. Оно, сохранив общую иконографию, в деталях уже сильно отличается от своих предшественников, хотя предполагать самостоятельный источник этого сюжета нет оснований. Отличия ранней и поздней версии этого образа таковы: фигура всадника развернута не влево, а вправо, вместо льва под ногами коня – заяц; лань заменила, как предположил Н.Ф.Катанов, – лисица; на левой (!) руке всадника сидит птица (сокол ?)[72].

---

[69] Искусство Средней Азии. – № 101.

[70] Стародуб Т.Х. Исламский мир: художественная культура VII–XVII вв.: архитектура, изображение, орнамент, каллиграфия. – М., 2010. – С. 165.

[71] Искусство Средней Азии. – №№ 169, 170.

[72] Катанов Н.Ф. Описание одного металлического зеркала. – С. 12, рис. внизу.

Скорее всего, сюжет «всадник с соколом» связан с распространенным на мусульманском Востоке образом Александра Македонского (Искандера), ставшим идейной основой искандеровских циклов в персоязычной литературе, таких как Шахнаме Фирдоуси и Хамсе Низами[73]. Этот сюжет не отразился в булгарском искусстве, а вот в Прикамье он пользовался определенной популярностью. Это так называемые «бляхи с сокольничим», распространившиеся на Выми и в Пермском Прикамье в XII–XIV вв. Их считают булгарскими как по происхождению, так и по производству[74]. Возможно, это было и так, но не меньше оснований считать часть их продукцией русско-пермского центра XIII–XIV вв. с несколько иной трактовкой композиции и деталей. Отметим, что на этих изделиях изображение весьма близки подвескам – змеевикам и медальонам с изображением Георгия-Победоносца[75]. Кроме того, точные совпадения имеются на византийских изделиях с изображением Св. Марка[76].

Традиция производства и использования медальонов с сокольничим в культовой практике Предуралья и Зауралья продолжилась в XVI–XVII вв. Можно согласиться с мнением ряда исследователей, что в XVII в. такие изделия являются имитацией восточных зеркал, кото-

[73] В мусульманской Индии Великих Моголов эти сюжеты воспроизводились и вплоть до XVII в. (Архитектура в исламском искусстве. Сокровища коллекции Ага-хана: каталог выставки. – СПб., 2011. – С. 168, № 72).

[74] Основание этого – матрица с изображением всадника из Национального музея Татарстана (Полякова Г.Ф. Изделия из цветных и драгоценных металлов. – С. 164, рис. 59–3). Однако ни одной подвески с сокольничим, совпадающей хотя бы частично с рисунком на матрице не известно. Об этих изделиях см.: Лещенко В.Ю. Бляхи с охотничьими сценами из Прикамья // Советская археология. – 1970. – № 3. – С. 136–148; Мельничук А.Ф. Бляхи и медальоны с « охотничьим сюжетом» из Верхнего Прикамья – назначение, семантика, происхождение // Древность и средневековье Волго-Камья: Материалы третьих Халиковских чтений. – Казань; Болгар, 2004. – С. 120–125; Мельничук А.Ф. Среднее Приуралье – перепутье средневековых торговых дорог // Вестник Пермского университета. – 2005. Вып. 5. – С. 182, 183.

[75] Такие артефакты встречаются как на Русском Севере (Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустоозерск. Русский город в Арктике. – СПб., 2003. – С. 14, 70, 71, рис. 2;10;16), так (единичные находки) в Волжской Булгарии (Мурзихинское селище XI – начало XIII вв., исследования К.А. Руденко).

[76] Шатунов Н.В. Медальон с сокольничим из Сибирской коллекции Ф.Р. Мартина // Барсова Гора: древности таежного Приобья. – Екатеринбург-Сургут, 2008. – С. 52–53, рис. 2.

рые в это время на Русском Севере превратились в амулет с христианизированным «александрийским сюжетом»[77]. В Западной Сибири сложилась несколько иная ситуация. Здесь эти изделия, как оригиналы, так и подражания им, использовались в культовой практике манси и северных ханты[78].

Как уже отмечалось, в золотоордынское время зеркала становятся в Булгарском Улусе (как и в Золотой Орде в целом) очень популярными. Г.А. Федоров-Давыдов отметил, что «зеркала наглядно показывают нам эклектизм вкусов и разнобой в стиле, господствовавший в золотоордынское время. Эти зеркала, вероятно, были предметом городского производства и поставлялись из города в степи»[79]. Ученый считал, что металлические зеркала в большей степени характерны для кочевой культуры.

На булгарских землях в золотоордынскую эпоху это, безусловно, элемент бытовой культуры оседлого населения. Судя по форме, размерам и особенностям оформления металлические зеркала в большинстве случаев вставлялись в специальный футляр, из коры или дерева, для чего был предназначен специально выступающий высокий бортик или низкий едва выступающий приостренный край. Интересно, что металлических зеркал с длинными ручками, характерными для Хорасана и Мавераннахра XI–XII в. у булгар не зафиксировано. Маленькие ручки на булгаро-ордынских зеркалах явное заимствование из кочевнических половецких зеркал. Не известны у ордынских булгар и зеркала с горизонтальными ручками, которые с домонгольского времени бытовали в восточном Иране[80].

---

[77] Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустоозерск. – С. 306, 312, рис. 5. См., также: Яковлев Я.А. Позднесредневековые бляхи с изображением всадника из Западной Сибири // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск, 1992. – С. 51–68.

[78] Интересная интерпретация этого сюжета имеется на медной чашечке из ритуальной площадки Надымского городка на Крайнем Севере Западной Сибири, функционировавшей во второй половине XVII в. (Кардаш О.В. Надымский городок в конце XVI – первой трети XVIII вв. История и материальная культура. – Екатеринбург-Нефтеюганск, 2009. – С. 232, рис. 3.37–2).

[79] Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. – М., 1976. – С. 181.

[80] Находка из Нишапура: Lerner J. Horizontal – Handled Mirrors: Eastand-West // Metropolitan Museum Journal. – 1996. Vol. 31. – P. 14, fig.4; Allan James

Булгары использовали, скорее всего, специальные оправы в виде согнутой в кольцо металлической пластины, длинные окончания которой были сведены вместе, образовав длинную ручку, и зафиксированы кожаной (?) оплеткой. Причем ручка была сделана так, что изгиб пластины образовывал небольшую петельку для подвешивания, а место стыковки пластин было закрыто оплеткой. Зеркала в такой оправе были достаточно распространенным предметом туалета в среде зажиточных горожан крупных мусульманских городов Востока. Об этом можно судить, например, по гравированному рисунку на изготовленном в Мосуле в 1232 г. хорасанским мастером кувшине. На нем изображена госпожа, смотрящаяся в круглое зеркало в оправе на длинной ручке, а рядом – служанка, держащая перед ней ларец с украшениями[81].

Кроме того, для зеркал, имевших диаметр 17 см и больше могли использоваться стационарные подставки, когда удлиненная рукоятка устанавливалась на поверхность пола с помощью нескольких ножек.

В Булгарском Улусе кочевнические могильники известны только во второй половине – конце XIV в. (Балымерский, Песчаный остров, Байряки – Тамакский). Причем зеркала в них встречаются в женских захоронениях (не всех), и, судя по расположению в погребениях, носились они на поясе, скорее всего, в холщовом или кожаном мешочке (об этом говорят остатки ткани и кожи на этих артефактах). Вполне очевидно, что они были рядовым предметом обихода и не несли в себе ни значения материальной ценности, ни социального престижа, ни этнической принадлежности. Очевидно, что характеризовать кочевую составляющую булгаро-ордынского общества как носителя моды на зеркала и их распространителям будет не верно.

Особенностью зеркал, найденных в Булгарском Улусе является то, что здесь практически нет артефактов, копирующих оригинальные изделия – китайские, чжурчженьские или какие-либо иные. Булгарские отливки делались уже с копий.

Из других изображений, встречающихся в золотоордынское время в Булгаре отметим лягушек. Из Болгар из раскопок бани XIV в. происходит перстень с камнем, на котором вырезано изображение лягуш-

W. Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period. – N.Y.: Metropolitan Museum of Art, 1982 – P. 74–75, № 78.

[81] Бренд Б. Искусство ислама. – М., 2008. – С. 141, ил.70.

ки. Перстень отнесен Г.Ф. Поляковой к типу В-III-1[82]. Амулеты в виде лягушки имеются в коллекции А.Ф. Лихачева в Национальном музее РТ. Данный образ имеет довольно широкое распространение. Так, в некоторых вариантах сказаний коми-пермяков создателями суши на земле выступают две болотные лягушки Ен и Омоль. Бог Ен создает землю из болотной тины, доставленной голубем. Бог Омоль-лягушка выступал антиподом Ена. Поверье о лягушке как повивальной бабке (отраженное и в орнаменте) отмечено у верхневолжских карел[83].

У хантов мужчина, чтобы привлечь женщину должен был пришить к рукаву одежды косточку лягушки и как бы невзначай задеть свою избранницу. Замужняя женщина хранила платок с вышитым изображением лягушки, который во время родов держала бабка. Детям нельзя было ловить и мучить лягушек. Вогулы Сосьвы называли лягушку женщиной, живущей между кочек. В целом лягушка у народов Сибири фигурирует как доброжелательное к людям существо. Александровские ханты делали антропоморфные изображения лягушки, которые «помогали рыбачить» и которых «кормили» сушеной рыбой[84].

У китайцев иероглиф «цзао-ван» в виде лягушки в пещере, обозначает – понятие «домашний очаг». Как отмечается, связь лягушки с водой, влагой, дождем самых разных народов – это связь с обеспечением плодородия, возрождения и через это связь двух начал плодородия и огня (домашний очаг – пещера – предки)[85].

Подводя итоги, можно сказать, что у булгар в эпоху Золотой Орды в большинстве случаев изначальная символика предметов с изображениями со временем стиралась, поскольку многочисленное «тиражирование» изделий делало рисунки неясными и не читаемыми. Широкая популярность этих предметов в обществе объяснялась «модой» на зеркала как предмета туалета, и уже во вторую очередь сим-

[82] Полякова Г.Ф. Изделия из цветных и драгоценных металлов. – С. 179, рис. 61, 35.

[83] Акцорин В.А. Исторические легенды и предания о контакте марийцев с предками коми // Вопросы марийского фольклора и искусства. – Йошкар-Ола, 1980. Вып. 3/ – С. 3–13.

[84] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск, 1984. – 196 с.

[85] Решетов А.М. Цзао-ван – китайский бог очага // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. – М., 1986. – С. 230–249.

воликой изображений на них. Хотя полностью исключать последний фактор будет не правильно.

Отметим, что изображения животных, птиц, а иногда и антропоморфные сюжеты не противоречили мусульманским канонам искусства и органично вписывались в общее культурное пространство Золотоордынской империи. Отметим, что популярные на пространствах огромного государства такие образы доходили до Булгарского Улуса часто уже в трансформированном виде. Вокруг них складывалась особая местная понятийная система, в чем-то совпадающая с тем, что предполагалось на их изначальном месте бытования, будь то Китай или Иран. Эти артефакты характеризовали в большей степени оседлую (городскую и сельскую) среду их владельцев, что косвенно поддерживалось и наличием в Булгарском Улусе населения с непостоянной оседлостью – носителей языческого мировоззрения.

Список источников и литературы

Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Отрар в XII–XV вв. – Алма-Ата, 1987. – 256 с.

Акцорин В.А. Исторические легенды и предания о контакте марийцев с предками коми // Вопросы марийского фольклора и искусства. – Йошкар-Ола, 1980. Вып. 3. – С. 3–13.

Архитектура в исламском искусстве. Сокровища коллекции Ага-хана: каталог выставки. – СПб., 2011. – 248 с.

Асташенкова Е. В. Изобразительное искусство юга Дальнего Востока России в средние века (по материалам археологических памятников). Автореферат дисс.кандидата исторических наук. – Владивосток, 2006. – 22 с.

Асташенкова Е.В. Традиции в искусстве средневековых тунгусо-маньчжуров // Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня (первые Шавкуновские чтения). – Владивосток: Дальнаука, 2008. – С. 128–153.

Белорыбкин Г.Н. Золотаревское поселение. – СПб., 2001. – 190 с.

Бренд Б. Искусство ислама. – М., 2008. – 336 с.

Болтрик Ю.В., Фиалко Е.Е. Использование зеркал в убранстве скифских коней // Матеріали та дослідженняз археології східної україни: від неоліту до кіммерійців. Збірник наукових праць. – 2008. – № 7. – С. 1–11.

Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. – Казань, 1987. – 204 с.

Валеева Д.К. Искусство волжских булгар периода Золотой Орды (XIII–XV вв.). – Казань, 2003. – 239 с.

Винничек В.А., Киреева К.М. Восточный импорт на юго-западных землях Волжской Булгарии в предмонгольский период // Материалы и исследования по археологии Поволжья. – Йошкар-Ола, 2010. – С. 185 –211.

Грушин С.П. Китайское зеркало из северо-западных предгорий Алтая // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2005. – С. 134–137.

Золотая Орда. История и культура. Каталог выставки. 23 августа 2005 года – 10 мая 2006 года. – СПб., 2005. – 264 с.

Илюшин А.М. Фрагменты зеркал как амулеты в материальной и духовной культуре средневековых кочевников Кузнецкой котловины // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. – Барнаул, 2008. – С. 42–44.

Искусство Средней Азии эпохи Авиценны. – Душанбе, 1980. – 416 с.

Кардаш О.В. Надымский городок в конце XVI – первой трети XVIII вв. История и материальная культура. – Екатеринбург; Нефтеюганск, 2009. – 360 с.

Катанов Н.Ф. Описание одного металлического зеркала с арабской надписью, принадлежащего Публичному Музею города Минусинска Енисейской губернии, и несколько слов о металлических зеркалах, описанных другими. – Казань, 1899. – 21 с.

Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // Известия ОАИЭ. Т. XXVI. Вып. 5. – Казань, 1910. – С. 415–470.

Комилов А.Ш. Физика Средней Азии в IX–XIII вв. Дисс. ... доктора физико-математических наук. – М., 2000. – 255 с.

Кореняко В.А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. – М., 2002. – 327 с.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск, 1984. – 196 с.

Лаврова М. Китайские зеркала Ханьского времени (из собрания Русского Музея) // Материалы по этнографии. Т. IV. Вып. 1. – Л., 1925. – С. 1–14.

Лещенко В.Ю. Бляхи с охотничьими сценами из Прикамья // СА. – 1970. – № 3. – С. 136–148.

Лубо-Лесниченко Е.И. Бронзовые зеркала Минусинской котловины в предмонгольское и монгольское время (II–XVI вв.) // Страны и народы Востока. – М., 1969. Вып. VIII. – С. 70–78.

Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины (К вопросу о внешних связях древнего населения Южной Сибири). – М., 1975. – 166 с.

Масумото Т. К вопросу о китайских зеркалах из Сибири периода Чжаньго (V–III вв. до н.э.) // История и культура средневековых народов степной Евразии. Материалы II Международного конгресса средневековой археологии Евразийских степей. – Барнаул, 2012. – С. 49–55.

Мельничук А.Ф. Бляхи и медальоны с « охотничьим сюжетом» из Верхнего Прикамья – назначение, семантика, происхождение // Древность и средневековье Волго-Камья: Материалы третьих Халиковских чтений. – Казань; Болгар, 2004. – С. 120–125;

Мельничук А.Ф. Среднее Приуралье – перепутье средневековых торговых дорог // Вестник Пермского университета. – 2005. Вып. 5. – С. 177–186.

Мухамедшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С. Надписи на металлических изделиях // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. – Казань, 1996. – С. 293–305.

Ожередов Ю.И. Семантика изображений на одном средневековом зеркале из Музея археологии и этнографии Сибири ТГУ // Торевтика в древних и средневековых культурах Евразии. – Барнаул, 2010. – С. 144–147.

Ожередов Ю.И., Плетнева Л.М., Масумото Т. Металлические зеркала в Музее археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского ТГУ: формирование и исследование собрания // Культуры и народы Северной Азии и сопредельных территорий в контексте междисциплинарного изучения: Сборник Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского. – Томск, 2008. Вып. 2. – С. 136–157.

Плетнева Л.М. Томское Приобье в начале II тыс.н.э. (по археологическим источникам). – Томск, 1997. – 350 с.

Плетнева Л.М. Средневековые зеркала из памятников Томского Приобья // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Новосибирск; Омск, 2008. – С. 257–261.

Полякова Г.Ф. Изделия из цветных и драгоценных металлов // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. – Казань, 1996. – С. 154–268.

Полякова Г.Ф. Зеркала с драконами из Болгар // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. – М., 1978. – С. 216–219.

Полякова Г.Ф. К вопросу о систематизации зеркал Волжской Булгарии // Древности Волго-Камья. – Казань, 1977. – С. 78–82.

Райс Т.Т. Сельджуки. Кочевники – завоеватели Малой Азии. – М., 2004. – 238 с.

Ремпель Л.И. Искусство Среднего Востока. – М., 1978. – 286 с.

Решетов А.М. Дракон в культурной традиции китайцев // Материальная культура и мифология. Сборник МАЭ. Т. XXXVII. – Л., 1981. – С. 81–92.

Решетов А.М. Цзао-ван – китайский бог очага // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. – М., 1986. – С. 230–249.

Рон М. Мифология зеркала // Интеллект, воображение, интуиция: мифологический и художественный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 11. – СПб., 2011. – С. 72 – 84.

Руденко К.А. Исследования селища и могильника Песчаный остров (Алексеевского у дамбы) в Татарии в 1993–94 гг. // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Вып. 1. – Йошкар-Ола, 1998. – С. 60 – 71.

Руденко К.А. Металлические зеркала золотоордынского времени из собрания Национального музея Республики Татарстан // Татарская археология.

Золотая Орда: археология, нумизматика, искусство. Золотоордынский город и Дешт-и-Кипчак. – 2004. – №1–2 (12–13). – С. 111–156.

Руденко К.А. Казанский дракон: образ и символ // Татарская археология: Казань и Казанское ханство. – 2005. – №1–2 (14–15). – С. 92–110.

Руденко К.А. Балымерский курганный могильник эпохи Золотой Орды: вопросы датировки // Золотоордынское наследие. Вып. 1. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XIV вв.)». 17 марта 2009 г. – Казань, 2009. – С. 282–294.

Руденко К.А. Булгарский Улус Золотой Орды: к постановке проблемы // Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей, посвященный памяти В.П. Костюкова – Астрахань, 2011. – С. 155–163.

Руденко С.И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. – М.; Л., 1962. – 206 с.

Синкевич В.А. Феномен зеркала в истории культуры. – СПб., 2006 – 66 с.

Смирнов А.П. Волжские булгары. – М., 1951. – 295 с.

Стародуб Т. Х. Исламский мир: художественная культура VII–XVII вв.: архитектура, изображение, орнамент, каллиграфия. – М., 2010. – 255 с.

Стецкевич Т.А. Ислам. Краткий путеводитель по экспозиции Государственного музея истории религии. – СПб., 2007. – 14 с.

Стратанович Г.Г. Китайские бронзовые зеркала: их типы, орнаментация ииспользование // Труды института этнографии АН СССР. Новая серия 1961. – Том 73. – С.47–78.

Стратанович Г.Г. Рец.: Книга о древнем искусстве китайских мастеров художественного литья, чеканки и гравировки металла. Пекин, 1958 // СЭ. – 1960. – № 1. – С. 172–174.

Тишкин АА., Серегин Н.Н. Металлические зеркала как источник по древней и средневековой истории Алтая (по материалам Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета). – Барнаул, 2011. – 144 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. – М., 1976. – 228 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Клад монет XIII в. из Волжской Болгарии // Проблемы археологии Евразии. – М., 1991. – С. 181–192

Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города Поволжья. – М., 1994. – 230 с.

Хлебникова Т.А. Билярское зеркало с изображением грифона // Древности Восточной Европы. – МИА. – № 169. – М., 1969. – С. 281 – 284.

Хорев В.А. Ананьевское городище. – Владивосток: Дальнаука, 2012. – 340 с.

Чвырь Л.А. Судьба одного обряда (о бактрийско-таджикских соответствиях в похоронно – погребальной обрядности) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. – М.: Наука, 1991. – С. 190–206.

Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М., 1986. – С. 59–72.

Шавкунов Э.В. Клад чжурчженьских зеркал // МИА. – 1960. – № 86. – С. 234–237.

Шавкунов Э.В. Описание бронзовых зеркал из Приморского края и их датировка // Материалы по археологии Дальнего Востока СССР. – Владивосток, 1981. – С. 93–109.

Шавкунов Э.В. О происхождении двух бронзовых зеркал из случайных находок в Приморье // Материалы по этнокультурным связям народов Дальнего Востока в средние века. – Владивосток, 1988. – С. 59 – 69.

Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей – удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. – М., 1990. – 281 с.

Шавкунов Э.В. Зеркала в магико-религиозных обрядах в древности и средневековье – Владивосток, 1990а. – 38 с.

Шавкунов Э.В., Гусева Л.Н. О семантике декора из четырех-лепестковых розеток на средневековых металлических зеркалах // Древний и средневековый Восток. Ч. II. – М., 1988. – С. 352 – 363.

Шатунов Н.В. Медальон с сокольничим из Сибирской коллекции Ф.Р. Мартина // Барсова Гора: древности таежного Приобья. – Екатеринбург-Сургут, 2008. – С. 50–55.

Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). – М., 1989. – 248 с.

Ягодин В.Н., Ходжайов Т. Некрополь древнего Миздахкана. – Ташкент, 1970. – 254 с.

Яковлев Я.А. Позднесредневековые бляхи с изображением всадника из Западной Сибири // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск, 1992. – С. 51–68.

Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустоозерск. Русский город в Арктике. – СПб., 2003. – 400 с.

Allan James W. Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period. – N.Y.: Metropolitan Museum of Art, 1982 – 120 p.

Baer E. Sphinxes and harpies in medieval Islamic art: an iconographical study. Oriental notes and studies. V. 9. – Jerusalem: Israel Oriental Society, 1965. – 109 p.

Burckhardt T. Mirror of the intellect. Essays on traditional science & sacred art. – N.Y., 1987. – 282 p.

Islam.Art and Culture. – Stockholm, 1985. – 238 p.

Kuehn S. The dragon in medieval East Christian and Islamic art.Islamic history and civilization. – V. 86. – Leiden; Boston: Brill, 2011. – XII, 298 p.

Lerner J. Horizontal – Handled Mirrors: East and West // Metropolitan Museum Journal. – 1996. – V. 31. – P.11–40.

Soustiel L. Islam et Calligraphie. Florilège d'Orient 3. Exposition Galerie Antoine Laurentin, du 11 au 22 septembre 2012. – Paris, 2012. – 71 p.

Ward R. Islamic Metalwork. – L., 1993. – 130 p.

ABSTRACT

Konstantin A. Rudenko

Some questions of semantics of the Golden Horde antiquities from the Bulgar Area of the Golden Horde

In article semantics of some products of arts and crafts Bulgar during the Golden Horde is studied. Images on metal mirrors and different ornaments are considered. Among them dragons, birds, fishes, fantastic essences. Initial samples have been borrowed in China. Thus, mirrors found out in Bulgar Area of the Golden Horde are more often retorts from copies. Therefore many images were not clear. They were simply an ornament more often. But some figures kept the sense. They have been included in system of art and outlook of the Islam – dominating religion of the Golden Horde.

Я.В. Пилипчук

Выбор веры в Дешт-и-Кыпчаке (Существовала ли альтернатива исламу?)

Конфессиональная ситуация в Улусе Джучи является одним из наиболее интересных аспектов истории этого государства. Истории ислама в Улусе Джучи посвящено огромное количество публикаций. Также исследователей интересовала и история христианства в Улусе Джучи. В данном исследовании нас интересуют следующие вопросы: почему государственной религией Улуса Джучи стал ислам, а не христианство? Что послужило причиной того, что в восточноевропейских степях, где христиане присутствовали еще с хазарской эпохи, утвердился ислам? В чем причина провала деятельности христианских миссий среди кочевников? На эти вопросы мы попробуем ответить в нашем исследовании.

В свое время А.Г. Юрченко попытался ответить, почему Монгольская империя не стала христианским государством[1]. Традиционно средневековых кочевников восточноевропейских степей представляют язычниками или мусульманами. Но среди тюрок были и христиане. Насколько их было много? Сложно сказать, поскольку точных данных относительно численности христианского населения степей Дешт-и-Кыпчака просто нет. Источники, как правило, фиксировали христиан из кочевой среды на границах или за границами Великой степи. В Судаке была значительная община из принявших христианство тюрок. В греческом синаксаре этого города зафиксировано много тюркских имен. Вполне возможно, что тюрок было немало и в других городах Северного Причерноморья. В общем православное христианство должно было распространиться среди кочевников Крымского полуострова. До монгольского завоевания кыпчаки Восточной Европы на-

[1] Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. – СПб., 2006. – С. 112–128; Юрченко А.Г. Почему Монгольская империя не стала христианской империей // Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. – СПб., 2006.

ходились под влиянием соседних православных стран – Руси, Болгарии, Византии[2]. Кыпчаки принимали православие и на большом расстоянии от степей. Их пребывание в Болгарии и Византии зафиксировано главным образом византийскими источниками. Принимая православие, они часто перенимали христианские имена. Так, представитель племени дурут был известен как Георгий Тертер, один из Асеней имел имя Петр, а кыпчакская княжна начала называться Анной-Анисией. Другими кыпчакскими аристократами были Лев Котаниц, Мануил Ласкарис Котаниц, Сиргиан[3]. Петр, брат Асеня, владел землями в Подунавье. Некоторые кыпчаки за службу в византийской армии получили земли в Могленах[4]. Были кыпчаки, которые и после крещения сохраняли традиционные имена. Такими вождями были Котаниц Торник, Клеопа, и Асень[5]. Во Втором Болгарском Царстве это были Асень, Манастрас, Шишман, Дрман и Куделин[6]. Особенностью христианства у кыпчаков было то, что они принимали его вместе со

[2] Vasary I. Orthodox Christian Qumans and Tatars of the Crimea in the 13th – 14th centuries // Central Asiatic Journal. 32. – Wiesbaden, 1988. – P. 264–267; Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар. – Казань, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 590; Измайлов И.Л., Усманов М.А. Ислам в Улусе Джучи // История татар. – Казань, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 602.

[3] Павлов П. Половцы во внутриполитической жизни Византии и Болгарии XIII–XIV вв. // Stratum Plus. – 2005–2009. – № 6: Причерноморские этюды. – СПб.; Кишинев; Одесса; Бухарест, 2009. – С. 392–394, 397; Павлов П. Бунтари и авантюристи в средневековна България. – Велико Търново, 2000; Stoyanow V. Kumans in Bulgarian history // The Turks. – Ankara, 2002. Vol. I. – P. 683.

[4] Бибиков М.В. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII–XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: 1980. – М., 1981. – С. 130–133; Павлов П. Половцы во внутриполитической жизни Византии и Болгарии XIII–XIV вв. – С. 389, 396.

[5] Павлов П. Половцы во внутриполитической жизни Византии и Болгарии XIII–XIV вв. – С. 392; Stoyanow V. Kumans in Bulgarian history – P. 683.

[6] Павлов П. Половцы во внутриполитической жизни Византии и Болгарии XIII–XIV вв. – С. 397; Данило Други. Животи краљева и архиепископа српских. Службы / Приредили Гордон Мак Данијел, Дамиан Петрић, данашња језичка варијанта Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић. – Београд, 1988; Vasary I. Cumansand Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365 – Cambridge, 2005. – P. 101–105, 107–108; Stoyanow V. Kumans in Bulgarian history. – P. 683.

своими людьми. Так поступили Бортц и Мемборк. Вождь для кыпчаков был и светским, и сакральным лидером. Эта традиция сохранилась и у христианизированных кыпчаков[7]. Возможно, таким же было крещение и людей Изая Билюковича, Романа Кзича, Данила, Юрия Кончаковича[8]. Многие люди Отрока стали православными в Грузии[9], христианизация кыпчаков прошла довольно быстро. Кубасар и Кутлу-Арслан, представители второго поколения кыпчаков в Грузии, уже переняли грузинскую речь и православие, сохранив только свои тюркские имена. Уже в правление царицы Тамары кыпчаки, которые служили в грузинском войске, назывались «прежними кыпчаками»[10]. Автор «Жития царя царей Давида» указывал, что грузины приложили усилия для того, чтобы христианизировать кыпчаков[11]. Ярко контрастировало с обращением кыпчаков в Грузии состояние с христианизацией кочевников в Византийской империи. Нужно сказать, что византийский император не считал неуместным унизить своих кыпчакских подданных, назвав верного ему Клеопу собачьим прозвищем[12]. Таких выпадов со стороны грузинских царей не было замечено. Наоборот, кыпчаки пользовались почетом[13].

Отдельно стоит сказать о церковной организации. Она существовала преимущественно на территории держав с оседлым населением.

---

[7] Осіпян О. Поширення християнства серед половців XI–XV ст. // Київська старовина. – К., 2005. – № 2. – С. 4; Stoyanow V. Kumans in Bulgarian history. – P. 685; Spinei V. Moldavia in the 11th–14th Centuries. – Bucharest, 1986. – P. 52.

[8] Осіпян О. Поширення християнства серед половців XI–XV ст. // Київська старовина. – К., 2005. – № 1. –С. 10, 22–23.

[9] Жития царя царей Давида // Символ. – 1998. – № 40.

[10] Голден П. Религия кыпчаков Средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху Средневековья. – Донецк, 2008. Т. 6: Золотоордынское время. – С. 326; Golden P.B. The Polovci Dikii // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge Mass., 1980. Vol. III–IV. (1979/1980). – P. 305, n. 53.

[11] Жития царя царей Давида // Символ. – 1998 – № 40.

[12] Павлов П. Половцы во внутриполитической жизни Византии и Болгарии XIII–XIV вв. – С. 392.

[13] Golden P.B. Cumanica I: The Qıpčaqs in Georgia // Archiwum Eurasiae Medii Aevi. – Wiesbaden, 1984. Vol. IV. – P. 64, 82–83; Анчабадзе З.В. Кыпчаки Северного Кавказа по данным грузинских летописей XI–XIV вв. // Материалы сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. – Нальчик, 1960. – С. 122–124; Анчабадзе Г.З. Кыпчаки в Грузии // Проблемы современной тюркологии. – А.-А., 1980. – С. 343.

Возможно, причиной такого отношения был прежний печальный опыт. Так, первые христианские миссии в VI–VII вв. были отправлены в земли тюрко-булгар. В составе Готской митрополии в VIII в. была даже Оногурская епископия. Христианство приняли некоторые булгарские аристократы. Но эти усилия были нивелированы хазарской экспансией. В VIII–IX вв. ромеи пытались христианизировать уже хазар. Большинство епархий находилось в Крыму, а в центре хазарских владений находились Астилийская, Ретегская и Хотцирская епархии[14]. Но результаты этих миссий были снова нивелированы политической волей хазарских правителей. Некоторая часть хазар была христианами. Но в эпоху существования каганата у хазар среди хазар были и иудаисты, и мусульмане, и язычники. Когда Хазарский каганат был атакован русами и огузами-торками, то часть из них бежала из своей страны. Они смогли вернуться в Нижнее Поволжье с помощью войск соседних мусульманских правителей, которые потребовали принятия ислама. Нужно сказать, что Абу Хамид ал-Гарнати охарактеризовал хазар в Саксине уже как мусульман[15]. Миссия Бруно Кверфутского показала полную бесперспективность попыток христианизации печенегов. Ему удалось крестить только 30 печенегов и, чтобы сохранить лицо, он назначил в землю печенегов епископа. Но это не привело к образованию печенежской епископии. Печенежский вождь Тонуз-оба, пришедший в Венгрию во времена Иштвана Святого, отказывался креститься и умер язычником. Только его сын Уркюнд крестился. Результаты христианизации печенегов в Венгрии стали явными только в XIII в., то есть только через два столетия после того, как они поселились в Венгрии. Только с первой половины и середины XIII в. начали упоминаться ecclesiade Beseneu и abbatiade Beseneu около Арада и Бихара. Христианизация печенегов на территории современной Словакии зачастую сопровождалась утратой ими идентичности. Нужно отметить, что и кыпчаки, которые переселились в Венгрию в середине XIII в., долгое время оставались язычниками. Венгры даже вынудили кыпчакских вождей на сейме в Тетени принять ряд требований, которые были закреплены в «Грамоте о куманах».

[14] Артамонов М.И. История хазар. – 2-е изд. – СПб., 2001. – С. 221–223, 259–268, 353–358; Бубенок О.Б. К вопросу о распространении христианства среди хазар // Східний Світ. – № 4 – К., 2011. – С. 68–71.

[15] Артамонов М.И. История хазар. – С. 359–385, 588–592; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. – М., 1971.

Они должны были содействовать их скорейшей ассимиляции с венграми. Утверждение христианства среди кыпчаков произошло только в XIV в., а языческие пережитки были изжиты только в XV в. Относительно же печенегов, пребывавших на службе у Византии, то только те из них стали православными, кто служил в войсках Византийской империи. Через включение в войско империи ромеи пытались христианизировать печенегов. Как залог верности печенегов, ромеи сделали заложниками их вождей[16].

Даже в третьем поколении переселенцев кыпчаков в Болгарию они сохраняли многое из кочевнических традиций. Одной из них был обычай левирата. Борил женился на Анне-Анисии после смерти Калояна[17]. Социум кыпчаков, который был кочевническим в большей степени, чем социумы тюрко-булгар и хазар. Кыпчакские вожди принимали христианство, беря в расчет политические и экономические интересы. В землях соседних с православными странами так и не было организовано епископии аналогичной католической Куманской епископии. Сарайская епископия была организована в золотоордынское время Берке для славян[18]. Печенеги, огузы и кыпчаки так и оставались для православного мира «измаильтянами» и «своими погаными». Местные православные так и не получили поддержки от своих единоверцев[19].

У православных еще в XIII в. были попытки проповедовать в степях. В документах, посвященных истории Куманской епископии, есть интересное сообщение, что католические проповедники встречают противодействие неких псевдоепископов. Возможно, это были православ-

[16] Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху средневековья. – Донецк, 2008. Т. 6: Золотоордынское время. – С. 333; Козлов С.А. Были ли печенежские союзники византийцев христолюбивым воинством // Кондаковские чтения III. Человек и эпоха: Античность-Византия-Древняя Русь. – Белгород, 2010. – С. 238–244; Расовский Д.А. Печенеги, торки, берендеи на Руси и в Угри // Расовский Д.А. Половцы. Черные клобуки: печенеги, торки и берендеи на Руси и в Венгрии. – М., 2012. – С. 93; Голубовский П.В. Половцы в Венгрии. Отдельный оттиск. – Киев, 1889. – С. 14–24, 27.

[17] Летопись великого логофета Георгия Акрополита / Под ред. И. Троицкого. – СПб., 1863. – С. 27–28.

[18] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – Астрахань, 2007. – С. 16.

[19] Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – М., 1962. Т. 2. – Стб. 224.

ные миссионеры из Болгарии. Нужно сказать, что некоторые успехи у них все-таки были. Кыпчаки были союзниками болгар в войнах против Латинской империи[20]. Очевидно, христианство приняла часть придунайских кыпчаков. Альберик де Труа Фонтене упоминал о Йоне, одном из вождей придунайских кыпчаков. Люди Йоны мигрировали в Болгарию под давлением монголов[21]. Ситуация у кыпчаков была менее благоприятной, чем для «Страны гуннов» в Дагестане. Отрок или Кончак не могли даже подумать об уничтожении языческих святилищ. У дворца гуннского князя Алп-Илитвера (Алп-Ельтебера) был установлен крест из прежнего символа язычества – священного дуба (язычники же запрещали рубить священные рощи), а христианство обрело статус официальной идеологии[22]. На кыпчакском языке не было издано Библии. Молитвы были переведены на кыпчакский язык уже в золотоордынскую эпоху в сборнике «Кодекс Куманикус»[23]. Кыпчаки переселившись в Венгрию, продолжали поклоняться каменным статуям, что вызывало неудовольствие у католического клира. Недаром одной из претензий к кыпчакам, высказанной в «Грамоте о куманах», было идолопоклонничество. Христиане воспринимали кыпчакские статуи именно как идолов и не желали слушать о культе предков, существовавшем

[20] Клари Робер де. Завоевание Константинополя / Пер., статья и коммент. Заборова М.А. – М., 1986. – Главы CVI, CXII, CXVI; Виллардуэн Жоффруа де. Завоевание Константинополя / Пер., статья и коммент. Заборова М.А. – М., 1993. – Главы 333, 350, 352, 354, 386, 387, 389, 404, 412, 424, 459, 472; Пашуто В.Т. Половецкое епископство // Пашуто В.Т. Русь. Прибалтика. Папство. Избранные статьи. – М., 2011. – С. 579–580

[21] Albrici monachi Trium Fontimum Chronicon / éd. Paul Scheffer-Boichorst // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. – Hannover, 1874. – T. XXIII. – S. 950.

[22] Гмыря Л.Б. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «Страны Гуннов» Прикаспия // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. Материалы научного симпозиума. Материалы научной конференции. – Ижевск, 2006а. – С. 111–117; Гмыря Л.Б. Внедрение христианской символики в систему языческих верований населения «Страны Гуннов» Прикаспийского Дагестана // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. Материалы научного симпозиума. Материалы научной конференции. – Ижевск, 2006б. – С. 117–127.

[23] Гаркавец А.Н. Кыпчакское письменное наследие. –Т. II: Памятники духовной культуры. – Алматы, 2007. – С. 73–118.

у кыпчаков[24]. Христианство у кыпчаков приобрело синкретическую форму. В нем было очень много от традиционных языческих верований кыпчаков. Даже сюжет с Мадонной был осмыслен кыпчаками в языческом ключе[25]. Христианский Бог был воспринят кочевниками как еще один из небесных покровителей, а погребальный обряд так и не был трансформирован. Вместе с вождем погребали его богатство и слуг, а также вывешивали шкуры коней[26]. Венгры требовали от кыпчаков осесть и покинуть кочевание. Еще одной претензией было многоженство кыпчакских вождей. Этот обычай Ласло IV Кун перенял у своих кыпчакских родственников по матери[27].

Кыпчаки, принявшие православие или католицизм, продолжали придерживаться традиционных кыпчакских погребальных практик. Один из таких случаев достаточно подробно описан у Жана де Жуанвиля. От христианских обрядов там было только послание в письме. Адресатом послания был первопредок кыпчаков, а не христианский Бог. Погребенный кыпчак был погребен вместе с конем, лучшим воином и богатствами. Чингульский хан также был погребен по тради-

[24] Голубовский П.В. Половцы в Венгрии. – С. 14–21.

[25] Плетнева С.А. Женская половецкая статуя с ребенком // СА. – 1974. – № 3. – С. 258–262; Гераськова Л.С. Половецкая статуя из с. Чернухино // СА. – 1974. – № 3. – С. 256–257; Гмыря Л.Б. Хазарская мадонна // Обряды и культы Древнего и Средневекового Дагестана. – Махачкала, 1986. – С. 90–109.

[26] Жан де Жуанвиль.Книга благочестивих речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / Пер. с старофранц. Цыбулько Г.Ф., под ред. Карачинского А.Ю., науч. ред. Малинин Ю.П. – СПб., 2007. – С. 118.

[27] Голубовский П.В. Половцы в Венгрии. – С. 12–14, 23–24; Chronicon Dubnicense: Cum codicibus Sambuci Acephalo et Vaticano, cronicisque Vindobonensi Picto et Budensi accurate collatum // Historiae Hungaricae fontes domestici. Pars prima. – Scriptores; 3. – Quinque-Ecclesiis, 1884. – S. 107; Scriptores Rerum Hungaricarum Veteres ac Genuni. Cura et Studio Joannis Georgii Schwandtneri. Pars prima. – Vindobonae, MDCCLXVI (1766). – S.189; Dume A. Sketch of a portrait, the life of an atypical monarch: Ladislau IV the Cuman (1272–1290) // Analele Universităţii din Oradea. Istorie-Arheologie. – T. XVIII. – Oradea, 2008. – S.13–23; Dume A. Turanicii: tătarii şi cumanii în cadrul politicii regale interne şi externe a Ungariei în timpul monarhului Ladislau al IV-lea (1272–1290) // Analele Universităţii din Oradea. Istorie-Arheologie . – T. XVII. – Oradea, 2007. – S. 15–28; Dume A.Legile cumane din 1279. Conţinut şi efecte // Bulentinul Cercurirol Ştiinţifice Studeţeşti. – 2009. – № 15. – S. 79–85.

ционому кыпчакскому обряду[28]. Впрочем, встречались и другие варианты захоронений. Известно, что Бортца и его приближенных похоронили в кыпчакских часовнях[29]. Традиционным напитком у кыпчаков был кумыс. Православные христиане же считали само питие этого напитка греховным и после визита в Улус Джучи к двору ханов просили у клириков им простить это. По их мнению, это был нечистый напиток. Кыпчаки ели мясо и пили кумыс. Эти продукты и были их основной едой. Сам уклад жизни кыпчаков не позволял им строго придерживаться церковних постов[30].

В чем же была причина победы ислама в кыпчакских степях? За исключением Второго Болгарского Царства пропаганда православия в степях не имела государственной поддержки. В то же время ислам медленно, но постепенно и успешно утверждался в степях. Уже в X в. по берегам Волги жили мусульмане[31]. Население Саксина было преимущественно мусульманским[32]. То есть одна из главных торговых магистралей Восточной Европы – Волга оказалась в руках мусульманских торговцев. В Юго-Западном и Центральном Казахстане кыпчаков начали погребать по мусульманскому обычаю. Мусульманские погребения встречались даже в таких отдаленных территориях, как совре-

[28] Отрощенко В.В., Рассамакін Ю.Я. Половецький комплекс Чингульського кургану // Археологія . – К., 1986. – Вип. 53. – С. 14–36; Отрощенко В.В., Вовк Т.А. Золотоординський період в історії половців // Етноси України. Тюркський Світ. – К., 2000. – С. 81–89; Гугуев Ю.К. Половецкий пассаж Жана де Жуанвиля // Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. – СПб.: Евразия, 2007. – С. 372–379; Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. – С. 118.

[29] Пашуто В.Т. Половецкое епископство. – С. 578.

[30] Джиованни де Плано Карпини. История монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны / Пер. с лат. А.И. Малеина. Ред., вступит. ст. и примеч Н.П. Шастиной. – М., 1957. – С. 95–97, 105.

[31] Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и комментарии А.П. Ковалевского. Под редакцией И.Ю. Крачковского. – М.; Л., 1939.

[32] Васильев Д.В., Гречкина Т.Ю., Зиливинская Э.Д. Городище Самосделка – памятник домонгольского периода в низовьях Волги // Степи Европы в эпоху средневековья. – Донецк, 2003. Т. 3.: Половецко-золотоордынское время. – С. 83–122; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. – М., 1971.

менная Челябинская область[33]. Заметным было влияние ислама на мировоззрение кыпчаков. Исламизированные кыпчаки кочевали поблизости мусульманских стран. Уже в 40-х гг. XI в. один из кыпчакских предводителей принял ислам и взял в жены сельджукскую хатун. Заключая договоры с кыпчакскими правителями, хорезмийцы желали обращения этих вождей в ислам[34]. Абу-л-Гази сообщал, что при правлении хорезмшахов канглы имели возможность занимать должности в государственном аппарате. Для этого они должны были стать мусульманами. Еще в середине XI в. одно из восточнокыпчакских племен приняло ислам. В общем, ислам распространялся среди кочевников восточной части Дешт-и-Кыпчак. К этому приложили усилия и хорезмшахи из династии Ануштегинидов, которая сама была тюркской по происхождению[35]. Со времен правления Кадр-хана кыпчаки заключили собз с хорезмийцами против кара-китаев и других кочевников. По данным ан-Насави, кыпчаки стали основой войска хорезмшаха[36]. На Ближнем Востоке войска хорезмийцев, которые рассеялись по региону, считали плохими мусульманами, поскольку они продолжали осуществлять языческие обряды[37].

В погребении Большеказакбаевского могильника 2 (Кунашакский район Челябинской области) обнаружено погребение кочевника, осуществленное по мусульманскому обряду. Наиболее известные мусульманские погребения среди кочевников находятся в некрополях городищ Куйрык-Тобэ (округа Отрара), Сарыга, Такалыга (в Жетысу). Мусульманские погребения встречались и на северной периферии степей (могильники Такталукчук, Покровский IV, Лебедевка VIII,

[33] Худяков Ю.С. О происхождении культуры средневековых кыпчаков // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2004. – № 12; Костюков В.П. Культурные трансформации в урало-казахстанской степи начала II тыс. н.э. // Археология Южного Урала. Степь. – Челябинск, 2006. – С. 446.

[34] Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии. – С. 328.

[35] Костюков В.П. Культурные трансформации в урало-казахстанской степи начала II тыс. н.э. // Археология Южного Урала. Степь. – С. 445–446.

[36] Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / Издание критического текста, пер. с араб., предисловие, комментарии, примечания и указатели З.М. Буниятова. – М., 1996. Гл. 77.

[37] Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии. – С. 325.

Мамбеталы-1)[38]. Успехи мусульманской пропаганды среди кыпчаков зафиксированы Джиованни де Плано Карпини и Бенедикта Поляка. Францисканцы упоминали о мусульманах, разговаривающих на кыпчакском (куманском) языке[39]. В золотоордынское время погребения часто осуществлялись по обряду ингумации в сторону кыблы. В кыпчакское время на памятнике Жартас в Центральном Казахстане уже не было инвентаря. Умерших погребали в подбоях, которые имели надмогильные конструкции из сырцового кирпича. Встречались даже погребения в мавзолеях-гумбезах[40]. Но ислам, подобно христианству, у кыпчаков имел множество языческих пережитков. Кыпчаки продолжали поклоняться звездам. Рашид ад-Дин сообщал, что среди канглов были колдуны, которые могли вызвать дождь, а Джувейни сообщал, что колдун-канглы вызвал непогоду на вражеское войско[41]. Население Сарая в XIII в. заплатило деньги колдунье, чтобы она вызвала дождь. В более позднее время среди мусульманских тюркских народов существовали колдуны-баксы. Они считались избранными небом. Относительно потустороннего мира, то тюрки делили джиннов на джиннов-мусульман и джиннов-неверных. Джинны-мусульмане, по их верованиям, помогали баксам изгонять джиннов-неверных из тела больного. Перед началом магических ритуалов баксы читали суру Ясин и призывали на помощь Аллаха. При помощи бубна, ножа, зеркала, пучка прутьев, плети они заставляли джиннов повиноваться[42]. Исламизированные кыпчаки продолжали верить в магию. Для защиты от демонов

[38] Костюков В.П. Культурные трансформации в урало-казахстанской степи начала II тыс. н.э. // Археология Южного Урала. Степь. – С.446.

[39] Джиованни де Плано Карпини. История монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны / Пер. с лат. А.И. Малеина. Ред., вступит. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. – М., 1957. – С. 41; Христианский мир и Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. Материалы францисканской миссии / Критический текст, пер. с латыни Истории Тартар брата Ц. де Бридиа С.В. Аксенова и А.Г. Юрченко. Экспозиция, исследование и указатели А.Г. Юрченко – СПб., 2002. – С. 111.

[40] Худяков Ю.С. О происхождении культуры средневековых кыпчаков.

[41] Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии. – С. 321.

[42] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – С. 56, 60.

в погребения клали колющие предметы. Все это указывает на синкретичность ислама у кыпчаков[43].

Традиционным у кыпчаков был обычай поминать своих умерших. Долгое время этот обычай не был изжит в Улусе Джучи. Еще во времена Узбека упоминали об идолах и капищах. Ибн Арабшах также сообщал, что кыпчаки продолжают оставаться идолопоклонниками. Возможно, это было не классическое тюркское поклонение предкам, а несколько другой обычай. У исламизированных тюрков получил распространение обычай поклоняться могилам святых – аулья. Этот культ был внемечетным и неофициальным, как и институт муджавиров, которые были смотрителями за аулья. В Улусе Джучи сложился степной вариант ислама[44]. Нужно сказать, что уровень исламизации кочевников был разным. Ибн Рузбихан сообщал, что Мухаммад Шейбани-хан воевал против казахов. Свою агрессивную политику он оправдывал тем, что среди казахов распространены нечестивые обычаи. К ним он причислял поклонение идолам, обращение мусульман в рабов и жертву Солнцу в виде некоторого количества кумыса из чаши. Простое присутствие в степях каменных кыпчакских статуй могло быть воспринято узбеками как идолопоклонничество, а небольшая жертва в виде кумыса была одним из многих пережитков языческих верований у казахов. Естественно в этих сообщениях больше политики, чем правды[45].

Нельзя сказать, что живущим в центре мусульманского мира арабам обычаи исламизированных тюрков нравились. Арабы требовали отрешения тюрок не только от прежних практик, но и от прежнего внешнего вида. Так, чагатайский эмир Тимура, который перешел на сторону мамлюков, был вынужден сменить одежду и сбрить косу. А это значит, что даже в Мавераннахре существовал некоторый синкретизм. В таком случае можно предположить, что и кочевники Улуса Джучи не меняли своих причесок и одежды, пока не попадали к ара-

[43] Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии – С. 319; Измайлов И.Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы историографии и источниковедения // Нижнее Поволжье и Исламская Республика Иран: исторические, культурные, политические и экономические связи. – Саратов, 2004.

[44] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – Астрахань, 2007. – С. 54.

[45] Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. – 2-е изд. – СПб., 2004. – С. 239.

бам[46]. Аллах для кыпчаков продолжал оставаться главным богом, но солнце, луна и звезды считались его воплощением и кыпчаки не забывали погребать своих умерших в курганах с оружием. Кроме того, многочисленные статуи в степях не были уничтожены, что свидетельствует о сакральном значении этих статуй для кочевников, хотя они уже и не занимали прежнего места в их верованиях. Пережитками язычества в исламе были экстатические танцы, которые позволялись в суфизме.

Следует заметить, что ислам даже в Волжской Булгарии был принят жителями страны не сразу и не в каноничной форме. Было несколько волн исламизации. Первая волна пришла с переселенцами из территории Хазарии. Ал-Истахри сообщал, что среди жителей Итиля было 8 тыс. мусульман и там было сооружено тридцать мечетей. Вторая волна исламизации случилась, когда вождь племени баранджар по имени Алмуш захотел стать мусульманином. Ибн Рустэ сообщал, что Алмуш и его люди приняли ислам, но среди булгар остаются и язычники. Ибн Фадлан сообщал, что мусульманами были 5 тыс. баранджар. Погребения язычников принадлежали угорскому населению Волжской Булгарии. При этом ислам у булгар был своеобразным. Погребальный обряд отличался от канонического. В погребение булгарина ложили вместе с телом оружие. По шариату так можно было погребать только шахидов. Но, кроме того, булгары совершали по погибшему поминки и совершали некоторые магические обряды. Волжские булгары исповедовали суннитский ислам ханафитского мазхаба, который был наиболее практичным из всех направлений суннитского ислама. В то же время залы мечети были ориентированы в сторону Мекки. В исламе булгар сочетались местные языческие и мусульманские традиции[47] . В XI в. процесс исламизации булгар был уже завершен. Абу Хамид ал-Гарнати отмечал, что булгары и сувары в Саксине были мусульманами и имели соборные мечети. В XI в. у булгар появились собственные ученые, а арабская письменность была положена в основу языка волжских булгар. Уже в X веке арабская графика вы-

[46] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – С. 57.

[47] Белавин А.М., Иванов В.А. Восход золотого полумесяца над Восточной Европой (начальные этапы утверждения ислама в Урало-Поволжье). – Уфа, 2011. – С. 42–50, 53–54; Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – С. 42.

теснила тюркскую рунику. Абу Хамид ал-Гарнати отмечал, что слово булгар обозначает грамотного человека. В Булгарии были написаны медицинские трактаты, богословские произведения и поэмы. Было даже историческое сочинение Йакуба б. Нугмана. Булгарские миссионеры распространяли ислам среди своих соседей[48].

Постепенно внедрялся ислам и в Улусе Джучи. Во время становления государства в нем уже было некоторое количество мусульман. Позиции ислама были крепки в Хорезме, на Нижней и Средней Волге, а также среди части кочевников восточной части Дешт-и-Кыпчака. Но при Берке положение ислама вовсе не было господствующим. Члены египетского посольства, которое посетило кочевую ставку, оставили яркое описание приема у этого золотоордынского правителя. Переводчик, посланный к мамлюкским послам, указывал, что послам не стоит мыть одежду, когда это видят другие. То есть соблюдался ряд запретов, которые были характерны для монголов. Нужно сказать, что запрет на омовение был зафиксирован и Ибн Фадланом у огузов. По традиционным верованиям тюрок и монголов купание или омовение в воде в летнее время могло вызвать грозу и представлялась колдовством. Нарушение установленных норм поведения обусловило бы смертную казнь для послов, что было бы крайне нежелательно в преддверии войны с Хулагуидами. Монгольская имперская идеология доминировала в структурах повседневности Улуса Джучи. Берке мог симпатизировать исламу и оказывать ему покровительство, но не более того. При нем находились имам и муаззин. В ставке Берке находились ученые богословы, которые проводили диспуты по вопросам шариата. На самом деле Берке не шел против Ясы. Вопрос обращения Берке в ислам сильно заидеологизирован в арабских хрониках. Борьбу за власть с Хулагу и Сартаком арабские и персидские хронисты облачили в сферу идеологии и изобразили Берке неистовым мусульманским неофитом, коим он не был. Также Сартак и Хулагу не были христианами, а лишь покровительствовали им. Большую роль в окружении Хулагу играли буддисты, как нейтральная сила. Борьба между

[48] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. – М., 1971.; Белавин А.М., Иванов А.В. Восход золотого полумесяца над Восточной Европой (начальные этапы утверждения ислама в Урало-Поволжье). – С. 64–69.

Сартаком, Берке и Хулагу не была борьбой идеологий, а являлась соперничеством разных правителей и группировок знати.

Вопросу обращения Берке в ислам посвятил отдельную статью И. Вашари, где попытался отделить реальность от вымысла. Исследователь вполне оправданно считает, что ал-Бахарзи послал своих учеников к Берке и уже после этого хан нанес визит в Бухару. Рассказ о встрече Сайф ад-Дина Бахарзи и Берке имеет много вымышленных и неправдоподобных деталей в общем, как и рассказы о младенчестве Берке и о сотрудничестве между Боракшин-хатун и Хулагу. Реальными фактами в мусульманских биографиях Берке были вражда между Берке и Сартаком, поддержка Джучидами мусульман во время столкновений в Самарканде, а также обращение в ислам части золотоордынской аристократии. Исламские проповедники к эпохе Берке уже знали, как вести себя с вчерашними шаманистами. Приход предков турок на Ближний Восток трансформировал мусульманский мир. Турки-сельджуки начали активно поддерживать суннизм и его ханафитский мазхаб. Шаманистское прошлое нашло выход в приверженности к определенным суфийским тарикатам. Братство Йасавийа сформировало религиозное исламское сознание части тюркских племен. Ислам долгое время был чуждым монгольской правящей династии и аристократии, но получал живой отклик у тюрок[49].

[49] Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. – С. 235–236, 238–239; Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – С. 21–24; Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. – М., 1940. Т. III. – С. 90–94; Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар. – Казань, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 590–591; Измайлов И.Л., Усманов М.А. Ислам в Улусе Джучи // История татар. Т. 3. – Казань, 2009. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 603–607; Юрченко А.Г. Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.? // Золотоордынское наследие. Вып. 1. – Казань, 2009.. – С. 110–127; Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 84–88, 97–111, 125–130, 138–139, 142–144; Вашари И. История и легенда в обращении в ислам хана Берке // Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 178–183; Крамаровский М.Г. Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. – СПб., 2012. – С. 127, 130.

После Берке ханом стал язычник Менгу-Тимур, а после него Туда-Менгу, который общался с шейхами и факирами (то есть приверженцами суфизма). Однако его религиозные предпочтения пришли в конфликт с установлениями Ясы. Вследствие этого он был отстранен от власти. На смену ему пришел Телебуга. Золотоордынская аристократия в целом оставалась верной установлениям Чингиз-хана. Тот же Ногай, которого арабские хронисты считали мусульманином, отправил ильхану Аргуну буддистскую святыню – шариль, а также поддержал восшествие на трон Токты, который симпатизировал буддистам. Монетный чекан Ногая и Джеки имел греческую, а не мусульманскую легенду. Можно предположить, что финансы своего улуса Ногай отдал в руки христиан подобно тому, как позже это сделал Узбек, отдав финансы государства в руки мусульман. Когда ильхан Газан отстранил от влияния на дела государства буддистов, то Ногай попробовал отстранить от власти Салджидая-гургана. Для него было очень важно поддерживать союзные отношения с Хулагуидами. Ногай вел себя не как апологет ислама, а как прагматический и расчетливый политик. Он не распространял на свои владения мусульманское право и в борьбе за власть предпочитал пользоваться монгольскими обычаями. Но ощутимой поддержки от Чингизидов Ногай так и не получил. Газан отказался от вмешательства в джучидскую усобицу, а Олджайту-Тимур решил выступить посредником в переговорах между Джучидами и Хулагуидами.

Конфессиональный фактор в отношениях между Чингизидами практически не имел значения. Информация мусульманских источников по поводу обращения Джучидов в ислам требует критического анализа. Утемиш-хаджи сообщал много мифических деталей относительно обращения Узбека в ислам. Там описано состязание между мусульманскими святыми и колдунами. Колдунами, которые противостояли мусульманам, были, скорее всего, буддисты. Буддистам приписывали разнообразные чудеса, в том числе трюки с наполнением и левитацией сосудов. Утемиш-хаджи противопоставлял этому решимость Баба Туклеса войти в танур (печь). По версии хрониста Узбек решил устроить соревнование между колдунами и Баба-Туклесом, поместив их в тануры. По словам Утемиша-хаджи, Баба-Туклес упрекал товарищей за поспешное открытие печи, в то время как колдуны мгновенно сгорели. Этот сюжет был призван продемонстрировать превосходство ислама. Д. Девииз считал, что в фрагменте, приведенном Утемишем-Хаджи, нашел отображение сюжет шаманской ини-

циации. В. Костюков видел в этом закамуфлированный сюжет противостояния буддистов и мусульман в борьбе за власть. Противником Узбека он считает Тукель-Бугу, сына Токты[50].

Исламизация Улуса Джучи при Узбеке не означала провозглашения ислама государственной религией, хотя это так хотели представить арабские хронисты. Скорее всего, главным мотивом в борьбе между Узбеком и другими Чингизидами была, конечно же, политическая власть. Несмотря на отдельные случаи смертей христианских проповедников в Улусе Джучи, в целом отношение к христианам было позитивным. Хатун Тайдула была покровительницей христиан в Золотой Орде. Хан Узбек осуществил государственный переворот, заручившись поддержкой Кутлуг-Тимура. Но при этом его вряд ли интересовала конфессиональная принадлежность его противников. Он устранил их по другим причинам, а именно из-за того, что царевичи находились в оппозиции к нему. Вопреки сведениям арабских хронистов, Узбек вовсе не пошел против Ясы и Торе. Во время курултая был осуществлен государственный переворот, но это не повлияло на структуры повседневности. Кочевая знать продолжала собираться на традиционные праздники и одеваться в традиционную одежду. Ислам не был доминирующей религией, он ей стал со временем. Иосафат Барбаро датировал обращение в ислам широких масс кочевого населения временем Идегея. Кадыр Али-бек, Абу-л-Гази, Йазди считали, что род Идегея восходит к Баба-Туклесу. Эта вымышленная генеалогия, очевидно, была записана этими хронистами со слов исламизированных тюркских кочевников, для которых мусульманская легитимность была выше джучидской. Мусульманский проповедник Баба Туклес приобрел для тюркских кочевников сакральное значение. Хотя никто не подвергал сомнению, что Джучиды должны править госу-

[50] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – С. 24–27; Хейвуд К. Некоторые проблемы нумизматического доказательства правления хана Ногая и Джеки // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Материалы Международного научного семинара «Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556», 23–26 июня 1998 г. – Казань, 2001. – С. 135–137; Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Юрченко А.Г. Хан Узбек. Между империей и исламом. Структуры повседневности. Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 266–288.

дарством, но реальная власть уже находилась в руках тюркской кочевой аристократии, которая уже имела мусульманское мировосприятие. Упадок центральной власти был одним из условий вытеснения культа Вечного Неба исламом. Природные катастрофы и поражения от соседей, которые постигли Улус Джучи в конце XIV вв., должны были поколебать уверенность кочевников в божественном мандате ханов[51].

Тем не менее ислам в Золотой Орде распространялся довольно активно. Ибн Баттута, который побывал в Улусе Джучи времен Узбека, говорил о Сарае как о центре высокой культуры. Почти на всем своем пути он обнаруживал мечети, религиозных судей и завие (места при могилах святых). Путешественник встретил в столице Улуса Джучи многих мусульманских ученых, а также имама Нуман ад-Дина Хорезми, который возглавлял местный завие. Узбек и его эмиры жертвовали большие суммы на сооружение мечетей, медресе и связанных с ними комплексов. При правлении Узбека в городах Улуса Джучи в Поволжье, Крыма, Северного Кавказа в медресе тюрки получали мусульманское образование[52].

Наряду с арабским и персидским языками писатели пользовались золотоордынским письменным тюркским языком. На нем были написаны прекрасные литературные произведения. Светская и церковная литература вводила тюрок в мир ислама. У христиан же были только церковные сочинения, как, например, «Куманский Словарь»[53]. Даже в старой вотчине христиан (Крыме) были заметны изменения. Довольно динамично развивалась мусульманская община Солхата. Культура

[51] Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – С. 28–31; Барбаро Иосафат. Путешествие в Тану // Барбаро и Контарини о России. – М., 1971. – § 13–14; Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. – С. 233–241; Юрченко А.Г. Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.? // Золотоордынское наследие. Вып. 1. – Казань, 2009.– С. 110 – 127; Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и комментарии А.П. Ковалевского; под ред. И.Ю. Крачковского. – М.; Л., 1939; Трепавлов В.В. История Ногайской Орды – М., 2002. – С. 56–57, 64.

[52] Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар. – Казань, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 591–594; Крамаровский М.Г. Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. – С. 132–134, 137, 146–163.

[53] Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды. – С. 596–598.

городов этого региона оставалась полиэтничной и мультиконфессиональной. В городе взаимодействовали разные культуры. На персидский язык было переведено Четвероевангелие, а на каменном надгробии найдены символы нескольких религий. Мусульмане и христиане взаимодействовали в рамках одного города. Кроме мусульман в городе присутствовали и христиане, которые делились на общины несторианн, армяно-григориан, православных и католиков. В Солхате в 1374 г. был переписан несторианский лекционарий. По предположению М. Крамаровского литургия несторианн шла на тюркском языке. Да и католики, создав «Кодекс Куманикус», старались проповедовать христианство на понятном для кочевников языке[54].

Проповедническую деятельность в Улусе Джучи в основном вели францисканцы. Один из них оставил описание о миссионерских пунктах в Улусе Джучи. Это были Вичина, Маврокастро (Белгород), Керсона (Херсонес), Чимбало (Чембало), Барасон (Карасубазар), Солдайа (Судак), Кафа (там находилось два таких пункта). Далее находились Тана и Cummageria (возможно, это Маджар на Куме). В Сарае находился главный миссионерский пункт в Улусе Джучи. Миссионерские пункты, которые также находились в Поволжье, – это Святой Иоанн, Укек. Несмотря на победную реляцию Элемозины об обращении многих татар в католичество, это, очевидно, было очень большим преувеличением, так же как и данные Рихарда в середине XIII в. о желании волжских булгар перейти в католичество.

Папа Бенедикт XII убеждал Узбека и Джанибека принять католическое течение христианской веры, хотя это уже было в принципе невозможно. То, что Тайдула покровительствовала христианам, не имело особого значения. Каждая из хатун покровительствовала какой-то религии. Джанибек продолжил политику своего отца Узбека, направленную на исламизацию язычников. Христиане принимали участие в общественной жизни, но в политике Улуса Джучи их влияние не чувствовалось. В кочевые ставки допускались католические миссионеры. Среди крещеных францисканцами были три сына Coktoganus, Tholetemur, Gassur и Петр сын Карамуса (Курумыши). Coktoganus

[54] Крамаровский М.Г. Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. – С. 133–145; Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – СПб., 1884. Т. I: Извлечения из сочинений арабских. – С. 280; Гаркавец А.Н. Кыпчакское письменное наследие. Т. II: Памятники духовной культуры. – Алматы, 2007.

был назван императором татар, его матерью была Todothelia, а сыновья имели имена Georgio, Curamas, Abusta. Д. ДеВизе считал, что обращение некоторых Джучидов произошло при Токте. Имена, которые были зафиксированы францисканцами, указаны и у Рашид ад-Дина. Эти данные относились к сыновьям Кутукана, брата Токты. Среди них были Abşqah, Kurkiz и Kurmas. В европейских источниках указано, что два царевича позже отказались от христианства из-за того, что желали править. К сведениям об обращении императора татар в христианство стоит подходить критически, поскольку францисканцы сообщали и об обращении в христианство «государя всей Баскардии». Интересно, что брат Йоганка предоставляет прямо противоположные данные, сообщая, что в Баскардии распространен ислам. Очевидно, тут нашел отображение эпизод с крещением правителя восточных венгров Gyeretyan'a, которых францисканцы ошибочно отождествляли с башкирами. Упоминание об отречении двух царевичей от христианства из-за амбиций стать правителями очень важно. Таким образом, исповедование какой-то религии лишало права на престол. В более раннюю эпоху исповедование ислама среди огузов было предлогом для того, чтобы лишить правителя верховной власти. Это значило, что у тюрков и монголов был негласный запрет на то, чтобы считаться приверженцем какой-то определенной религии. На вопрос о том, кто Сартак, его уйгурский секретарь вполне логично ответил, что он монгол. Если бы Сартак официально признал свою принадлежность к какой-либо религии, то просто был бы лишен права на власть. Соответственно и Узбек официально также не мог считаться мусульманином, поскольку власть хана и его династии легитизимировало Вечное Небо.

Венгерский доминиканец Йоганка, который проповедовал в Баскардии и Сибири во время правления Узбека, сообщал, что около него рыскают мусульмане. Он призывал католических христианских проповедников не сидеть в городах, а проповедовать, перемещаясь от кочевья к кочевью, чтобы обратить в христианство как можно больше кочевников. У Йоганки сформировалось мнение о том, что судьба Улуса Джучи зависит от кочевой аристократии. Но опыт доминиканцев по христианизации так и остался невостребованным. Во время христианизации кыпчаков в Куманской епископии и пребывания кыпчаков в Венгрии Папа Римский настаивал на том, что кыпчаки должны жить оседло. Для кочевников это было неприемлемо. Ставка католиков на проповедь

среди горожан не оправдала себя. Только заручившись поддержкой кочевой аристократии, можно было надеяться на успех[55].

Каждая из сторон, которая вела активную пропаганду в Улусе Джучи, преувеличивала свои успехи. Имперский культ обеспечивал легитимность власти хана и целиком его устраивал. Эта универсальная религиозная система, которая была воспринята Роджером Бэконом как религия тартар, обеспечивала жесткую зависимость кочевой знати от верховного правителя, была выгодна для Узбека, поскольку по представлениям кочевников само Небо давало божественный мандат правителю. При принятии христианства или ислама возникали бы посредники в лицах Папы Римского или халифа, которые сами давали инвеституру правителям. Приняв бы инвеституру от них, Узбек тем самым бы понизил свой статус. Йоганка, сообщая, что татары не дают сарацинам преследовать христиан, отделял татар и от христиан, и от мусульман. Власть в Улусе Джучи официально занимала нейтральную позицию, хотя, конечно, у разных ханов были свои предпочтения. Символами власти были традиционные предметы. Это золотой шатер хана, трон, знамя, барабан, халат. Тамга и пайцза также были симво-

[55] ДеВиз Д. Обращение Узбека // Юрченко А.Г. Хан Узбек. Между империей и исламом. Структуры повседневности. Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 259–263; Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и комментарии А.П. Ковалевского. Под ред. И.Ю. Крачковского. – М.; Л., 1939; Письма папы Бенедикта к хану Узбеку, его жене Тайдолю и сыну Джанибеку // История татар. – Казань, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 841–843; Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде // Археология Восточно-Европейской степи. – Саратов, 2004. Вып. 4. – С. 183–186; Юрченко А.Г. Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.? // Золотоордынское наследие. Вып. 1. – Казань, 2009. – С. 110 – 127; Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе. – С. 77–82, 90–94; Vasary I. Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365. – Cambridge, 2005. – P. 35; Bendefy L. A magyarság kaukázusi őshazája: Gyertyán országa. – Cserépfalvi, 1942; Bendefy L. A magyarság kaukázusi őshazája. – Budapest, 1999; Джиованни де Плано Карпини. История монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. – С. 114–115; Шушарин В.П. Свидетельства письменных памятников королевства Венгрии об этническом составе населения Восточного Прикарпатья // История СССР. – 1978. – № 2. – С. 44, 47.

лами собственности и власти, которые не были связаны с мусульманской традицией[56].

Что же предопределило конечную победу исламских влияний над христианскими проповедями? Политика по отношению к местным верованиям у мусульман в Улусе Джучи была сравнительно пластичной. Местные боги и культы были замещены региональными мусульманскими святыми Баба Туклесом, Джайдак-баба, Конши-баба, Вейс-баба, Зенги-баба, Хайдар-баба, Сайид Ата. При этом каждому мусульманскому святому придавались особые характеристики, присущие только ему. Тюркский политеизм и культ предков нашли свое продолжение в культе мусульманских святых. Даже обряд вызывания дождя приобрел мусульманскую окраску.

Православный миссионер без преград действовал в Сибири, а Йоганка и его спутники оказались в заточении только из-за того, что обидели религиозные чувства мусульман. Нужно сказать, что в письме этого доминиканца сохранилось любопытное упоминание о присутствии рядом с официальными мусульманскими проповедниками еще и тех, кто осуществлял проповедь неофициально. Это были факиры, которых Йоганка назвал фалькариями. В Улусе Джучи проповедовали суннитский ислам ханафитского и шафиитского мазхабов. Ну и, конечно, в Дешт-и-Кыпчаке проповедовали суфии. В степи центрами распространения ислама стали обители суфиев – ханака. Наставники (шейхи, пиры) вели работы среди новообращенных, которые несли послушенство и становились мюридами. В мусульманской историической традиции Берке и Узбек приняли ислам от суфиев, которые были последователями Наджмеддина Кубра и Зенги Ата. Но изображать этих Джучидов как мюридов при суфийских шейхах, конечно, является преувеличением. Берке и Узбек официально не провозглашали ислам государственной религией, но покровительствовали мусульманам. Это было воспринято как принятие ислама арабскими хронистами.

---

[56] Рыкин П.О. Культ Неба, шаманизм и этиология смерти у монголов эпохи империи // Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 52–64; Юрченко А.Г. Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.? // Золотоордынское наследие. Вып. 1. – С. 110–127; Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 15–37; Юрченко А.Г. Хан Узбек. Между империей и исламом. Структуры повседневности. Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 133–177.

В то же время при дворе Узбека продолжали праздновать традиционные кочевнические праздники и придерживаться тюрко-монгольского календаря, то есть по традиционному двенадцатилетнему животному циклу. В ярлыках продолжали употребляться формулы, характерные и для XIII в.

Ислам к моменту образования Улуса Джучи имел в степях внушительную и продолжительную историю. Эта религия уже была распространена в некоторых регионах при хазарах и кыпчаках, но окончательная ее победа в степях произошла в конце существования Улуса Джучи. Берке положил начало распространению ислама среди кочевой аристократии, сохраняя множество традиционных монгольских практик. Узбек оказывал широкую поддержку исламу, но не внес изменений в структуры повседневности, которые продолжали оставаться имперскими. При нем ислам стал государственной религией де-факто, но не де-юре. Официальное признание какой-то из религий доминирующей могло послужить поводом для свержения правителя, как это произошло с Туда-Менгу. Чингизидская легитимность при Узбеке была выше мусульманской, хотя хан и устранил многих из Джучидов. Серьезные изменения в идеологической сфере произошли уже в эпоху эмира Идегея, который, борясь за власть, противопоставил мусульманскую легитимность чингизидской. Во многом победу ислама обусловила деятельность суфиев. Покровительство со стороны власти, терпимость к местным традициям и проповедование ислама среди кочевой знати обусловили победу ислама в Дешт-и-Кыпчаке. Православное христианство не смогло конкурировать с исламом из-за продолжительного неудачного опыта миссионерства в евразийских степях. Тюрки куда более охотно принимали православие на землях вне евразийских степей. Обращение части кыпчакской аристократии в православие было нивелировано монгольскими завоеваниями. К тому же даже обращенные в православие кыпчаки не были для православного духовенства своими. Те же православные кыпчаки, которые оказались за границами степи, были ассимилированы болгарами, греками, грузинами. Католики в отличие от православных имели успешный опыт с Куманской епископией, но в Золотой Орде потерпели поражение из-за привязанности к стационарным поселениям, громоздкой церковной организации и догматизма. Ставка на проповедование среди горожан не оправдала себя, а совет доминиканца Йоганки так и остался неуслышанным.

Список источников и литературы

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. – М., 1940. Т. III. – С. 71–112.

Анчабадзе Г. З. Кыпчаки в Грузии // Проблемы современной тюркологии. – А.-А., 1980. – С. 342–344.

Анчабадзе З.В. Кыпчаки Северного Кавказа по данным грузинских летописей XI–XIV веков // Материалы сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. – Нальчик, 1960. – С. 113–126.

Артамонов М.И. История хазар. – 2-е изд. – СПб., 2001. – 688 с.

Барбаро Иосафат. Путешествие в Тану // Барбаро и Контарини о России. – М., 1971. // http://www.vostlit.info/Texts/rus9/Barbaro/frametext.htm

Белавин А.М., Иванов В.А. Восход золотого полумесяца над Восточной Европой (начальные этапы утверждения ислама в Урало-Поволжье). – Уфа, 2011. – 135 с.

Бибиков М.В. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII–XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: 1980. – М., 1981. – С. 5–151.

Бубенок О.Б. К вопросу о распространении христианства среди хазар // Східний Світ. – № 4 – Киев: Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАН України, 2011. – С. 65–78.

Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – Астрахань, 2007. – 192 с.

Васильев Д.В. Исламизация и погребальные обряды в Золотой Орде (археолого-статистическое исследование): монография. – Астрахань, 2009. – 179 с.

Васильев Д.В. К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды // Гуманитарные исследования. – Астрахань, 2003. – № 6. – С. 19–24 // http://wiki.ru/history/golden_horde/detail.php?ID=86933

Васильев Д.В., Гречкина Т.Ю., Зиливинская Э.Д. Городище Самосделка – памятник домонгольского периода в низовьях Волги // Степи Европы в эпоху Средневековья. – Донецк, 2003. Т. 3.: Половецко-золотоордынское время. – С. 83–122.

Вашари И. История и легенда в обращении в ислам хана Берке // Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 171–183.

Виллардуэн Жоффруа де. Завоевание Константинополя / Пер., статья и коммент. Заборова М.А. – М., 1993. – 296 с. // http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Villarduen/frametext4.htm , http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Villarduen/frametext5.htm

Гаркавец А.Н. Кыпчакское письменное наследие. Т. II: Памятники духовной культуры. – Алматы, 2007. – 911 с.

Гераськова Л.С. Половецкая статуя из с. Чернухино // СА. – М., 1974. – № 3. – С. 256–257 // http://kronk.narod.ru/library/geraskova-ls-1974.htm

Гмыря Л.Б. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «Страны Гуннов» Прикаспия // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. Материалы научного симпозиума. Материалы научной конференции. – Ижевск, 2006. – С. 111–117.

Гмыря Л.Б. Внедрение христианской символики в систему языческих верований населения «Страны Гуннов» Прикаспийского Дагестана // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. Материалы научного симпозиума. Материалы научной конференции. – Ижевск, 2006. – С. 117–127.

Гмыря Л.Б. Хазарская мадонна // Обряды и культы Древнего и Средневекового Дагестана. – Махачкала, 1986. – С. 90–109.// http://www.kumukia.ru/modules.php?name=Pages&pa=showpage&pid=10

Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху Средневековья. – Донецк, 2008. Т. 6: Золотоордынское время. – С. 309–340.

Голубовский П.В. Половцы в Венгрии. – Отдельный оттиск. – Киев, 1889. – 28 с.

Гугуев Ю.К. Половецкий пассаж Жана де Жуанвиля // Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. – СПб., 2007. – С. 369–384.

Данило Други. Животи краљева и архиепископа српских. Службы / Приредили Гордон Мак Данијел, Дамиан Петрић, данашња језичка варијанта Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић. – Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, 1988. – 335 с. // http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Serbien/XIV/Danilo_II/Vita_Urosi/text.htm

ДеВииз Д. Ислам и Улус Джучи // Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 184–193.

ДеВииз Д. Обращение Узбека // Юрченко А.Г. Хан Узбек. Между империей и исламом. Структуры повседневности. Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 255–265.

Джиованни де Плано Карпини. История монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны / Пер. с лат. А.И. Малеина. – М., 1957. – 270 с.

Жан де Жуанвиль.Книга благочестивих речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / Пер. с старофранц. Цыбулько Г.Ф. – СПб., 2007. – 400 с.

Жития царя-царей Давида // Символ. – 1998. – № 40.

Измайлов И.Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы историографии и источниковедения // Нижнее Поволжье и Исламская Республика

Иран: исторические, культурные, политические и экономические связи. – Саратов, 2004. // http://www.sgu.ru/files/nodes/9810/08.pdf

Измайлов И.Л., Усманов М.А. Ислам в Улусе Джучи // История татар. – Казань, 2009. – Т.3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 599–617.

Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – М., 1962. –Т. 2. –XVI, 938, 87, IVс.

Клари Робер де. Завоевание Константинополя / Пер., статья и коммент. Заборова М.А. – М., 1986. – 170 с. // http://www.vostlit.info/Texts/rus/Klari /frameKlari3.htm , http://www.vostlit.info/Texts/rus/Klari/frameKlari4.htm.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. – 2-е изд. – СПб., 2004. – 368 с.

Козлов С.А. Были ли печенежские союзники византийцев христолюбивым воинством // Кондаковские чтения III. Человек и эпоха: Античность-Византия-Древняя Русь. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2010. – С. 238–244.

Костюков В.П. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Юрченко А.Г. Хан Узбек. Между империей и исламом. Структуры повседневности. Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 266–288.

Костюков В.П. Культурные трансформации в урало-казахстанской степи начала II тыс. н. э. // Археология Южного Урала. Степь. – Челябинск: РАН Уральское отделение, Южно-Уральский институт истории и археологии, Челябинский научный центр, Южно-Уральский государственный университет, 2006. – С. 444–456.

Крамаровский М.Г. Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. – СПб., 2012. – 496 с.

Летопись великого логофета Георгия Акрополита / Под ред. И. Троицкого – СПб, 1863. – LIV, 222 с.

Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде // Археология Восточно-Европейской степи. – Саратов, 2004. Вып. 4. – С. 183–189.

Осіпян О. Поширення християнства серед половців XI–XV ст. // Київська старовина. – Киев, 2005. – №1. – С. 3–28.

Осіпян О. Поширення християнства серед половців XI–XV ст. // Київська старовина. – Киев, 2005. – №2. – С. 3–22.

Отрощенко В.В., Вовк Т.А. Золотоординський період в історії половців // Етноси України. Тюркський Світ. – Киев, 2000. – С. 81–89.

Отрощенко В.В., Рассамакін Ю.Я. Половецький комплекс Чингульського кургану // Археологія. – Киев, 1986. Вып. 53. – С. 14–36.

Павлов П. Бунтари и авантюристи в средневековна България. – Велико Търново: Абагар, 2000. // http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/.

Павлов П. Половцы во внутриполитической жизни Византии и Болгарии XIII–XIV вв. // Stratum Plus. – 2005–2009. – № 6: Причерноморские этюды. – СПб.; Кишинев; Одесса; Бухарест, 2009. – С. 388–404.

Пашуто В.Т. Половецкое епископство // Пашуто В.Т. Русь. Прибалтика. Папство. Избранные статьи. – М., 2011. – С. 573–581.

Письма папы Бенедикта к хану Узбеку, его жене Тайдолю и сыну Джанибеку // История татар. – Казань, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 841–843.

Плетнева С.А. Женская половецкая статуя с ребенком // Советская археология. – 1974. – №3. – С. 258–262.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. – М., 1971. – 135 с.

Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и комментарии А.П. Ковалевского. Под редакцией И.Ю. Крачковского. – М.; Л., 1939. – 228 с. // http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/fadlan.htm

Расовский Д.А. Печенеги, торки, берендеи на Руси и в Угри // Расовский Д.А. Половцы. Черные клобуки: печенеги, торки и берендеи на Руси и в Венгрии. – М., 2012. – С. 39–111.

Рыкин П.О. Культ Неба, шаманизм и этиология смерти у монголов эпохи империи // Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – С. 52–64.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – СПб.: Издано на иждевении С.Г. Строганова, 1884. Т. I: Извлечения из сочинений арабских. – XVI, 563, [1] с.

Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. – М., 2002. – 752 с.

Хейвуд К. Некоторые проблемы нумизматического доказательства правления хана Ногая и Джеки // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556.Материалы Международного научного семинара, 23 – 26 июня 1998 г. – Казань, 2001. – С. 129–145.

Христианский мир и Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. Материалы франискаской миссии. – СПб., 2002. – 478 с.

Худяков Ю.С. О происхождении культуры средневековых кыпчаков // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2004. – № 12.

Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – С. 589–598.

Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / Издание критического текста, пер. с араб., предисловие, комментарии, примечания и указатели З.М. Буниятова. – М., 1996. – 798 с.

Шушарин В.П. Свидетельства письменных памятников королевства Венгрии об этническом составе населения Восточного Прикарпатья // История СССР. – 1978. – №2. – С. 38–53.

Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. – СПб., 2006. – 640 с.

Юрченко А.Г. Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.? // Золотоордынское наследие. Вып. 1. – Казань, 2009. – С. 110–127 // http://wiki.ru/history/golden_horde/detail.php?ID=18593

Юрченко А.Г. Почему Монгольская империя не стала христианской империей // Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. – СПб., 2006. – С.112– 128 // http://wiki.ru/sites/gosudarstvo_dzhuchidov_zolotaya_orda/articles-14104.html

Юрченко А.Г. Золотая Орда. Между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. – СПб., 2012. – 368 с.

Юрченко А.Г. Хан Узбек. Между империей и исламом. Структуры повседневности. Книга-конспект. – СПб., 2012. – 400 с. http://wiki.ru/sites /gosudarstvo_dzhuchidov_zolotaya_orda/articles-18593.html , http://wiki.ru/sites /gosudarstvo_dzhuchidov_zolotaya_orda/articles-18595.html , http://wiki.ru/sites /gosudarstvo_dzhuchidov_zolotaya_orda/articles-18596.html , http://wiki.ru/sites /gosudarstvo_dzhuchidov_zolotaya_orda/articles-18594.html

Albrici monachi Trium Fontimum Chronicon / éd. Paul Scheffer-Boichorst // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. – Hannover: Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 1874. – T. XXIII. – S. 631–950.

Bendefy L. A magyarság kaukázusi őshazája: Gyertyán országa. – Cserépfalvi, 1942. – 509 Old.

Bendefy L. A magyarság kaukázusi őshazája. – Budapest: Magyar Ház, 1999. – 300 Old. // http://www.magtudin.org/Bendefy_Laszlo_A_magyarsag_kaukazusi _oshazaja.pdf

Chronicon Dubnicense: Cum codicibus Sambuci Acephalo et Vaticano, cronicisque Vindobonensi Picto et Budensi accurate collatum // Historiae Hungaricae fonts domestici. – Parsprima. – Scriptores; 3. – Quinque-Ecclesiis, 1884. – S. 1–207.

Dume A. Sketch of a portrait, the life of an atypical monarch: Ladislau IV the Cuman (1272–1290) // Analele Universităţii din Oradea. Istorie-Arheologie. – T. XVIII. – Oradea, 2008. – S. 13–23.

Dume A. Turanicii: tătarii şi cumanii în cadrul politicii regale interne şi externe a Ungariei în timpul monarhului Ladislau al IV-lea (1272–1290) // Analele Universităţii din Oradea. Istorie-Arheologie. T. XVII. – Oradea, 2007. – S. 15–28.

Dume A.Legile cumane din 1279. Conţinut şi efecte // Bulentinul Cercurirol Ştiinţifice Studeţeşti. – 15. – 2009. – S. 79–85.

Golden P.B. CumanicaI :The Qıpčaqsin Georgia // Archiwum Eurasiae Medii Aevi. – Wiesbaden: Otto Harrasowitz Verlag, 1984. Vol. IV. – P. 45–87.

Golden P.B. The Polovci Dikii // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1980. Vol. III–IV. (1979/1980). – P. 296–309.

Scriptores Rerum Hungaricarum Veteres ac Genuni. Cura et Studio Joannis Georgii Schwandtneri. – Pars prima. – Vindobonae, MDCCLXVI (1766) // http://mek.oszk.hu/08800/08829/08829.pdf

Spinei V. Moldavia in the 11th–14th Centuries – Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, 1986.

Stoyanow V. Kumans in Bulgarian history // The Turks. – Ankara: Yeni Türkiye Yayinlary, 2002. Vol. I. – P. 680–692.

Vasary I. Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365. – Cambridge, 2005. – XVI. – 230 p.

Vasary I. Orthodox Christian Qumans and Tatars of the Crimea in the 13th – 14th centuries // Central Asiatic Journal. – Wiesbaden, 1988. – 32. – P. 260–271.

ABSTRACT

Yaroslav V. Pilipchuk

The choice of faith in Dasht-i-Qipchaq
(Was there an alternative to Islam?)

Islam at the time of formation of the Ulus of Jochi had already impressive influence and long history in the steppes. This religion has already been distributed in some regions during the reign of the Khazars and Qipchaq, but its final victory in the steppes happened at the end of the existence of the Ulus of Jochi. Berke started the Spread of Islam among the nomadic aristocracy, retaining many traditional Mongolian practices. Uzbek secretly provided extensive support to Islam, but has not made changes in the structure of everyday life, which continued to be mongolian imperial. Under him, Islam became the state religion de facto but not de jure. The official recognition of some religion as dominant could serve as a pretext to overthrow the ruler, as it happened with Tuda-Mengu. Chingisid legitimacy under Uzbek was higher than Muslim, while khan eliminated many of Juchids. Major changes have taken place in the ideological sphere in the era of the amir Idegey that while fighting for power opposed Muslim legitimacy to Chingisid. Islam in XIII–XIV centuries was extending in wester-eurasian steppes and incorporated some elements of local beliefs. Islam adapted to local conditions and acquired syncretic form. In many ways, the victory of Islam was assisted by to activities of the Sufis, who were tolerant to some remnants of paganism. Patronage of the government, tolerance to local traditions and progressive preaching Islam among the nomadic elite led to the victory of Islam in the battle for the soul of the

nomads of Dasht-i-Qipchaq. Orthodox Christianity has not been able to compete with Islam because of the long ahcin of bad experience of missionary work in the Eurasian steppes. Turks were much more willing to adopt Orthodoxy in the lands beyond the Eurasian steppes. Conversion of part of Qipchaq aristocracy in Orthodoxy was offset by the Mongol conquest. Moreover, even conversed to Orthodoxy Qipchaqs were not considered equal in Orthodox clergy. Those Orthodox Qipchaqs, who were outside the steppes were assimilated by Bulgarians, Greeks, Georgians. Catholics, unlike the Orthodox had a successful experience with Cuman bishopric, but in the Golden Horde failed because of attachment to existing cities cumbersome church organization and dogmatism. Accent on the preaching of the city citizens did not pay off, and advice of the dominican monk Yoganka remained unheard.

Ж.М. Сабитов

Административная реформа хана Узбека

Административная реформа хана Узбека, с одной стороны, была уникальна. С другой стороны, ее механизм прослеживается во многих обществах как Азии, так и Европы. Всего мы имеем только одно известие об этой административной реформе хана Узбека.

«Иджан-хан и Саин-хан известны. Они родились от дочери Турали-хана, его [Иочи-хана] жены. [У него было] еще семнадцать сыновей, которые были от других его жен… Когда воссел хазрат хан на троне и народ обрел покой, призвал он огланов Йочи-хана от [других его] семнадцати сыновей, родившихся от других матерей, и сказал: “я отдам вас в кошун простолюдину!”, – и в гневе пожаловал [их и] нукеров и всех людей их Кыйат Исатаю… Когда [Узбек-]хан в гневе на этих огланов отдал [их] в кошун Исатаю, то и Исатай воздал огланам Шайбан-хана уважение за отца их, передал [им] буйрак и карлык, кои суть двусоставный эль, и предоставил их самим себе. Рассказывают, что пребывали они в юртах, назначенных им Саин-ханом. И Алатаю он также выделил эль, состоявший из племени минг, которое знаменито. Говорят среди узбеков: выделил он Исатаю [кошун], а Алатаю отдал [племя] минг»[1]. Но данное прямое свидетельство косвенно подтверждается рядом признаков, что позволяет нам думать, что данная реформа имела место быть.

Если полностью доверять Утемиш-хаджи, то окажется, что Узбек-хан отнял улусы у всех Джучидов. Шибаниды, видимо, тоже изначально были лишены всех улусов, но потом Исатай кият выделил два племени для Шибанидов в управление.

Р.Ю. Почекаев считает, что при Узбек-хане «Золотая Орда была поделена на 70 тюменов, во главе которых стали назначенные ханом эмиры-темники, выше которых были 4 улус-бека. Царевичи Чингизиды вынуждены были подчинятся менее знатным эмирам»[2].

---

[1] Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Пер. В.П. Юдина. – Алма-Ата, 1992. – С. 92, 105.

[2] Почекаев Р.Ю. Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. – СПб., 2010. – С. 91.

Ранее мы уже высказывали точку зрения, что известный список 92 узбекских родов и племен связан именно с административной реформой Узбек-хана. При хане Батые было всего около 17 улусов, отданных детям Джучи (помимо улусов Орды и Батыя, вместе с которыми было 19 улусов). Данное число косвенно подтверждается как данными Утемиш-хаджи, так и данными о «18 братьях Батота» (плюс улус самого Батыя). Позже, по нашему мнению, были выделены еще 4 улуса, которые образовывались по принципу войск тама (один из таких улусов улус Тама-Токты), выделением определенных контингентов от каждого улуса. В каждом улусе по традиции выделялось 4 военачальника (карачи-беки), возглавлявшие рода или «сборные тысячи». В итоге, когда произошла административная реформа Узбек-хана, все племена, которые раньше подчинялись главам улусов, стали напрямую подчиняться Узбек-хану. Исходя из того, что улусов было 23 и в каждом улусе было по 4 племени, то этим можно объяснить такое число (23*4=92) «узбекских родов». По нашему мнению, названия родов носили атрибутивную форму, то есть рода Узбека, а позже Узбек превратился в среднеазиатский экзоэтноним[3].

Для того чтобы понять механизм успешной реализации административной реформы Узбек-хана, стоит обратиться к теории[4] классика

[3] См.: Сабитов Ж.М. Политическая система Золотой Орды: генезис основных политических институтов // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Вып. 5. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – С. 269–275.

[4] М. Олсон выделял два типа правителей в обществе, где отсутствует централизация и существуют примерно равные материальные ресурсы у разных клановых группировок: 1. «Кочевые бандиты». 2. «Оседлые бандиты». Население заинтересовано в существовании одного бандита, а не нескольких. Так как один грабит один раз, а несколько, по нескольку раз. Тут также стоит отметить логику эволюции (при оседлом населении). Как писал Олсон: « монополизацией воровства (когда «кочевой бандит» становится «оседлым» и начинает противостоять другим «кочевым бандитам») жертвы воровства могут ожидать, что они сохранят какой-либо накопленный из посленалогового дохода капитал, увеличивая свои будущие доходы и налоговые поступления своему оседлому бандиту». «Преодоление анархии кочующих бандитов возникает подобно рыночному порядку, из эгоистических стремлений тех же бандитов к максимизации взимаемой с общества дани. Необходимые условия этой максимизации образуют новый принципиально новый порядок, власть оседлого бандита становящегося автократом. Самоограничение в налогообложении и предоставление общественных, (в том числе защита населения от других кочующих банди-

неоинституционализма Мансура Олсона о «кочевом и оседлом бандитах»[5].

Таким образом, административную реформу Узбек-хана можно назвать тем актом, которое положило начало Классическому периоду в Золотой Орде. Нейтрализация «кочевых бандитов» (изъятие улусов у Джучидов) привела к росту экономики Золотой Орды и установлению порядка на всей ее территории.

В рамках политической системы Улуса Джучи существовали 23 улуса, из которых улус Батыя был по материальным ресурсам одним из 23 улусов, но при этом его наследники обладали нематериальным ресурсом, таким как легитимность. В период правления Токты большая часть улусов была интегрирована к улусу Батыя, путем назначения на посты глав улуса близких родственников Токты. Но сама политическая система не менялась, новые институты не были созданы. Таким образом, власть Токты структурно была похожа на власть Батыя: Батый и Токта правили не на основе политических институтов, которые зависели от центральной власти институционально, а на основе личной харизмы, когда силой авторитета и войсками близких родственников он мог влиять на всех владельцев улусов. Кроме того, видна разница между походами ханов Золотой Орды в эпоху до Узбека и при нем. До Узбека, например, в эпоху Ногая, походы носили грабительский характер, цель которого была приобретение материальных благ, нередко случались ссоры из-за добычи, как например между Ногаем и Теле-Бугой. В эпоху же Узбека походы были уже государственными предприятиями и зависели целиком от воли хана.

С точки зрения неоинституционализма Золотая Орда была особенным государством, в нем присутствовали кочевой и оседлый элементы, что приводило к тому, что победа «оседлого бандита» не была предопределена, как это было в чисто оседлых государствах.

тов) приводят к гигантскому скачку в росте выпуска и как результат доходов самого автократа. Этот переход к качественно новому порядку можно называть государственной революцией, обеспечившей расширение производственных мощностей общества». Olson M. Dictatorship, democracy, and development // American Political Science Review. – Sep., 1993. Vol. 87. – No. 3. – P. 567–576.

[5] Здесь стоит отметить, что в данном случае бандит выступает метафорой, и не несет негативного оттенка, более того, такая метафора справедлива для всех средневековых обществ, где наблюдалась борьба за централизацию государства, где непокорные феодалы боролись против центральной власти.

В то же время Узбек-хан изменил полностью политическую систему, создав и реформировав политические институты в Золотой Орде.

Помимо поддержки податного населения и традиционной легитимности, у Узбек-хана был еще один потенциальный ресурс, который он использовал в полной мере.

К высшему слою политической элиты Золотой Орды относились Джучиды, правители улусов, в то время как родоплеменная знать не играла важной роли. Можно предположить, что некоторые представители родоплеменной знати были недовольны своим местом в политической элите, но не имели никаких рычагов для изменения ситуации. Верхние страты политической элиты Золотой Орды были заняты Джучидами. Когда Узбек-хан пришел к власти, он решил использовать родоплеменную знать как противовес власти джучидов. Ибн Баттута сообщает нам о 17 эмирах-темниках, которых он видел на пиру у Узбек-хана. Мы предполагаем, что эти представители родоплеменной знати были теми людьми, которых Узбек-хан выдвинул на место правителей улусов вместо Джучидов. С учетом того, что кроме улуса Батыя и 17 улусов темников оставалось 5 улусов, можно предположить, что именно эти 5 улусов остались в управлении у некоторых Джучидских кланов Ордуидов и Шибанидов.

По нашему мнению, процесс административной реформы Узбек-хана выглядел следующим образом:

1. Избрание ханом:

1.1. Изначально Узбек-хан прибыл на курултай, где Тук-Буга, сын Токты, оспорил права сына Ильбасара на трон.

1.2. Во время курултая Узбек и его сподвижники физически уничтожили Тук-Бугу и его сторонников.

1.3. С помощью подкупов Байалун Узбек-хан был избран на курултае ханом и обрел легитимность как наследник Батыя[6].

2. Административная реформа.

2.1. Мусульманство здесь выступало альтернативной идеологией податного населения, в котором Узбек-хан видел, безусловно, союзников в борьбе против «кочевых бандитов». Поэтому, не порывая с

[6] Подробнее: Сабитов Ж.М. Узбек-хан: проблема прихода к власти // Золотоордынское наследие. Вып. 2. Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М.А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г. / Отв. ред. и сост. И.М. Миргалеев. – Казань, 2011. – С. 111–115.

идеологией (она выступала источником легитимности династии Батуидов), Узбек-хан начал движение в сторону ислама.

2.2. Не дожидаясь отъезда всех Джучидов, бывших на курултае, Узбек-хан посадил их под арест и передал Исатаю кияту. Данное действие было наиболее эффективным, так как все оппоненты будущей реформы находились в одном месте и не имели под рукой военных ресурсов своего улуса, так как никто не ожидал репрессий со стороны Узбек-хана.

2.3. Наиболее выдающихся Джучидов Узбек ликвидировал физически. В источниках упоминаются от 20 до 120 убитых царевичей. Если верить первой цифре, то, видимо, были уничтожены все главы улусов (Джучиды), бывшие на курултае.

2.4. Узбек-хан назначил на место репрессированных Джучидов (руководителями улуса – темниками) представителей родоплеменной знати. Скорее всего, им обычно мог являться один из представителей четырех кланов из этого улуса.

2.5. Все Джучиды из подвластных улусов были собраны и отданы под начало Исатая кията.

2.6. Некоторые Джучиды смогли спастись и выступить против Узбек-хана. Например, мятеж Баба-огула. Есть версия, согласно которой Баба-огул являлся Шибанидом, упомянутым в Муизз ал Ансаб[7]. С этой точкой зрения трудно согласиться, так как по генеалогиям данный Баба являлся и должен был жить в эпоху гораздо позже Узбек-хана. В Муизз ал Ансаб он отмечен как родной брат Хаджи-Мухаммеда[8], который был ханом в Золотой Орде век спустя (1421–1423).

По нашему мнению, данным Баба-огулом являлся известный Шибанид Бадагул, отец Менгу-Тимура (сын Джучи-Буки, сына Бахадура, сына Шибана). Как известно, Баба-огул и его сын были казнены в Иране. Здесь прослеживается косвенное подтверждение контактов с Ираном данными о жене Менгу-Тимура, сына Бадагула. Согласно «Таварихи Гузидайи Нусрат-наме» она была дочерью некого Джандибека, который происходил из династии Саманидов[9]. Очень трудно

[7] Почекаев Р.Ю. Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. – СПб., 2010. – С. 296.

[8] История Казахстана в персидских источниках. Т. 3 (Муизз ал Ансаб). – Алматы, 2006. – С. 42.

[9] История Казахстана в персидских источниках. Т. 4. – Алматы, 2006. – С. 428.

представить, что Менгу-Тимур мог на ней жениться, живя в своем улусе в степях восточного Дешти-Кипчака. Скорее всего, он женился на ней в эпоху пребывания в Иране. Возвращение Менгу-Тимура на родину могло состояться в эпоху хана Джанибека.

2.7. Близкие сподвижники Узбек-хана. Можно выделить четверых карачи-беков Узбек-хана.

1. Кутлук-Тимур, которого мы гипотетически относим к роду Кунгират[10]. Способствовал убийству Тук-Буги и воцарению Узбек-хана.

2. Исатай кият. Согласно Утемиш-хаджи был послан за Узбек-ханом с войском и стал его соратником. Р.Ю. Почекаев путает его с Исой уйшином[11], а самого Ису кията называет «основателем провинциальной династии Крыма». Но как мы видим из источников, в частности Утемыш-хаджи, ближайшим соратником Узбек-хана назван именно Исатай кият, а Иса уйшин не упомянут. Упоминается он (Иса уйшин) позже в эпоху хана Джанибека в связи с историей своего сына Амата и внука Салчена. Вполне можно предположить, что Исатай кият был приближенным Узбек-хана, а Иса уйшин был региональным правителем улуса Крым и братом Тулек-Тимура. Реконструкция же И.А. Мустакимова имени Исатая кията как Астая нам кажется не обоснованной. Кроме того, имя Исатай встречается и других первоисточниках, например, Бузанчар кият в сочинении «Таварихи Гузидайи Нусрат-наме» назван как потомок Исатая кията (не Астая)[12].

3. Нангудай кият, по нашему мнению, относился к племени кунгират, скорее всего, он вырос вместе с Узбеком в вилайете черкесов (улус Джулат). Согласно нашему предположению он является сыном Ак-тайджи, внука Ногая по материнской линии[13].

---

[10] Сабитов Ж.М. Кунгираты в восточном Дешти-Кипчаке в 13–15 веках // Вестник Евразийского национального университета. № 3(88). – Астана, 2012. – С. 123.

[11] Почекаев Р.Ю. К вопросу о составе господствующего класса Золотой орды – династии сановников // Вопросы Истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей памяти В.П. Костюкова. – Астрахань, 2011. – С. 149.

[12] Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII веков: (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). – Алма-Ата, 1969. – С. 16.

[13] Сабитов Ж.М. Кунгираты в восточном Дешти-Кипчаке в 13–15 веках // Вестник Евразийского национального университета. – Астана, 2012. – № 3(88). – С. 121.

4. Алатай сиджиут. Согласно Утемиш-хаджи был послан за Узбек-ханом с войском и стал его соратником. Согласно Утемиш-хаджи ему в подчинение было отдано племя минг. В дальнейшем упоминания о нем минимальны

Другие существовавшие эмиры могли играть более мелкую роль.

Как видно из этого списка, на первые роли у Узбек-хана вышли кияты во главе с Исатаем и кунгираты. Видимо, они смогли укрепить свою власть настолько, что во время начала смуты кияты играли большую роль как на востоке, так и на западе улуса Джучи (Мамай и Тенгиз-Бука), в то время как кунгираты смогли в союзе с Хызыром основать самостоятельное государство в Хорезме. Безусловно, корни такого могущества были заложены еще в эпоху Узбек-хана.

Таким образом, в конце статьи можно подвести следующие итоги:

1. При Токте-хане происходила централизация Золотой Орды, без изменения политической системы Золотой Орды. Власть хана Токты институционально была похожа на власть хана Батыя, так как базировалась на личной харизме. Узбек-хан усилил централизацию Золотой Орды на основе реформы ее политических институтов власти (лишение Джучидов своих уделов, выдвижение родоплеменной знати вместо Джучидов, прямое подчинение улусов центру).

2. Реформа удалась в силу поддержки тремя слоями населения: оседлым податным населением, торговыми кругами (в основном мусульманами) и родоплеменной контрэлитой. Произошла смена элит и Джучиды отошли на второй план, на первый план помимо хана вышли такие роды, как Кият и Кунгират.

3. Другим фактором успешности административной реформы стали неожиданные репрессии по отношению к Джучидам. Случились они, скорее всего, сразу же после избрания Узбека ханом Золотой Орды, когда Джучиды, участвовавшие в курултае, еще не успели разъехаться по улусам. Фактором неожиданности и недоступностью больших воинских контингентов в подчинении у улусных правителей-Джучидов, объясняется успех репрессивных мер по отношению к Джучидам.

4. Административная реформа Узбек-хана по своему характеру была схожа с механизмом, описанным Мансуром Олсоном, а именно трансформация «кочевого бандита» в «оседлого» со всеми вытекающими последствиями (большой экономический рост в силу обеспечения политической стабильности, расцвет культуры, строительство инфраструктуры и т.д.).

Список источников и литературы

Olson M. Dictatorship, democracy, and development // American Political Science Review. – Sep., 1993. Vol. 87. – No. 3. – P. 567–576.

История Казахстана в персидских источниках. Т. 3 (Муизз ал Ансаб). – Алматы, 2006. – С. 672.

История Казахстана в персидских источниках. Т. 4. – Алматы, 2006. – С. 620.

Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII веков: (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). – Алма-Ата, 1969. – С. 650.

Почекаев Р.Ю. К вопросу о составе господствующего класса Золотой Орды – династии сановников // Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей памяти В.П. Костюкова. – Астрахань, 2011. – С. 145–154.

Почекаев Р.Ю. Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. – СПб., 2010. – С. 408.

Сабитов Ж.М. Кунгираты в восточном Дешт и-Кипчаке в XIII–XV веках // Вестник Евразийского национального университета. – Астана, 2012. – № 3(88). – С. 121–124.

Сабитов Ж.М. Политическая система Золотой Орды: генезис основных политических институтов // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Вып. 5. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – С. 269–275.

Сабитов Ж.М. Узбек-хан: проблема прихода к власти // Золотоордынское наследие. Вып. 2. Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М.А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г. / Отв. ред. и сост. И.М. Миргалеев. – Казань, 2011. – С. 111–115.

Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследования В.П. Юдина. Подготовила к изданию Ю.Г. Баранова. Комментарии, указатели М.Х. Абусеитовой. – Алма-Ата, 1992.

ABSTRACT

Zhaksilik M. Sabitov

Administrative reform of khan Uzbek

This article examines the nature of the administrative reform Uzbek-khan and the main factors affecting its successful implementation. Identified three layers of the population interested in the administrative reform of Uzbek-khan. Also describes the general contrast of the political system before and after the Uzbek-khan. The main reasons for the successful repression of Juchids were described and analyzed.

Э.Г. Сайфетдинова

Дифференциация суфизма в Золотой Орде (на примере произведения Махмуда ал-Булгари «Нахдж ал-Фарадис»)

Социально-этическая проблематика художественных произведений золотоордынского периода формировалась под влиянием общественно-политических настроений, царивших в то время в государстве. Неоднократно говорилось о том, что в средневековой татарской литературе преобладало религиозно-мистическое течение. Одним из ярких образцов суфийской литературы называлось произведение Махмуда ал-Булгари «Нахдж ал-Фарадис».

Исторические корни суфизма, распространенного в Золотой Орде, связывают со Средней Азией. В Золотой Орде распространился тарикат Ахмеда Ясави. Также было распространено учение суфийского братства Кубравийа. Основателя Неджметдин ал-Кубра называют известным теоретиком и практиком суфизма. Сторонником его мистического направления, по утверждению А. Халикова, был и автор «Нахдж ал-Фарадис» Махмуд ал-Булгари[1]. А. Халиков, к сожалению, не подкрепляет свои слова какими-либо ссылками на источник, дает возможность полагать, что его утверждения ошибочны. Однако отрицать тот факт, что суфийские братства играли значительную роль в золотоордынском обществе, было бы неверным. Нередко суфийские братства пользовались покровительством двора золотоордынских правителей. Многие ханы Золотой Орды познавали исламские традиции под руководством шейхов-суфиев. Так, Берке-хан принял ислам от суфийского шейха Сейф ад-Дина ал-Бахарзи, ученика Надж ад-дина Кубра; Узбек-хан – под влиянием туркестанского шейха Сейид-Ата, приверженца ордена Ясавийа. Воспитанием Джанибека занимался шейх Шариф ибн ʿАбдулхамид[2].

---

[1] Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Волжская Булгария. – Казань, 1994. – С. 64.

[2] Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды / Пер. с татар. С. Шамси. – Казань, 1999. – С. 99.

Период создания «Нахдж ал-Фарадис» приходится на время, когда Золотая Орда достигла своего экономического могущества. Особый акцент в произведении уделяется проблеме человека, его роли и месту в обществе, обстоятельствам достижения человеком счастья. Идейно-гуманистическое содержание «Нахдж ал-Фарадис» основано на социально-этической проблематике, которая являлась «мировоззренческим стержнем художественной литературы XIII–XIV вв.»[3].

Автор «Нахдж ал-Фарадис» считал, что цель человека в этой жизни – самосовершенствоваться, чтобы найти счастье в другом, «вечном» мире. Причем земное счастье базируется на действиях самого человека, а путь к воплощению к нему лежит через моральное совершенствование личности и общества в целом.

Было бы неправильно делить суфизм по территориальному признаку, поскольку суфиями были представители различных народов, а учение суфизма не сводилось к какой-то определенной доктрине, ее основная цель научить человека обрести духовные ценности.

Идейная направленность произведения ярко выражена в третьей и четвертой главах, основу которых, как мы полагаем, составляли две книги: «Ихйа ‘улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») Абу Хамида ал-Газали и «Масабих ас-сунна» («Светила Сунны») Хусейна ал-Багави.

Несомненно, человек – основная фигура произведения. Его цель достигнуть счастья путем теоретического и практического совершенствования, при этом теоретическое постигается с помощью знания исламской догматики, практическое – посредством эстетического совершенствования. Для Махмуда ал-Булгари принцип совершенства есть нравственное самосовершенствование человека, при этом автор не призывает стремиться к высшей степени самосовершенствования, которое есть постижение истины, приобщение к Аллаху. Наоборот, он против какой-либо доктрины, которая идет вразрез с традиционными нормами ислама. Конечно, идея нравственного совершенствования человека играет определяющую роль в «Нахдж ал-Фарадис». И эта идея сформировалась, скорее всего, благодаря суфийским учениям, которые были более популярны в общественно-политической жизни Золотой Орды, чем традиции суннитского схоластического богословия. О том, что Махмуд ал-Булгари был хорошо знаком с суфийскими прак-

[3] Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI вв.) – Казань, 1993. – С. 20.

тиками, говорят и названия использованных им произведений, которых называют настольными книгами суфийских шейхов, своего рода учебной литературой по суфизму. Это сочинение «Китаб ат-та‘арруф ли-мазхаб ’ахл ат-тасаввуф» (Введение в суфийское учение) ал-Калабази и «Кут ал-кулуб» (Пища сердец) ’Абу Талиб ал-Макки. Использование вышеназванных образцов суфийской литературы дает возможность полагать, что Махмуд ал-Булгари признавал некоторые идеи суфизма и считал, что они не противоречат суннитскому правоверию. В то же время он не пытается скрыть от читателя, что суфии придерживались различных точек зрения по определенным вопросам теории и практики суфизма. Доказательством тому служит цитирование автором речений шейхов разных суфийских школ. Однако большинство составляют имена суфиев, представителей раннего суфизма – мусульманские аскеты, которые особое значение придавали личной праведности, нравственной чистоте, страху перед Богом и следованию Корану (Хасан ал-Басри, Ибрахим б. Адхам, Ибн ал-Мубарак, Раби‘а ал-Адавийа, Шакик ал-Балхи и др.); основатели мистического направления в суфизме Абу Сулайман ад-Дарани и Зу-н-Нун ал-Мисри; адепты багдадской школы суфизма Бишр ал-Хафи, Джунайда ал-Багдади, Абу Йазида ал-Бистами, Абу-л Хусайна ан-Нури и др.

Однако, излагая свою концепцию совершенства добродетельного человека, Махмуд ал-Булгари не опирался на принципы суфийской духовной практики, а использовал иллюстративный материал, в форме увлекательных новелл, притч, героями которых были видные деятели ислама (пророки, пророк Мухаммад, сподвижники пророка, его родственники, богословы, суфийские шейхи). Многочисленные ссылки на их высказывания и порой анекдотические бытовые ситуации из их жизни становятся как бы путеводной нитью человека на этапе самосовершенствования. Именно они – известные герои – наставники и учителя для читателя, а не сам автор Махмуд ал-Булгари. Писатель находится как бы в тени, лишь иногда он высказывает собственное мнение. Можно было ручаться, что они увлекут и захватят слушателей. Пользуясь этим, автор подводит под известный рассказ, притчу нужную именно ему теоретическую базу, толкует его применительно к основной теме своей проповеди, добиваясь тем самым того, что именно нужное ему толкование делается основным толкованием притчи для самого широкого круга. Благодаря общей направленности беседы, искусному вплетению цитат из Корана, такое толкование кажется здесь

вполне уместным и на простого читателя, несомненно, должно было производить глубокое впечатление.

В то же время в «Нахдж ал-Фарадис» встречается много разноречивых высказываний, поэтому трудно определить, к какому именно идеологическому направлению принадлежит сам Махмуд ал-Булгари. Автор редко употребляет слово «суфий», заменяя его обращениями – «захид» (отшельник) или «абид» (служитель божий). Для разрешения этого вопроса необходимо обратиться к литературным источникам «Нахдж ал-Фарадис» – это 19 арабоязычных сочинений религиозно-дидактического содержания[4].

Проанализировав эти сочинения, приходим к выводу, что большая часть авторов этих сочинений представители раннего суфизма, они не принадлежали к какому-то определенному суфийскому ордену, да это неудивительно, если учитывать, что суфийские ордены стали формироваться лишь в XIII веке.

Однако сочинение «Нахдж ал-Фарадис» было создано в 1357 году, то есть во времена, когда суфийские ордены были очень популярны на территории Золотой Орды, прежде всего в ханском дворце. В средневековом татарском обществе существовало и другое оппозиционное течение, которое выступало против религиозной политики государства. Сторонники-оппозиционеры видели, что суфийские шейхи «закрывают глаза» на привязанность ханов Золотой Орды к мирским соблазнам. И это вызывало явное недовольство. Мы думаем, что

[4] Это – «Масабих ас-сунна» («Святильники сунны») Хусейна ал-Багави, «Ат-таʿаруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф» («Введение в суфийское учение») Мухаммада ал-Калабази, «Машарик анвар ан-набавийа мин сихах ал-ахбар ал-мустафавийа» («Восход светочей из достоверных летописей избранных») ас-Сагани, «Нисабул-ахбар» Абу ʻАля ал-Ауши, «Кензул-ахбар» («Сокровища преданий») Мухаммада б. Башрави, «Шихабул-ахбар» ʻАбдуллы ал-Кудаʻи, «Ал-Мабсут» ас-Сарахси, «Ихйа ʿулум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») Абу Хамида ал-Газали, «Танбиятул-гафилин» («Пробуждение беспечных») Абу Лейс ас-Самарканди, «Ал-Джами ас-Сахих» («Достоверный сборник») ал-Бухари, «Сахих» («Достоверный сборник») Муслима ан-Нишабури, «Джами ас-Сахих» Абу ʿИса ат-Тирмизи, «Муснад ан-нас» Шабган б. Махди, «Тафсир» Абу-Ма'али б. Ахмад б. Мухаммад ал-Исфахани, «Мужтала» Зайнуллы Имамати Фирдауси, «Кашшаф ʻан хакаик ат-танзил» («Раскрывающий истины откровения») Джаруллы аз-Замахшари, «Кутал-кулуб фи мусалалатул махбуб» («Пища сердец») Абу Талиба ал-Макки, «Магази» («История пророка Мухаммада после хиджры) Вакыйди, «Магази» Мухам-мада Катиба.

одним из таких сторонников-оппозиционеров и был Махмуд ал-Булгари. Не выделяя какой-либо суфийский орден, он выражал протест существующей религиозной политике в Золотой Орде. Призывал обратиться к традициям раннего суфизма, когда суфии не ставили цель увеличить количество сторонников своих учений, а стремились донести простым верующим основные догматы ислама.

Из этого следует, что Махмуд ал-Булгари причины надвигающегося государственного кризиса усматривал не только в глубоких социально-экономических и политических факторах, а прежде всего в ослаблении духовных, нравственных ценностей, связанных в игнорировании предписаний ислама, неверном их применении, общем падении нравов, расточительстве и роскошествовании правящих классов. По его мнению, отход от предписаний религии в сфере морали приводит средневековое золотоордынское общество к катаклизмам, войнам, социальной несправедливости.

Многие историки отказываются включать средневековые литературные сочинения золотоордынской эпохи в список источников по истории Золотой Орды, в частности, по истории развития суфизма и религиозной ситуации в золотоордынскую эпоху. Однако следует напомнить, что «Нахдж ал-Фарадис» построен по такому же принципу, как и многие средневековые религиозно-дидактические сочинения мусульманского Востока, в частности, «Воскрешение наук о вере» Абу Хамида ал-Газали. Сочинение ал-Газали часто цитируют при оценивании роли суфизма на средневековом мусульманском Востоке. Так и «Нахдж ал-Фарадис» может стать важным пособием для раскрытия основных этапов развития религиозной ситуации в Золотой Орде.

Список источников и литературы

Аз-Замахшари Абу Касим. Кашшаф ан хакаик ат-танзил. – Каир: Алматбуга ал-гамира ал-шарафийа, 1925. (на араб. яз.).

Алаваши Али б. Осман б. Мухаммад. Нисаб ал-ахбар. – Казан, 1908. – 82 с. (на араб. яз.).

Ал-Багави Хусейн б. Масгуд. Масабих ас-сунна. – Каир: Ал-матбага алхайрия, 1901. (на араб. яз.).

Ал-Газали АбуХамид. Ихйа улум ад-дин. – Каир: Ал-матбуга ал-гамира ал-шарафийа, 1910. (на араб. яз.).

Ал-Макки Абу Талиб. Кут ал-кулуб фи мусаллалатул махбуб. – Каир, 1896. (на араб. яз.).

Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI вв.). – Казань, 1993.

Ас-Сагани. Машарик ал-анвар мин сихах ал-асар. – Каир: Матбуга ал-шагада, 1913 (на араб. яз.).

Әл-Болгари Мәхмуд. Нәһҗел-фәрадис. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. –384 б. (на тат. яз).

Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды / Пер. с татар. С. Шамси. – Казань, 1999.

Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Волжская Булгария. – Казань, 1994.

ABSTRACT

Elmira G. Sayfetdinova

Differentiation of Sufism in the Golden Horde (by the example of the work of Mahmoud al-Bulgari «Nahj al-Faradis»)

The article discusses the separation of Sufism in the conformist and oppositional currents on the example of the literary works of the Golden Horde epoch «Nahj al-Faradis» Mahmoud al-Bulgari. «Nahj al-Faradis» is an important source for the study of the religious situation in the Golden Horde.

Д.Р. Зайнуддинов

Роль женщин в успехах Золотой Орды (по арабским источникам)

Муж – голова, жена – шея: куда шея повернет, туда голова и смотрит.
(Татарская пословица)

За каждым великим (человеком) стоит женщина[1].
(Арабская пословица)

Общеизвестно, в чингизидских государствах отношение к женщинам было достаточно уважительно, о чем с интересом писали как восточные, так и западные путешественники. Известны имена женщин, которые играли не последнюю роль в чингизидских и тюрко-татарских государствах. О некоторых из них уже написаны книги[2]. Такое положение было характерно тюрко-монголам, придерживающимся своих традиций, уходящих корнями в тенгрианство. Однако это не противоречило и исламу, так как ислам дает женщинам широкие права. За короткий период чингизиды завоевали огромные территории Евразии и оставили глубокий след в истории многих государств. Что стало причиной этого успеха? Существует много трактовок и объяснений. Осмелимся добавить еще одно – это хорошее отношение к своим женщинам.

Отношение к женщине было и остается индикатором, определяющим состояние общества. Еще в VII веке пророк Мухаммад (сас) говорил: أكمل المؤمنين ايمانا أحسنهم خلقا و خياركم خياركم لنسائكم «Наиболее совершенна вера у тех верующих, у кого наилучший нрав. И лучшие из вас те, кто наилучшим образом относится к своим женщинам»[3]. Другими словами, умма (община) будет в наилучшем состоянии, покуда нрав ее

[1] وراء كل عظيم امراءة

[2] Почекаев Р.Ю., Почекаева И.Н. Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII–XIX вв. – СПб.: Евразия, 2012. – 384 с.

[3] Хадис передается в сборнике Термизи.

членов будет высок, и пока они будут с трепетом относиться к своим матерям, тетям, сестрам, женам, дочерям и внучкам. Ибо они рожают и воспитывают детей в домах, а также дают им знания в учебных заведениях и заботятся о здоровье в медицинских учреждениях.

По арабским летописям трудно составить целостное представление об отношении среднего или низшего сословия средневковых тюрко-татар к представительницам слабого пола, так как в подавляющем большинстве их работы касались элиты. Однако пытливый путешественник Ибн Баттута[4], посетивший Золотую Орду в период правления Узбек хана, в одном из своих наблюдений говорит следующее: «Что касается жен торговцев и простых людей, то я видел и их. Одна из них была в арбе, которую вез конь, перед нею три или четыре девушки, приподнимавшие полы ее. На голове ее бугтак, т.е. шапочка, украшенная драгоценными камнями, с павлиньими перьями наверху. Окна кибитки были растворены; лицо ее открыто, потому что тюркские женщины не завешиваются. Иная из них таким же образом, со слугами, везет овец и молоко, которые продает народу за благовонные товары. Иногда с женой едет муж ее; если кто увидит его, то примет его за одного из слуг ее. На нем нет (другой) одежды, кроме шубы из овечьей шкуры, а на голове соответствующая этому шапка, которую они называют кула»[5]. Мы видим, что женщины средней и низшей прослойки общества обладали широкой свободой, легко передвигались на каретах и красиво одевались.

Затрагивая отношения эмиров и вельмож к женам, он говорил. «Что касается жен эмиров, то в первый раз мне привелось увидеть их при выезде из Крыма; я увидел (тогда) хатун, жену эмира Салтыйа, в

[4] Ибн Баттута Абу Абдалла Мухаммад ибн Абдалла ал-Лавати ат-Танджари (703/1304 – 770/1368–69) – великий арабский путешественник. Родом из Танджера, он происходил из бербеского племени некогда крупной племенной группы лавата. Его путешествия начались 2 раджаба/13 июля 1325 г., когда в возрасте 21 года он отправился в путь из Танджера, чтобы совершить хадж. Он находился в путешествии 27 лет, посетил многие страны. Крайней точкой, достигнутой им во время путешествий, на востоке был Китай, на юге – остров Суматра, город Кильва в Восточной Африке и территория Судана в Западной Африке, на западе – определенно Фес и, вероятно, другие города Марокко, на севере – Булгар на Волге. Источник: Арабские источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 т. Т 4 / В.А. Попов (отв. редактор) и др.; сост. В.В. Матвеев. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 492.

[5] СМИЗО. Т. 1. – С. 289.

арбе ее. Вся она (арба) была обтянута хорошим синим сукном; окна и двери кибитки были раскрыты; перед нею (хатун) находились четыре девушки, чудеса красоты и диковинки по одежде. За ней следовало еще несколько арб, в которых (сидели) девушки, сопровождавшие ее. Приблизившись к месту привала эмира, она сошла с арбы на землю; вместе с ней слезли около 30 девушек, которые приподымали полы ее одежды. На платьях ее были петли; каждая девушка бралась за петлю, приподнимая от земли полы со всех сторон, и она (хатун) шла таким образом, важно покачиваясь. Когда она дошла до эмира, то он встал перед ней, поклонился ей и усадил ее возле себя, а девушки окружили ее. Принесли меха с кумысом. Она налила его себе в чашу, присела на оба колена перед эмиром и подала ему чашу. Он напился. Потом она дала напиться брату его, а эмир дал напиться ей. Подано было кушанье, и она поела вместе с ним (эмиром). Он подарил ей платье, и она возвратилась»[6]. Жена эмира передвигается в боле комфортабельной и наряженной карете. Она богато одета, количество сопровождающих ее лиц выросло в разы. В знак уважения к жене муж встал пред ней, поклонился ей и усадил возле себя. В то же время жена, проявляя любовь и почет к мужу, поит супруга, из своей чаши, присев перед ним на оба колена, вслед за этим он поит ее из этой же посуды. В последнем поведении можно провести параллель с действиями пророка (сас). Так мать правоверных Аиша (ра) сообщила. «Во время приема пищи он протягивал ко мне кость с мясом и настойчиво просил, чтобы я отведала первой. Я брала кость и, откусив немного, отдавала его обратно. Пророк (сас) начинал есть именно с того места, которое я надкусила. Когда ему хотелось чего-нибудь выпить, он клятвенно уверял меня, что сначала должна отпить я. Я отпивала и протягивала чашу ему. И в этом случае он притрагивался губами именно к тому месту, где пила я»[7].

Вполне естественно, что Ибн Баттута уделил много внимания женщинам, чья жизнь была связана с ханом. Мы видим, что он посвятил отдельные главы своей книги женам Узбек-хана и его дочери[8]. Описывая золотой шатер – символ власти и величия, кстати, от этого шатра и пошло название государства Золотая Орда в русских летописях, Ибн Баттута подробно касается отношений хана и представитель-

[6] СМИЗО. Т. 1 С. 288.
[7] Хадис передается в сборнике Насаи, глава Тахарат, 177.
[8] См. СМИЗО. Т. 1. С. 292–296, 302–305.

ниц слабого пола. «Когда этот султан (Узбек) в пути, то он (живет) отдельно в ставке своей, и при нем (только) его невольники и сановники его, а каждая из хатун находится отдельно в своей ставке; если же он хочет побывать у одной из них, то посылает к ней, чтобы известить ее об этом, и она приготовляется для него. И в пребывании его на месте, и в путешествии его, и в делах его порядок удивительный, чудесный. Одна из привычек его (та), что в пятницу, после молитвы, он садится в шатер, называемый золотым шатром, разукрашенный и диковинный. Он (состоит) из деревянных прутьев, обтянутых золотыми листками. Посредине его – деревянный престол, обложенный серебряными позолоченными листками; ножки его – из серебра, а верх его усыпан драгоценными камнями. Султан садится на (этот) престол; с правой его стороны – хатун Тайтуглы и рядом с ней – хатун Кабак, а с левой стороны – хатун Байалун и возле нее – хатун Урдуджи. У подножия трона стоит справа (старший) сын султана Тинабек, а слева – второй сын его, Джанибек. Перед ним сидит дочь его Иткуджуджук. Когда приходит одна из них (его женщин[9]), то султан встает перед ней и держит ее за руку, пока она всходит на престол. Что касается Тайтуглы, то она царица и самая уважаемая[10] из них (жен) у него. Он идет ей навстречу до двери шатра, приветствует ее и берет ее за руку, а когда она взойдет на престол и усядется, тогда только садится (сам) султан. Все это происходит на глазах людей, без прикрытия. Затем приходят старшие эмиры, для которых поставлены скамьи справа и слева. Со всяким человеком их, когда он приходит в собрание султана, приходит слуга со скамьей. Перед султаном стоят царевичи: сыновья дяди его, братья его и родственники его, а напротив их, у дверей шатра, стоят дети старших эмиров, и позади их стоят начальники войск, справа и слева. Потом входят на поклон люди по разрядам, каждый разряд в три (человека), кланяются, отходят и садятся в отдалении. По окончании послеполуденной (икенде / аср намаз) молитвы царица из

[9] Здесь мы откорректировали перевод, заменив «хатун» на его женщин و اذا اتت احداهن قام لها السلطان (Д.Р.). См. арабский текст в казахстанском издании «Сборника» на стр. 587. Кумеков Б.Е., А.К. Муминов А.К. История Казахстана в арабских источниках. Том I. Сборник материалов, относящихся … Алма-Аты, 2005.

[10] Здесь мы заменили «любимая» на уважаемая. و هي الملكة و أحظاهن عنده (Д.Р.). См. арабский текст в казахстанском издании «Сборника» на стр. 587.

хатуней[11] уходит; затем уходят и прочие из них, провожают ее до ее ставки, а по входе ее в нее каждая на арбе своей уезжает в свою ставку. При всякой (из них) – около 50 девушек верхом на конях. Перед арбой – до 20 старых женщин верхом на конях между отроками и арбою, а позади всех – около 100 невольников из молодежи. Перед отроками – около 100 старших невольников верховых и столько же пеших, с палками в руках своих и мечами, прикрепленными к поясам их; они (идут) между конными и отроками. Таков порядок (следования) каждой хатун их при уходе и приходе ее»[12].

Из этого отрывка мы видим, что жены и дочь хана пользовались большим почетом. В то время как сыновья стояли у подножия трона, женщины сидели. Причем дочь сидела непосредственно перед отцом. Это положение напоминает мольбу пророка Мухаммада (сас), в которой он говорит: اللهم اني أُحرّج حقّ الضعيفين: اليتيم و المرأة «О Аллах, поистине я предупреждаю (народ) о правах двух слабых (существ): сирот и женщин!»[13]. Кто знает, сколько часов подряд Тенибек и Джанибек стояли на ногах, пока шла эта церемония? Когда одна из представительниц слабого пола заходит, хан встречает ее, встает и держа, за руку, усаживает на престол. Скорее всего, Узбек-хан воспитанный в духе ислама[14], перенял этот обычай у пророка (сас). Ибо когда дочь его Фатима (ра) входила в покои отца, он вставал и, взяв ее за руки, целовал и сажал рядом с собой[15]. Мы видим, что количество жен хана ограничено четырьмя, каждая из которых имеет свою отдельную ставку, что также соответствует нормам шариата. Когда хан хотел посетить одну из своих супруг, то он заранее предупреждал ее о приходе, дабы у людей не создалось впечатление о том, что он в чем-то подозревает ее и выискивает недостатки, а также, чтобы она могла привести себя в порядок. Такое поведение соответствует нормам этикета семейной

[11] Здесь мы заменили «полуденной» на послеполуденной (икенде / аср намаз) и «между хатун» на царица из хатуней . فاذا كان بعد صلاة العصر انصرفت الملكة من الخواتين (Д.Р.).См. арабский текст в казахстанском издании «Сборника» на стр. 587.

[12] СМИЗО. Т. 1. С. 290–291.

[13] Хадис передается в сборнике Ибн Маджа, глава «Адаб», параграф «Хакк ал-йатим» под №3678.

[14] «Султан и хатуни ходят посещать шейха и получать от него благословения». СМИЗО. Т. 1, глава 15 – Ибн Баттута, с. 287.

[15] Хадис передается в сборнике Абу Давуда, глава «Адаб», под №143.

жизни, которые оставил после себя пророк Мухаммад (сас)[16]. Жены Узбека, как и подавляющее большинство женщин в Деште, не покрывали лицо перед мужчинами, что было не свойственно арабским женщинам, поэтому восточные путешественники и историки подчеркивают данный факт. Хотя это не противоречит законам ислама, исходя из которых женщинам допускается не покрывать лицо и кисти рук.

В целом арабские летописцы были изумлены тому почету и высокому статусу женщины, который она занимала в Золотой Орде. О том свидетельствуют следующие цитаты. Ал-Умари[17] писал: «Жители этого государства не следуют, как те (в Ираке и Аджаме), установлениям халифов, и жены их участвуют с ними (мужьями) в управлении; повеления исходят от них (от обоих), как у тех, да еще более, за исключением разве Багдад (Хатун), дочери Чубана, жены Абу Са'ида Бахадура, сына Худабанды. Право, мы не видали в наше время, чтобы женщина имела столько власти, сколько имела она, да и не слышали о по-

[16] См. Бухари. Сахих ал-бухари. Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада (сас). – М., 2005 – 595 с. Книга брака (63). Глава 35. Хадисы под № 1784(5244), 1785(5247).

[17] ал-Умари Шихаб ад-дин Ахмад ибн Йахйа Фадлаллах (700/1301 – 749/1349) родился и умер в Дамаске, но образованием и деятельностью был связан с Египтом. Здесь его предки и ближайшие родственники в течение многих лет занимали большие бюрократические посты. И сам ал-Умари сменил своего отца на должности государственного секретаря при султане ан-Насыре. Положение ал-Умари администратора исключительно благоприятно сказалось на его писательских возможностях. Близость к высшим придворным и чиновным кругам открыла для ал-Умари не только обширные возможности для наблюдений и накопления впечатлений, но и сделала возможным знакомство с межгосударственной корреспонденцией, доступ к архивам, обогатившим его точными и достоверными данными. Всего ал-Умари приписывается до одиннадцати произведений, из которых по рукописям известно шесть. В историческом и географическом плане наибольший интерес представляют тридцатидвухтомная энциклопедия и небольшой трактат, включающий формулы посланий и необходимых обращений к мусульманским и немусульманским правителям. Это сочинение озаглавлено «Китаб бат-тариф би-л-мусталах аш-шариф» (Ознакомление с принятым высоким стилем), было написано после 741/1340 г. Рукописи «ат-Тариф» сохранились в Стамбуле, Каире, Дамаске, Берлине, Мадриде, Готе, Лейдене, Лейпциге. Источник: Арабские источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 т. Т 4 / Отв. редактор В.А. Попов и др.; сост. В.В. Матвеев. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 408.

добном примере за близкое к нам время. Мне привелось видеть много грамот, исходивших от царей этих стран, времен Берке и позднейших. В них (читалось): «Мнения хатун и эмиров сошлись на этом» и тому подобное»[18]. Ибн Баттута признавался: «В этом крае я увидел чудеса по части великого почета, в каком у них женщины. Они пользуются большим уважением, чем мужчины»[19].

Египетские султаны прекрасно понимали это, и отправляя послов с ценными подарками к джучидским ханам и их темникам, назначали специальные дары для жен вельмож. Ан-Нувайри[20] отмечает это следующим образом: «Султан ал-Малик ал-Мансур Калавун, властитель стран Египетских и земель Сирийских, отправил было к Менгутемиру двух послов Шамс ад-дина Сонкора ал-Гутми и Сайф ад-дина Балабана, окольничего тюркского, – и вместе с ними послал 16 тюков с драгоценными материями следующим лицам: царю Менгутемиру, Аукаджи, Туданменгу, Тулабуге, Ногайу, который (в то время) уже начальствовал у них; часть материй была для жен, как то: Джиджекхатун, Олджайхатун, Туйлунхатун, Тудайунхатун, Султанхатун, Хутлухатун, часть – для эмиров, как то: эмира Маву, начальника левого крыла, и эмира Таира, начальника правого крыла, часть – для Йуклук (?), жены Аукаджи, и часть – для султана Гийас ад-дина, владетеля Румского. Прекрасные подарки эти состояли из тканей, драгоценностей, луков, панцирей и шлемов. Когда они оба (посла) прибыли, то застали Менгутемира уже умершим, и на престоле сидел Туданменгу. Они поднесли подарки ему, и он принял их»[21]. О том же факте свидетельствует, анонимный автор биографического труда, озаглавленного: «Прославление дней по жизнеописанию манарха ал-Мансура», с некоторыми дополнительными подробностями. «В раби' ал-аввале 681 года

[18] СМИЗО. Т. 1. С. 229.

[19] СМИЗО. Т. 1. С. 288.

[20] ан-Нувайри Шихаб ад-дин Ахмад ибн Абд ал-Ваххаб ал-Бакри (677/1279 – 731/1331) – родился в верхнем Египте и получил свою нисбу по названию небольшого местечка. Известно, что его отец был катибом (писарем) в различных государственных канцеляриях. Сам ан-Нувайри стоял близко к султану ан-Насыру и одно время занимал должность начальника войска в сирийском Триполи, а впоследствии – начальника канцелярий в различных египетских провинциях. Источник: Арабские источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 т. Т. 4. / Отв. редактор В.А. Попов и др.; сост. В.В. Матвеев. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 380.

[21] СМИЗО. Т. 1. С. 155.

(9 июня – 9 июля 1282 г.) прибыли (в Египет) письма от послов нашего владыки, султана, отправившихся к Менгугемиру с подарками для Берковичей, т.е. от эмира Шамс ад-дин Сонкора ал-Гутми [22], а так же эмира Сайф ад-дина Балабана ат-Тюрки – окольничьего тюркского [23]. С ними были подарки (упакованные в) 16 тюках[24], из которых часть была для царя Менгутемира, часть для Ногайа, часть для царевича Аукаджи, брата царя Менгутемира, часть для Тутаменги, брата Менгутемира, того самого, который (потом) овладел царством, часть для Талабуги, брата Менгутемира, часть для жен: Джиджекхатун, Олджайхатун, Тутлынхатун, Тутайунхатун, Султанхатун и Хутлухатун, часть для Маву, начальника левого крыла, часть для Тайры, начальника правого крыла, часть для Кутлук, жены Аукаджи, и часть для султана Гийас ад-дина, сына султана 'Изз ад-дина, властителя Рума. Они (дары) состояли из всяких вещей, какие дарятся в подобных случаях, т.е. из дорогих тканей, роскошных одежд, ценных редкостей, луков, лат и шлемов, все в своем (должном) количестве. Они (послы) сказали (в своих письмах): «Когда мы прибыли, то застали хана Менгутемира уже умершим; на место его вступил Тутаменгу». Это было в джумада ал-ахира 680 года (17 сентября – 15 октября 1281 г.). Они поднесли ему подарки, а они (получившие подарки) обрадовались им и оказали послам великие почести»[25].

Это еще больше сближало их с ханами и способствовало поддержке дружественных отношений. Повествуется, со слов Аишы (ра), что во время пророка (сас) мусульмане узнали о том, что он больше всех любит Аишу (ра), и если кто-нибудь из сподвижников желал сделать подарок посланнику Аллаха (сас), он дожидался, пока пророк (сас) не появится в доме Аишы, и посылал свой подарок туда. Это вы-

[22] Его имя – Шамс ад-дйн Сункур ал-Ашкар ар-Румй, прославился как ал-Малик ал-Камил. От имени Калавуна правил Дамаском. Источник: казахстанское издание «Сборника». См. стр. 79, сноска 6.

[23] В новом издании этой биографии предлагается вариант прочтения имени – нисбы этого эмира, правившего Халабом в 691–699 г.х./1291–1300 гг. в форме «ар-Рукнй». В примечании указывается, что ан-Нувайри в «Нихайат ал-арйб» его имя передает в форме «ал- Карймй ал-'Ала'й». Источник: казахстанское издание «Сборника». См. стр. 79, сноска 7.

[24] Цитата дается с небольшими корректировками в переводе. Сравните с переводом В.Г. Тизенгаузена на стр. 67 (Д.Р.).

[25] СМИЗО. Т. 1. С. 67.

зывало ревность у других жен, и они по этому поводу докучали до него. На что посланник отвечал: «Не досаждайте мне (разговорами об) Аише, ибо, поистине, (ни разу) не ниспосылались мне откровения в то время, когда я находился в постели какой-либо женщины (из вас), кроме Аиши!»[26].

Из источников мы видим, что золотоордынцы уделяли должное внимание обучению членов своих семей. Вот как об этом отзывается Ибн Абд аз-Захир[27] и ал-Муфаддал[28]: «Главный кади, находившийся при нем (Берке хане), перевел послание и послал список кану; письмо султана было прочтено по-тюркски (лицам), находившимся при нем (Берке). Они (Татары) обрадовались этому; он (Берке) отпустил послов с ответом своим и отправил с ними своих послов. У каждого из эмиров, (находящихся) при нем, есть муаззин и имам; у каждой хатун (также) свой муаззин и имам. Дети получают знания по части досточтимого Корана в начальных школах»[29]. «Был у царя Берке человек, факир из жителей Фаюмских, по имени шайх Ахмад ал-Мисри, который пользовался у него большим почетом. У каждого из эмиров, (находящихся) при нем (Берке), есть муаззин и имам, да у каждой хатун (также) есть муаззин и имам. Для детей же у них есть начальные школы, в которых они читают Коран»[30]. аз-Захаби[31] писал: «Был у него [Токты] миловидный сын, сделавшийся мусульманином и любивший

[26] Хадис передается в сборнике Бухари, Книга: О достоинстве дарения и побуждение к этому, глава: О том, кто делал подарки своему другу, выбирая такое время, когда он находился у одной из своих жен, и не делая этого в иных случаях. Хадисы под № 1102(2581).

[27] Ибн Абд аз-Захир Мухйи ад-дин Абу-л-Фадл 'Абдаллах (ум. в 692/1293) – был секретарем египетского султана ал-Малик аз-Захира Байбарса (царствовал от 658 до 677 г. х.) и потому имел возможность близко ознакомиться с тогдашними политическими делами, следовательно, и с отношениями Золотой Орды к Египту. Источник: СМИЗО. Т. 1. С. 46.

[28] ал-Муфаддал ибн Абу ал-Фада'ил (ум. в 759 г.х./1358) – коптский автор написал труд النهج السديد و الدر الفريد بعد تاريخ ابن عميد /Прямой путь и единственная жемчужина в том, что случилось после летописи Ибн Амида/, который завершил 11 Шаввля 759 г.х./16.09.1358. Источник: 1) Малуф Луис. Ал-мунджид фи ал-алам. Бейрут, 1992. С. 540; 2) СМИЗО. Т. 1. С. 176.

[29] СМИЗО. Т. 1. С. 64. В переводе есть небольшие корректировки (Д.Р.).

[30] СМИЗО. Т. 1. С. 194.

[31] аз-Захаби Шам ад-дин Мухаммад (1274 – 748/1348) – дамасский историк и хадисовед. Источник: Малуф Луис. Ал-мунджид фи ал-алам. – Бейрут, 1992. Стр. 258.

слушать (чтение) Корана. Но умер он раньше отца, и стал править царством (после Токты) султан Узбек хан»[32]. В Кораническом повествовании мы встречаем такие строки: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ «О те, которые уверовали, спасайте себя и членов своей семьи от огня, топливом для которого служат люди и камни»[33]. Четвертый праведный халиф, двоюродный брат и зять пророка (сас) – Али (ра) толкует это откровение следующим образом. «Изучайте сами и обучайте близких и домашних хорошему, дайте им прекрасное воспитание и основательные знания»[34]. Особенно это касается женщин. Ибо, как сказал египетский поэт Ахмад Шауки[35]: «И если женщины растут в невежестве тупом, становятся мужчины глупыми и праздными потом»[36]. «Мама – это школа, когда ты подготовишь ее, вырастишь народ с прекрасным генофондом»[37]. Хатуни вместе с ханами ходили к шейхам и получали от них духовное воспитание и благословение. Ибн Баттута вспоминает: «Султан и хатуни ходят посещать шейха и получать от него благословения»[38]. ал-Макризи[39] пишет: «Он [Берке хан]

---

[32] СМИЗО Т 1. С. 206.

[33] Коран (66/6).

[34] Омер Челик. Мустафа Озтурк. Мурат Кая. Лучший пример (во взаимоотношениях – в морали). 3-й том. – М.: Издательская группа «САД», 2007. – 376 с. См. стр. 26.

[35] Ахмад Шауки (1868–1932) – известный египетский поэт и писатель. Написал повести и рассказы на исторические и фольклорные сюжеты, патриотическую лирику; романтические пьесы в стихах. Он родился в Каире, окончил юридическую школу во Франции, затем получил диплом переводчика. Являлся представителем Египта на ежегодном конгрессе востоковедов в Женеве. Первый сборник стихов выпустил в 1894 г. В 1914 г. был отправлен в ссылку в Андалузию за политические стихи, откуда вернулся только в 1920 г. В 1927 г. был признан «первым поэтом арабского мира» (удостоен звания «принц поэтов»). Источник: http://islamnaneve.com/mpage.php?p=art/shaara/Shauki

[36] وإذا النساءُ نشأنَ في أُمّيَّةٍ***رضعَ الرجالُ جهالةً وخمولا

[37] الأم مدرسة إذا أعددتها ***أعددت شعباً طيب الاعراق

[38] СМИЗО. Т. 1. С. 287.

[39] ал-Макризи Таки ад-Дин Абу-л-Аббас Ахмад ибн Али (766 г.х./1365–845г.х./1442) – египетский историк и географ периода мамлюкских султанов. В начале своей жизни занимал ряд высоких должностей, таких как верховный судья, управляющий вакуфным имуществом, преподаватель в престижных школах. Затем полностью отдался науке, ал-Макризи отличался своей набожностью, глубокими познаниями в шариатских науках шафиитского

принял ислам, установил в своем царстве обряды мусульманские, устроил училища и оказывал почет правоведам. Жена его, Джиджек-хатун, (также) приняла ислам и устроила себе мечеть из шатра. Это (было сделано) под руководством шейха Наджм ад-дина Кубра»[40].

Как следствие такого воспитания и заботы золотоордынские женщины отличались своей щедростью, строили мечети, угощали путников и малоимущих, хорошо относились к другим женам своих мужей. Ибн Баттута: «Они [жители этой страны] расточают милостыни и раздают большие подарки, в особенности женщины, которые делают большие подаяния и творят добрые дела»[41]. «Тогда он [Узбек хан] дал мне позволение, и мы распростились с ним. Он подарил мне 1500 динаров, халат и множество лошадей. Из хатун каждая подарила мне серебряные слитки, которые они называют саумами – (пишется) через са; в единственном числе саума. Дочь его одарила меня больше (всех) их, одела меня и дала мне верхового коня. Я набрал множество лошадей, одежды да беличьих и собольих мехов»[42]. «Хатун Джиджаага, жена кадия [судьи Хорезма по имени Абу Хафса], прислала мне 100 динаров серебром, а сестра ее, Турабек, жена эмира, устроила для меня пир, на который собрались правоведы и знатнейшие лица города, в скиту, которую она построила и в которой (раздаются) явства приезжающим и уезжающим. Она прислала мне соболью шубу и прекрасного коня. Это одна из отличнейших и благочестивейших женщин – да воздаст ей Аллах добром!»[43]. ал-Умари: «У каждой из жен его [Узбек хана] есть своя часть доходов; каждый день он ездит к одной из этих жен, остается этот день у нее, ест и пьет у нее; она облачает его в (новую) полную смену платья, а ту, которая была на нем, надевает на одного из тех, которые случайно окажутся около него»[44]. В связи с упомянутыми событиями следует вспомнить пример из жизни пророка (сас): «Ибн Аббас передал, что однажды пророк (сас) вышел вместе

толка, хорошо разбирался в христианстве и иудаизме. Вместе с этим он считается корифеем исторической науки второй половины девятого века хиджры. Источник: 1) Малуф Луис. Ал-мунджид фи ал-алам. – Бейрут, 1992. С. 541; 2) СМИЗО. Т. 1. С. 417.

[40] СМИЗО. Т. 1. С. 128.

[41] СМИЗО. Т. 1. С. 287.

[42] СМИЗО. Т. 1. С. 302.

[43] СМИЗО. Т. 1. С. 312.

[44] СМИЗО. Т. 1. С. 230.

с Билалом (из мечети). Ему показалось, что женщины не расслышали (его проповеди) и принялся увещевать их, повелев им давать милостыню. Тогда одна женщина тут же стала бросать серьги и кольца, а Билял собирал все это в полу своей одежды»[45]. При этом свидетельства очевидцев говорят о том, что действия хатуней не были ради пиара. Ибн Баттута, продолжая свой рассказ о супруге эмира Хорезма – Турабек хатун, говорит: «Когда я уходил с пира, устроенного мне этой хатун, и выходил из скита, то у ворот мне встретилась женщина, на которой была грязная одежда, а на голове покрывало; с ней были женщины, числа которых не припомню. Она приветствовала меня, и я отдал ей поклон, не останавливаясь с ней и не обращая внимания на нее. Когда я вышел, то меня догнал один из (бывших при этом) людей и сказал мне: «Женщина, приветствовавшая тебя, – хатун». Я смутился при этом и хотел вернуться к ней, но нашел, что она уже ушла. Я передал ей поклон с одним из ее слуг и извинился в своем поступке тем, что не знал ее». Как видим, эта женщина следовала кораническому аяту: وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّـهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا «Они кормят едой, несмотря на любовь к ней, бедняка, сироту и пленника: «Мы ведь кормим вас ради лика божия; не желаем от вас ни воздаяния, ни благодарности!»[46]. ан-Нувайри: «Она [Джиджек хатун – жена Берке хана] устроила себе мечеть из шатров, которую возила с собою»[47]. Ибн Баттута: «Мечеть же построила жена его [эмира Хорезма], благочестивая хатун Турабек»[48]. ал-Макризи: «Жена его [Берке хана], Джиджек-хатун, (также) приняла ислам и устроила себе мечеть из шатра»[49]. ал-Айни[50]: «Жена его [Берке хана] Джиджек хатун (также) сделалась мусульманкой, устроила себе мечеть из шатров, которую брала с собой, когда отправлялась в путь, и разбивала когда делала привал»[51].

---

[45] Хадис передается в сборнике Бухари. Книга: знания (3). Глава: Увещание и обучение женщин имамом (24). Хадис под № 80(98).

[46] Коран (76/8-9).

[47] СМИЗО. Т. 1. С. 151.

[48] СМИЗО. Т. 1. С. 309.

[49] СМИЗО. Т. 1. С. 428.

[50] ал-Айни Бадр ад-дин (762/1361–855/1451) – известный хадисовед, правовед ханафитского толка, историк и филолог. Источник: 1) Малуф Луис. Алмунджид фи ал-алам. – Бейрут, 1992. С. 383; 2) СМИЗО. Т. 1. С. 475.

[51] СМИЗО. Т. 1. С. 506.

Как уже сообщалось выше, в Золотой Орде была полигамия, ограниченная шариатскими законами до четырех жен. Среди доступных нам источников мы не встретили упоминаний о том, что у ханов были наложницы. Хотя это допускается Кораном[52], и в ту эпоху было естественным явлением. Невозможно также утверждать, что наблюдательные летописцы оставили его без внимания. В одном из рассказов, описывающих интимные стороны жизни Тайтуглы хатун (самой почитаемой супруги Узбек хана), Ибн Баттута говорит: «Мне под руки не попадалась такая [которая как Тайтугды «как бы сохраняет свою девственность каждую ночь»] и (поэтому) я не знаю, действительно ли это так»[53]. То есть Ибн Баттута сам имел наложниц, но он нигде не упоминает о таковых, бытующих у татар. Следовательно, многоженство не было свойственно тюркскому менталитету, скорее это было политической и социальной необходимостью. Так, источники сообщают, что ханы брали себе в жены тех женщин, которые продвигали их к власти, даже если это выглядело не совсем естественно. Ибн Дукмак[54]: «Он (Узбек) женился на Байалун-хатун, (бывшей) жене отца своего, которая помогла ему (вступить на престол); он (Имад ад-дин) разрешил ему это от себя на том основании, что отец его (Узбека) был неверный, вследствие чего брак его был преступен. Тогда он взял ее к себе»[55]. Темники женили на своих дочерях угодных им людей. Рукн ад-дин Бейбарс[56] сообщает: «Другая причина [разногласия хана Токты и Ногая] та, что некоторые эмиры Токты почувствовали страх вследствие одного дела, дошедшего до них о нем, покинули его и ушли к Ногаю, который принял их (у себя), обласкал, отвел им места на своей земле и одного из них, Таза, сына Мунджука, женил на дочери своей». Гораздо позже, в XVI в. немецкий католический священник Саломон

[52] «Поистине достигли успеха верующие. <… > Которые оберегают свои половые органы от всех, кроме своих жен или невольниц, которыми овладели их десницы, за что они не заслуживают порицания». (Коран 23/1-5).

[53] СМИЗО. Т. 1. С. 293.

[54] Ибн Дукмак Ибрахим (1349–1406) – египетский историк.

[55] СМИЗО. Т. 1. С. 323.

[56] Рукн ад-Дин Бейбарс ал-Мансури ал-Мисри (родился около 645 г.х. /1247 – ум. 25 рамадана 725 г.х./4 сентября 1325) – историк, военный руководитель, вместе с султаном Бейбарсом принимал участие в битвах против крестоносцев и илханидов, занимал высокие политические посты, работал в государственной канцелярии. Источник: 1) Малуф Луис. Ал-мунджид фи ал-алам. – Бейрут, 1992. С. 155; 2). СМИЗО Т. 1. С. 76.

Швейгер, описывая тюркский менталитет, говорит следующее: «Турки правят миром, а ими правят женщины. Турецкие женщины, как никакие другие, путешествуют и развлекаются. Многоженства нет. Наверно, они попробовали, поняли, что это связано с излишними хлопотами и расходами, и отказались от практики многоженства. Разводятся редко, потому что при разводе мужчина платит деньги и отдает имущество, и дочери остаются с матерью»[57].

В отношениях между четырьмя женами хана Узбека можно наблюдать четкую иерархию, уважение и доброту друг к другу. Например, после церемонии принятия людей после пятничной молитвы в золотом шатре, собрание сначала покидает царица (старшая жена), только после этого уходят остальные. Причем последние не возвращаются к себе, пока не проводят первую. «Вслед за послеполуденной молитвы царица между хатун уходит; затем уходят и прочие из них, провожают ее до ее ставки, а по входе ее в нее каждая на арбе своей уезжает в свою ставку»[58]. Когда Баялунь (третья жена Узбека) хатун поехала к отцу, в Константинополь, все жены вышли ее провожать. «Султан проехал для проводов ее одну станцию; (затем) вернулись он, царица и наследник его; остальные хатун проехали в сообществе ее (еще) вторую станцию и потом (также) вернулись»[59].

Татары привозили своих жен в страну мамлюков, для дальнейшего совершения ими паломничества в Мекку. Из биографии султана ал-Малика ан-Насыра: «Им [послам Токты] были отведены корабли лучшего устройства, и они вернулись, обласканные милостью и почестями, за исключением одного из послов царя Токты, который остался (в Египте) для совершения священного паломничества (в Мекку), потому что он и жена[60] его прибыли туда с этим намерением»[61]. ал-Макризи: «В шаввале 819 года (22 ноября – 21 декабря 1416 г.) при-

[57] История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 томах / Под редакцией Э. Ихсаноглу; Исследовательский центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA), пер. В.Б. Феоновой под ред. М.С. Мейера. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. С. 403.

[58] СМИЗО. Т. 1. С. 291.

[59] СМИЗО. Т. 1. С. 302.

[60] «жены» (в множественном числе), исправлено на жена. قد حضر هو و حريمه بهذه النية См. СМИЗО. Т. 1. С. 253.

[61] СМИЗО. Т. 1. С. 262.

была хатун, жена эмира Идики, государя Дештского. Она хотела из Дамаска совершить хадж. В свите ее находилось 300 всадников»[62].

Жены ханов принимали участие в различных официальных церемониях. Вместе с мужьями они встречали иностранных послов, а если последние болели, делали это самостоятельно. Ибн Абд аз-Захир: «Он [Берке хан] сидел на престоле, а рядом с ним старшая жена, и около него 50 или 60 эмиров на скамьях шатра»[63]. ал-Муфаддал: «Сбоку от него [Берке хана] сидела старшая жена его по имени Тагтагайхатун; кроме нее у него еще две жены: Джиджекхатун и Кехархатун»[64]. Ибн ал-Фурат[65]: «Послы ал-Малик аз-Захира пробыли у царя Берке (в 662 году) 26 дней, он (Берке) одарил их золотом, которое обращается в землях Ласкариса, а жена его, Джиджекхатун, наделила их халатами»[66]. Ибн Дукмак: «Когда они прибыли в местность, составляющую летнее пребывание Токты и называющуюся Курна, – на расстоянии десяти дней от города Сарая[67], – то они застали там Токту больным и вследствие болезни его не виделись с ним, а явились к женам его, представили бывшие с ними (послами) подарки и остались выжидать выздоровления его, но он умер; хатун снарядили обоих (в путь) и назначили им на переезд из Крыма 30 000 дирхемов Крымских, (из которых) каждая тысяча (составляет) 400 дирхемов (Египетских)»[68].

У джучидов не было специальных мест, отведенных для гостей. Ибн Баттута вспоминает об этом следующим образом: «Эти тюрки не знают ни (обычая) отвода помещения приезжему, ни отпуска (ему) продовольствия, а только посылают ему овец и лошадей для заклания и меха с кумысом. Вот их (способ) оказывания почета»[69]. Однако большим знаком почета было расположение гостей в хоромах жены. ал-Муфаддаль пишет: «Затем он [Берке-хан] приказал поместить их у

[62] СМИЗО. Т. 1. С. 442.
[63] СМИЗО. Т. 1. С. 64.
[64] СМИЗО. Т. 1. С. 193.
[65] Ибн ал-Фурат Насыр ад-дин Мухаммад (735/1335–807/1335) – египетский историк.
[66] СМИЗО. Т. 1. С. 357.
[67] В Алексеевском р-не Татарстана, между Сорочьими горами и Алексеевском имеется деревня с названием Юеш Көрнәле (Мокрая Курнала) и река Курналка. Не является ли это тем самым местом, где пребывал, и впоследствии был похоронен Токта-хан?!
[68] СМИЗО. Т. 1. С. 323.
[69] СМИЗО. Т. 1. С. 291.

жены своей Джиджекхатун. Когда они утром встали, то хатун угостила их в своем шатре»[70].

Женщины оказывали активное содействие в установлении ханов на престол. ал-Айни: «О погибели Сартака, сына Душихана, сына Чингизхана, государя Северных стран. Он умер в этом (651) году (3 марта 1253 – 20 февраля 1254 г.) естественной смертью, процарствовав год и несколько месяцев, и не было у него сына, который правил бы царством после него. Боракшин, жена племянника его, Тогана, хотела, чтобы государством стал править сын ее, Туданменгу. Она обладала обширным умом и умением распоряжаться, но с ней не ладили ни ханы, сыновья Бату-хана, ни остальные эмиры. Увидев, что они не ладят с ней, она вошла в переписку[71] с Хулавуном, отправила к нему стрелу без перьев и кафтан без пояса и послала сказать ему: «Нет более стрел в колчане и осталось налучье без лука, приходи, чтобы (я могла) передать (тебе) царство»[72]. Ибн Дукмак: «Токта, скончавшись, не оставил по себе детей ни мужского, ни женского пола. Царствование его продолжалось 23 года. Кутлуктемир, который при жизни Токты правил делами государства и устройством дел его, обратился за помощью к старшей из хатун, бывшей женою Тогрылджи, отца Узбекова, и условился с ней возвести Узбека, сына Тогрылджи, сына Менгутемира, сына Бату, сына Души, сына Чингизхана. Ему (Узбеку) и присуждено было вступить на престол»[73]. Рукн ад-дин Бейбарс: «В 686 году (16 февраля 1287 – 5 февраля 1288 г.). Туданменгу обнаружил помешательство и отвращение от занятий государственными делами, привязался к шейхам и факирам, посещал богомолов и благочестивцев, довольствуясь малым после большого. Ему сказали: коли есть царство, то необходимо, чтобы им правил царь. Он указал на то, что уже отрекся от него (царства) в пользу сына брата своего Тулабуги, да что его душа обрадовалась этому. И согласились с ним жены, братья, дяди, родственники и приближенные»[74].

Из источников мы видим, что в ментальности тюркских женщин заложено стремление направлять/управлять мужчинами. Об этом го-

[70] СМИЗО. Т. 1. С. 193.

[71] У Тизенгаузена «в сношение»(стр. 506), в оригинале راسلت هلاون (стр. 477), что переводится как переписывалась, а не сношалась (Д.Р.).

[72] СМИЗО. Т. 1. С. 506.

[73] СМИЗО. Т. 1. С. 323.

[74] СМИЗО. Т. 1. С. 105–106.

ворит также татарская пословица, которая написана в эпиграфе. Хорошо это или плохо, трудно дать однозначную оценку. Одно можно сказать с уверенностью, мужчины с добром и нежностью относящиеся к своим женщинам, получают в их лице сильную поддержку. Ибо тот, у кого крепок тыл, он и на фронте непобедим. В Коране сказано: «И وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّـهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا обходитесь с ними [с женами] достойно [с любовью, уважением и исполнением их прав]. Если же вы не любите их, то может быть, что-либо вам и неприятно, а Аллах устроил в этом великое благо»[75]. Известно, что божественная поддержка и благодать направлена к тем, кто хорошо относится к слабым и беспомощным. Пророк Мухаммад (сас) говорил: هل تُنصرون و تُرزقون الا بضعفائكم «Неужели вы думаете, что помощь и удел Всевышнего приходит к вам, минуя посредничество слабых из вас?»[76].

В заключение следует сказать, что женская тема в истории Золотой Орды и татарских ханств изучена слабо и нуждается в более глубоком исследовании. В этой статье мы пролили на нее лишь небольшой свет, показав, что одна из причин успеха этого великого государства, была в добром отношении к женщинам и мудром использовании их потенциала.

Список использованной литературы

Арабские источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 т. Т. 4 / Отв. редактор В.А. Попов и др.; сост. В.В. Матвеев. – М.: Вост. лит., 2002. – 623 с.

Бабич А.Г. (автор-составитель). Многоженство. Советы и комментарии. – М.: Изд. дом «Ансар», 2006 – 159 с.

Баранов Х.К. Арабско-русский словарь: Ок. 42 000 слов. – 7-е изд. – М.: Рус. яз., 1989.

Коран

Кумеков Б.Е., Муминов А.К. История Казахстана в арабских источниках. Том I. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Алма-Аты, 2005.

Малуф Луис. Ал-мунджид фи ал-алам. – Бейрут, 1992.

Наджметдин Мухамматьяр (автор-составитель). Жены – нива для вас. – Казань: Академия познания, 2011. – 104 с.

[75] Коран (4/19).

[76] Хадис передается в сборнике Бухари, гл. «Джихад», 76.

Наджметдин Мухамматьяр (автор-составитель). Мужчинам о женщинах. – Казань: Академия познания, 2010. – 108 с.

Омер Челик. Мустафа Озтурк. Мурат Кая. Лучший пример (во взаимоотношениях – в морали). 3-й том. – М.: Издательская группа «САД», 2007. – 376 с.

Почекаев Р.Ю., Почекаева И.Н. Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII–XIX вв. – СПб.: Евразия, 2012. – 384 с.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. – СПб., 1884. – 566 с.

ABSTRACT

Damirjan R. Zaynuddinov

Concerning the question of women's role in successes of the Golden Horde (based on Arabic sources)

In this article the author searches the answer for the question of reasons of successful Gengizids expansion in Eurasia. Among one of reasons the author marks kind relation of Jochids towards their women and efficient usage of their potential. The information that the author gives about this in detail is based on Arabic sources.

М.С. Гатин

Бертольд Шпулер об исламе и религиозной ситуации в Золотой Орде

Вот уже 700 лет исполнилось с начала правления хана Узбека (1312/13–1341/42), с именем которого, как принято считать, ислам получил статус официальной религиозной доктрины в Улусе Джучи. Каково же было положение ислама в Золотой Орде? Как к нему и к другим конфессиям относилась ханская власть? Изучение этих вопросов вызывало и вызывает большой интерес как у отечественных, так и у зарубежных исследователей. В зарубежной исторической науке в XIX и до 70-х гг. XX вв. пионерами изучения данного вопроса были немецкие историки.

Одним из первых историков, обративших свое внимание на религиозную ситуацию в Золотой Орде, был выдающийся австрийский ориенталист Йозеф Хаммер фон Пургшталь (1774–1856)[1]. Следующим немецким автором, кто достаточно подробно освятил положение ислама и других религиозных направлений в Улусе Джучи, был крупный немецкий ученый Бертольд Шпулер (1911–1990), который уделил этой проблеме особое место в своей книге, вышедшей в 1943 году, «Золотая Орда. Монголы в России: 1223–1502 гг.». Личность Б.Шпулера достаточно известна исследователям Золотой Орды, поэтому, как мне кажется, здесь нет особой нужды подробно останавливаться на жизнеописании немецкого ученого[2].

Интересующую нас проблему ученый рассматривает в разделе «Религиозные отношения», который состоит из трех частей: «Распро-

[1] Hammer-Purgstall J. von. Geschichte der goldenen Horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Russland. – Pesth: C.A. Hartleben's Verlag, 1840. – S. 202–209.

[2] На русском языке о Бертольде Шпулере см.: Гатин М. Проблемы истории Улуса Джучи и позднезолотоордынских государств Восточной Европы в немецкой историографии XIX–XX вв. – Казань: Хэтер, 2009; Его же. Немецкие историки о Золотой Орде. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2011.

странение конфессий», «Отношение государства к религиозным общинам» и «Религиозные обычаи»[3].

Представляется важным ознакомить русскоязычного читателя с достигнутым к середине XX столетия уровнем развития немецкой исторической науки в деле изучения религиозной ситуации в Золотой Орде. Ниже представлен перевод, упомянутых выше, трех частей, посвященных распространению в Улусе Джучи различных конфессий, отношению к ним золотоордынской власти и разнообразным религиозным обычаям из второго расширенного издания книги: Spuler B. Die Goldene Horde. Die Mongolen in Ruβland, 1223–1502. 2., erweiterte Auflage XVIII. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965. – S. 209–249[4]. Перевод снабжен моими минимальными комментариями (книга Бертольда Шпулера вышла полвека тому назад, понятно, что, исходя из достижений современной исторической науки, некоторые оценки и наблюдения ученого могут быть подвергнуты критике).

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Распространение конфессий

Когда монгольские полчища вторглись в Среднюю и Переднюю Азию, а часть их направилась в направлении Восточной Европы, существовало только два вероучения, имевших среди монголов значение: унаследованный от отцов (народов-охотников, позднее также кочевников) шаманизм[5] и христианство несторианского толка. Вряд ли нужно указывать на то, что монгольская религия, которую исповедовали Бāтӯ и его люди, ни в чем не отличалась от шаманизма, присуще-

[3] Spuler B. Die Goldene Horde. Die Mongolen in Ruβland, 1223–1502. – Leipzig: Otto Harrassowitz, 1943. – S.209–249; второе дополненное издание вышло в 1965 г.: Spuler B. Die Goldene Horde. Die Mongolen in Ruβland, 1223–1502. 2., erweiterte Auflage XVIII. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965. – S. 209–249.

[4] Перевод был осуществлен благодаря финансовой помощи «Фонда поддержки научных и культурных программ им. Ш. Марджани». Оформление научного аппарата, написание имен золотоордынских и восточных исторических персоналий намеренно сохранены как в оригинале. Дополнения второго издания и внутритекстовые ссылки на другие разделы книги не указаны.

[5] См.: Barthold, Vorl. 152. [Под шаманизмом Б. Шпулера нужно понимать тенгрианство – систему религиозных воззрений древних тюрков и монголов. – М.Г.].

го монголам на их родине или в других, завоеванных ими областях. Все-таки сравнение скудных данных, которыми мы располагаем в вопросе о шаманизме на берегах Волги, с содержательными сведениями, которые мы имеем из других стран, дает нам подтверждение того, что единство религиозных воззрений было полным.

Монголы Поволжья верили в единого Бога, чье имя они также использовали для подтверждения проклятия[6]. О нем монголы вспоминали во время почитания природных сил, когда они при питье разбрызгивали капли в честь огня – на юг, воздуха – на восток, в честь воды – на запад и, наконец, в память об усопших – на север[7]. Если монголы во время питья сидели на коне, то они смачивали жидкостью его шею[8]. Изображения Бога были очень редки: существовали статуи, изображавшие верховного божества неба[9], и, кроме того, внутри юрт находились небольшие куколки из войлока, которым монгольский мужчина или же монгольская женщина (в зависимости от места, где они навешивались) выражали свое почтение и увлажняли их напитками. Другие фигурки имели форму вымени[10]. Кажется, были и изображения великого хана, перед которыми падали ниц[11]. Так как об обожествлении ханов у монголов ничего неизвестно, то это преклонение происходило наверняка по государственно-политическим причинам. Когда русский великий князь Михаил отказался последовать этой церемонии и поплатился за свое упорство смертью, то он принял свой мученический венец только из-за своих религиозных убеждений. Его казнь последовала только потому, что он не воздал должного авторитету великого хана; монголы тогда, так же, как и позднее были далеки

[6] Hurmuzaki I, 1, C. 548f., № 439, очевидно со ссылкой на монголов в России.

[7] Matthaeus Parisiensis IV 388 (согласно русскому «епископу» Петру; о нем см.: Spuler, 479, прим. 1).

[8] Wilhelm von Rubruck / Risch 42.

[9] В Укеке (Увеке) были найдены три монгольских фигурки идолов, среди них одна серебряная. Они были переданы на хранение Московскому университету: Баллод, Прив. С. 71. [Речь идет о Тенгри (Тэнгри, Вечное Небо) – верховном Боге древних тюрков и монголов. Ханские постановления начинались словами «Müngke tengri-yin küčün-dür …», т.е. «Силой Вечного Неба …». – М.Г.].

[10] Wilhelm von Rubruck / Risch 40f.

[11] Benedikt von Polen / Wyngaert 137.

от религиозной нетерпимости[12]. Была ли «басма»[13], упомянутая в 1480 году, отображением хана, выяснить совершенно невозможно.

Так же, как и собственные религиозные воззрения, у монголов среди осевших на берегах Волги частей народа были распространены и суеверия[14]. Посланник отправлялся для прохождения между двумя огнями с целью очищения, как это было и с Иоанном де Плано Карпини перед его аудиенцией у Бāтӯ[15]; он должен был, как и любой другой посетитель, по возможности не касаться порога юрты[16]. Монгол, присутствовавший при смерти другого, изолировался от других на год[17], ребенок – на месяц[18]. Согласно источникам, жалкие люди – все равно по каким причинам – не были желанными у монголов[19]. При помощи особого «дождевого камня» (Ğāda) татары считали, что могут вызвать дождь[20]. Вследствие развешанного, просушивающегося белья монголы опасались ударов молнии, которых они очень боялись и если таковые происходили, то люди укутывались в черный войлок[21]. Поедание снега и чистка белья в воде были запрещены и могло осуществляться

[12] [Речь идет о Михаиле Всеволодовиче (1179 – 20.IX.1246), сыне великого князя киевского и черниговского Всеволода Святославича Чермного. В 1223 г. участвовал в битве на р.Калке. В 1238 г. стал киевским великим князем. В 1239 г. по его приказу были убиты монгольские послы, присланные в Киев для переговоров, после чего бежал в Венгрию, оттуда в Польшу, скитался там по разным городам и, возвратясь на родину, жил на острове против Киева. По приказу ханских сановников отправился в Орду. Казнен, что послужило поводом для его канонизации русской православной церковью. – М.Г.].

[13] [Басма, тюркское наименование пайцзы – металлической или деревянной дощечки с именем хана, выдававшаяся как верительная грамота, символ власти, знак доверия. – М.Г.].

[14] По этому вопросу см.: Spuler 167–174; о шаманистских воззрениях монголов см: Березин, В. у. С. 431 и далее.

[15] Johann von Plano Carpini / Wyngaert 109.

[16] Ebd. 107.

[17] Здесь речь идет о приблизительных сроках; время обособления должно было составлять, как обычно, девять месяцев.

[18] Wilhelm von Rubruck / Risch 73.

[19] Ebd. 127.

[20] Тизенгаузен Т. I 549 и далее (Рукопись неизвестного автора; единственное доказательство этого известного монгольского колдовства в Золотой Орде (см.: Spuler 171)). – Отождествление Хаммера с йаде (Jade = piedradehijada) неверно (Hammer S. 435/38).

[21] Ebd. 65.

разве что тайно[22]. – Монгольский зодиакальный календарь еще долго использовался наряду с мусульманским.

Бāтӯ, как и Чингиз Хāн и Огэдэй, был приверженцем шаманских воззрений своего народа[23], поэтому мусульманские авторы называют его неверующим[24]. Он не был нетерпимым к другим вероисповеданиям.

Очевидно, что по сравнению с шаманизмом христианство играло в Поволжье сравнительно малую роль. Оно имело гораздо меньшее влияние, чем у монголов в Иране. Только поначалу христианство имело определенное значение, в том числе и в окружении правителей. Это было в тот короткий период времени, когда правил сын Бāтӯ Сарṭак (1256–1257). На Запад о нем дошел слух, что он еще при жизни своего отца обратился к учению Христа, и поэтому папа Иннокентий IV (1243–1254) посчитал уместным поздравить его 29 августа[25] 1254 г. с этим важным шагом, выслав ему свое письмо[26]; а Людовик IX отправил францисканца Вильгельма де Рубрука на Волгу[27]. Однако этот миссионер, действительно побывавший в Сарае, сообщает, что Сарṭак публично отказывался именовать себя «христианином», поэтому брат Вильгельм не смог прийти к окончательному выводу о его вероисповедании[28]. Нужно считать решающим мнение брата Вильгельма, как очевидца[29]; в связи с этим нужно несколько объяснить позицию хана, почему он дружественно относился к христианству, подобно велико-

[22] Тизенгаузен Т. I 54 (‘Abdaẓ-Ẓāhir); Mufaḍḍal I 458.

[23] Это особенно подчеркивает Вильгельм де Рубрук (Wilhelm von Rubruck / Risch 108).

[24] Ǧuvainī I 222; Mīrhōnd V 42.

[25] Именно тогда, а не в сентябре, как ошибочно дает Абель-Ремюза (Abel Rémusat).

[26] Raynaldus XIII, 1254. – C. 636. – № 2; Wadding III 359f.; Mosheim, прил. 57–60; Röhricht, Reg. – C. 321. – № 1215. – ПСРЛ Т. II 341 (Густинская). – Pelliot, Papes, с 78.

[27] Wilhelm von Rubruck / Risch 31.

[28] Ebd. 116f. – Брат Вильгельм поясняет, что дружественная к христианам позиция Сарṭака происходит от того, что на пути к великому хану к нему заезжали многочисленные христианские (т.е., вероятно, русские) посланники и подносили ему дань (подарки). Если бы это делали мусульмане, то он так же показывал себя расположенным и к ним.

[29] Это мнение разделяет Альтанер (Altaner 138) и (с необходимой сдержанностью) Пельо (Pelliot, Papesc 37). – По этому вопросу см. также: Barthold в: E. I. I 737.

му хану Гёйюку десятью годами ранее. Как и Гёйюк, Сарṯак имел в своем окружении христианских (несторианских) государственных служащих и священников[30]. Правда, брат Вильгельм одинок со своим свидетельством, – в противоположность случаю с великим ханом. Так, христианские летописцы, как Бар-Эбрей[31], так и мусульманские, как Джувайнӣ, заверяют[32], что Сарṯак действительно был сторонником христианской веры, а армянские источники даже называют его вероисповедание, хотя, без указания на то, был ли он воспитан и крещен[33] русскими[34], т.е. православными, или же сирийскими христианами[35], – причем здесь, несомненно, имеются в виду несториане.

Правление Сарṯака было слишком коротким, чтобы оно помогло занять христианству господствующее положение. Уже вскоре после его смерти к власти пришел Берке, который был мусульманином и руководствовался в своей политике исламскими принципами. У него, как и у других монгольских правителей, были переносные – своего рода часовни[36] – передвижные мечети[37]. Берке очень недоброжелательно отнесся к походу Хюлегю против халифа[38], он отказался от причитающейся ему пятой части трофеев из Багдада[39] и вступил в союз с Египтом против ильхана[40]. При этом Берке ясно заявил, что он ставит религиозный долг выше кровных уз[41], на что ему указывал мамлюкский султан Байбарс[42]. Несмотря на свои разногласия с Хюлегю, Берке

[30] Wilhelm von Rubruck / Risch 101, 117.

[31] Bar Hebraeus 465. Здесь, конечно, мифические детали и ошибочные сведения о смерти Сарṯака.

[32] Ǧuvainī I 223; см. также: Mustaufī I 576.

[33] Сообщение о его крещении есть у: Mẖit‘ar / Brosset 107.

[34] Так на основании сведений Вардана (Vartan 291) у: Čamčean / Klaproth 211f.

[35] Так у: Zyriak 459.

[36] Ср.: Spuler 367.

[37] Тизенгаузен Т. I 130 и далее (an-Nuwairī); Т. I 202 (aḏ-Ḏahabī). – О них также есть упоминание у Ибн Баṯṯӯṯы (1333): Ibn Baṭṭūṭa II 380.

[38] Ср.: Тизенгаузен Т. I 202 (aḏ-Ḏahabī); Т. I 274 (Ibn Kaṯīr). – Mīrẖōnd V 80.

[39] Čūzǧānī 411.

[40] После заключения союза Байбарс велел упоминать имя Берке в хутбе.

[41] Тизенгаузен Т. I 77 и далее (Baibars).

[42] Там же. Т. I 77 (Baibars).

еще около 1260 года получил разрешение на строительство мечети в Тебризе[43].

Обращение Берке в ислам произошло, видимо, еще раньше, в 40-е годы XIII столетия[44]. Другие источники сообщают о его обращении лишь во время возвращения с выборов Мёнгкэ, т.е. приблизительно в 1252 г.[45]. При этом на Берке очень большое влияние оказала мусульманская теология Бухары, особенно – творивший там Саиф ад-Дӣн (называемый также: «Шамс ад-Дӣном») ал-Бāхарзӣ (ум. 20.X.1261 г. = 24 зу-л-ка‘да 659 г.х.)[46]. С этого времени среднеазиатский ислам оказывал существенное влияние на развитие учения Муҳаммада в Кыпчаке вплоть до середины XIX столетия. Но наряду с этим было заметно и египетское влияние[47].

Обращение Берке и его супруги в ислам имело следствием то, что и многочисленные знатные люди государства – судя по именам почти исключительно монголы – приняли учение «Пророка»; хан сообщил об

---

[43] Там же. T. I 217 и далее (al-‘Umarī); T. I 372 (Ibn Ḫaldūn). – Якубовский, Воп. С. 26. – Soranzo 397f.

[44] Без точного упоминания времени обращения в ислам сообщают: Тизенгаузен T. I 96 (Baibars); T. I 201 (aḍ-Ḍahabī); T. I 397 (al-Qalqašandī); T. I 417 (al-Maqrīzī); Abū 'l-Fidā V 20. – Čūzǧānī 446–450 (англ. перевод: II 1283–1293); Mīrḫōnd V 61, 67, 85. – Zyriak 482. – ‘Abdel-Ġaffār 22; Abū ’l-Ġāzī I 172 (с неверными данными). – Wilhelm von Rubruck / Risch 117. – См. также: Heyd, Stud. 309.

[45] Тизенгаузен T. I 223 (al-‘Umarī); T. I 367 (Ibn Ḫaldūn); T. I 397 (al-Qalqašandī). – Ср.: Barthold, Vorl. 174. – Ibn Ḫaldūn Ибн Ҳалдӯн особо подчеркивает невозможность точного определения времени принятия ислама Берке. Рамзӣ также полагает, переход в новую веру произошел перед его восхождением на престол (Ramzī I 404).

[46] Тизенгаузен T. I 202 (aḍ-Ḍahabī; согласно жизнеописанию ал-Бāхарзӣ у Ибн ал-Фӯтӣ (Ibnal-Fūṭī)); T. I 478 и далее (al-‘Ainī; здесь представлено перечисление других действовавших в Кыпчаке шейхов, напечатано также у ‘Абд эл-Ġаффāра (‘Abdel-Ġaffār 25f., прим.)). – См. также: Barthold в: EI, I 847. О Бāхарзӣ более детальные сведения дает Рамзӣ (Ramzī I 405ff.). [Шайх ал-алам Шайх Сайф ад-Дин Бахарзи (ок. 1190–1261) – шейх, ученик Надж ад-Дина ал-Кубра, основателя суфийского братства кубравийа. Им основана ханаках в Сокстари под Бухарой (община кубравийа при ней активно действовала до конца XVIII в., а ее члены распространили идеи ал-Кубра вплоть до западных границ Китая). – М.Г.].

[47] Ср.: Тизенгаузен T. I 174 (al-Birzālī); T. I 182 и далее (Mufaḍḍal). – Balodis 78.

этом в Египет[48]. Тогда, примерно в то же самое время, крупные войсковые соединения Золотой Орды, находящиеся до сих пор в распоряжении у Хюлегю, ушли в Каир, где они тоже немедленно приняли ислам[49], в отличие от перешедших двадцать лет спустя ильханских воинов, которые долгое время колебались, чтобы решиться на этот шаг[50].

Несмотря на быстрый прогресс в распространении среди татар мусульманской религии, это развитие еще не было направлено в единое русло. Было множество монголов, а также и тюрков, которые в этом вопросе не последовали за своим правителем и оставались верны своей шаманской вере[51], как, например, племянник хана, бывший областным наместником, и который собирался присоединиться к партии великого хана Кубилая, он по приказу Берке был убит[52]. Несомненно, что ислам укоренился бы уже тогда в течение нескольких десятилетий, если бы все преемники Берке стали последователями этой религии. Но этого не произошло. Хотя Мёнгкэ Темюр[53] так же, как и Тудā Мёнгкэ[54], чеканил на своих монетах мусульманские формулы. Но

---

[48] Поименный перечень дает только Байбарс: Тизенгаузен Т. I 77 (Baibars), он также упоминается: там же. Т. I 96 (Baibars, другая рукопись); см. также: Т. I 202 (aḏ-Ḏahabī). – Только в связи с этим в Египет дошли точные сведения о религиозной принадлежности хана: Тизенгаузен Т. I 47 (‘Abdaẓ-Ẓāhir); Т. I 201 (aḏ-Ḏahabī).

[49] Тизенгаузен Т. I 78 и далее (Baibars): также и здесь представлен список имен, который почти без исключения содержит монгольские имена. – Там же. Т. I 142 (an-Nuwairī); Т. I 418, 420 (al-Maqrīzī, см. по этому вопросу: там же, 432, прим. 2). – Из другого источника сообщается то же: Тизенгаузен Т. I 143 (an-Nuwairī).

[50] Ср.: Spuler 186.

[51] То, что были тюрки-немусульмане, доказывает сведения ал-‘Умари и ал-‘Айнī: Тизенгаузен Т. I 219 (al-‘Umarī), Т. I 477 (al-‘Ainī). – Ибн Баṭṭӯṭа сообщает также из Сарая (около 1333 г.), что н е к о т о р ы е монголы и аланы (Āṣṣ) являются мусульманами (Ibn Baṭṭūṭa II 448).

[52] Тизенгаузен Т. I 367 (Ibn Ḫaldūn, по сведениям ал-Му‘аййада (al-Mu‘ajjad)).

[53] Одна монета 1266/67 года имеет мусульманскую формулу: Савельев Вып. II, С. 472, № 491; Lane-PooleVI, С. 120, № 352; Frähn, Dschutschi, S. 4, № 17. – На одной монете 1279 года (678 г. х.) помещена надпись: «Tawakkul ‘alā ’llah» (уповай на Бога): Frähn, Dschutschi, S. 2, № 6.

[54] Монета 1287/88 года имеет мусульманскую формулу: Lane-PooleVI, С. 122, № 356. – Монета без имени от 1282/83 года (681 г. х.), отчеканенная в Сарае (?), имеет надпись: «Al-‘uzzali ’llahiwa-li-rasūlih»i (Власть у Бога и его

только о последнем – благодаря одному сообщению в Египет[55] – известно, что он воспринял учение «Пророка». Но как известно, надписи на монетах не являются доказательством для религиозной принадлежности правителя, велевшего их отчеканить.

Ввиду этого колеблющегося поведения ханов неудивительно, что татары некоторое время оставались в религиозном отношении еще расколотыми. Шаманизм прежде всего имел и в дальнейшем приверженцев, даже сам Берке уже после своего перехода в ислам использовал шаманов (в арабском тексте названы «cāẋир» («sāḥir»)) при решении спора с Хюлегю[56]. Города тогда были уже полностью[57] или, по крайней мере, частично исламизированы[58], но иногда источники сообщают о шаманах, а время от времени и о буддистских жрецах (бахши = по-индийски: bhikṣu), в последний раз – в связи с их изгнанием Озбегом при его восшествии на престол в 1313 году[59]. Что касается буддистских священников, то, кажется, речь шла только о нескольких миссионерах этой веры; во всяком случае, нет никаких признаков того, что буддизм играл какую-нибудь роль в Золотой Орде[60]. Этому не позволили бы уже тесные политические связи с Египтом. При раскопках были найдены несколько буддистских (и джайнистских) статуэток[61].

Гораздо важнее была роль, которую играло христианство и после принятия Берке ислама. Наряду с вышеназванным случаем, известны и

посланника): Frähn, Dschutschi, S. 3, № 15. Другая монета от 1293, или 1296/97, года (692 или 696 г. х.: описка – 292) содержит: «Al-mu‘ẓamali ’llāhi» (Величие – у Бога): Frähn, Dschutschi, S. 5, № 25.

[55] Тизенгаузен Т. I 82 и далее (Baibars); Т. I 96 (Baibars, другая рукопись); Т. I 144 (an-Nuwairī); Т. I 355 (Ibnal-Furāt); Т. I 423 (al-Maqrīzī).

[56] Там же. Т. I 177 (Mufaḍḍal = Mufaḍḍal I 445).

[57] Согласно Казвīнī, была исламизирована область буртас (QazwiniII 310); что, в таком случае, говорит против их причисления к мордве.

[58] Например, Саксин (= Сувар?): там же. 403.

[59] Тизенгаузен Т. I 173 и далее (al-Birzālī); Т. I 209 (al-‘Umarī); Т. I 274 (Ibn Kaṯīr); Т. I 424 (al-Maqrīzī); Т. I 443 и далее (al-Asadī); Т. I 485 (al-‘Ainī); Mufaḍḍal III 229, ср. 229, прим. 2. – Rašīdad-Dīn / QuatremèreI 186; см. также: ‘Abdel-Ġaffār 35–38. – Березин, В. у. – С. 432.

[60] [О роли этого религиозно-философского учения в Улусе Джучи см.: Костюков В.П. Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007–2008: история и культура тюркских народов России и сопредельных стран / Ред. С.Г. Кляшторный. – М.: «Восточная литература», 2009. – С. 189–236. – М.Г.].

[61] Мелиоранский, Басма. – С. 0137.

другие принцы, которые избрали себе веру во Христа Спасителя[62], например, супруга хана Озбега (с 1313 по 1341 г.) Байялун – византийская принцесса, оставалась православной[63]. Конечно, в Сарае она, очевидно, по меньшей мере, внешне исполняла исламские формальности, чтобы потом, при последующем возвращении на землю Восточно-Римской империи сразу же от них отказаться[64]. Тохту был приверженцем шаманизма[65], умерший до него его сын – мусульманином[66]. Также и среди низших слоев населения христианство сохранялось еще долгое время. Период времени с 1276 по 1320 г. оставил целый ряд надгробных камней, которые ставились для христианских татар и тюрков, на что указывают имена покойных или же подтверждаются дополнением в надписи «татарин» или «Τουρχμάν»[67]. В Золотой Орде, особенно в Крыму, имело распространение также и Футува[68] – братство шиитского толка[69]. В 1261 году Байбарс принял кыпчакских послов в это братство[70]; купцы из Малой Азии, главного в то время центра этого объединения, также внесли свой вклад в распространение его влияния[71].

Таким образом, религиозный уклад татарского народа никоим образом не было единым, когда в 1313 году Озбег при своем восшествии

---

[62] Soranzo 399.

[63] Ebd. 398.

[64] Ibn Baṭṭūṭa II 419, 444.

[65] Предположение, что он был христианином, высказанное Джероламо Голубовичем (Gerolamo Golubovich), ошибочно, см. Soranzo 546f. – Тизенгаузен Т. I 173 (al-Birzālī) называет Тохту как «Kāfir ‘alamadhabi ‘abdati ’l-aṣnām», что, очевидно, здесь имеется в виду шаманист, а не буддист и что однозначно подтверждается: Тизенгаузен Т. I 443 (al-Asadī). См. также: там же. Т. I 202 (ad-Dahabī); Т. I 274 (Ibn Katīr); Т. I 424 (al-Maqrīzī). – Утверждение Муфаддаля о том, что он был мусульманином, ошибочно (Тизенгаузен Т. I 184 (Mufaḍḍal)).

[66] Тизенгаузен Т. I 173 (al-Birzālī); Т. I 202 (ad-Dahabī).

[67] Антонин, С. 596–682, № 2, 35, 39, 56, 59, 68, 96–98 (?), 122, 123, 129, 165, 183, 185. – См. также: Грушевський IV 297, прим. 1.

[68] [Футувва (ар. «храбрость», «мужественность»), течение в суфизме. – М.Г.].

[69] В Азове Ибн Баттӯтой упоминается Āhī, игравший значительную роль (Ibn Baṭṭūṭa II 368).

[70] Тизенгаузен Т. I 49–52 (‘Abd aẓ-Ẓāhir); Т. I 162 (an-Nuwairī); Т. I 420 (al-Maqrīzī).

[71] Надгробные камни: Бороздин, Зол. С. 269 и далее; Бороздин, До … С. 473. – ср.: Якубовский, Феод. С. 28.

на престол принял ислам[72], при этом все же с характерным для религиозной ситуации Золотой Орды обязательством – не навязывать его эмирам[73]. Конечно, большинство эмиров было, вероятно, тогда уже мусульманами; в том числе и Ноҳай – самый выдающийся представитель этого слоя, принявший учение «Пророка» в 1270/71 году[74]. Но среди его воинов ислам, даже перед его смертью в 1299 году, не был еще полностью распространен[75]. Несмотря на свои заверения, Озбег изгнал шаманов и буддистских священников, действуя таким образом в духе ислама. Хан сообщил в Египет даже о насильственной исламизации, которая несогласным оставляла только возможность эмиграции[76]. В результате учение Муҳаммада через относительно короткое время стало единственно господствующим, в особенности потому, что последующие ханы были уже все мусульманами[77]. Разумеется, они не во всех пунктах придерживались предписаний законов ислама, как, например, было с заповедями относительно приема пищи[78]. Так и арабский язык, как язык культа, не смог достичь господствующего положения; молитвы читались также и в переводе на тюркском, а наряду с арабскими религиозными гимнами существовали персидские и тюркские[79]. Естественно, что Коран часто читался по-арабски, но при этом всеобщего понимания книги не достигалось[80]. Со всей пышностью отмечался праздник окончания поста. В этот день хан со знатными людьми из своего двора выезжал верхом на коне и слушал в де-

[72] Тизенгаузен Т. I 209 (al-‘Umarī); Т. I 228 (он же); Mustaufī I 576. – Его отец был еще шаманистом: там же. 371 (Ibn Ḫaldūn); 486 (al-‘Ainī); Mufaḍḍal III 229. – ПСРЛ. Т. X 178 (Никоновская). – Сведения упомянутой у Бартольда (Barthold, Vorl. 177) л е г е н д ы, относящие его переход даже к 1321 году, в вопросе хронологии, очевидно, ошибочны. – Soranzo 549.

[73] Qāšānī 96 r. – Тизенгаузен Т. I 316 (Ibn Duqmāq); Т. I 371 (Ibn Ḫaldūn); Т. I 486 (al-‘Ainī).

[74] Тизенгаузен Т. I 97 (Baibars); Т. I 422 (al-Maqrīzī).

[75] Ср. по этому вопросу: там же. Т. I 91, 97 (Baibars).

[76] Тизенгаузен Т. I 141 (an-Nuwairī). – ‘Abd el-Ġaffār 38; Abū ’l-Ġāzī I 174f.

[77] Ср.: Abū 'l-Fidā, Georg. arab. 205; Abū ’l-Ġāzī I 175. – О тенденции отказа от ислама сообщает только ал-‘Умарӣ (ср.: Mufaḍḍal III 125, прим. 3).

[78] Тизенгаузен Т. I 210, 213 (al-‘Umarī); Ibn Baṭṭūṭa II 365 (нарушение запрета еды во время рамадана).

[79] Ibn Baṭṭūṭa II 371.

[80] Ср.: Ebd. II 370, 393.

ревянной хижине (kūšk) проповедь; для принцев и высокопоставленных лиц сооружались особые жилища. Затем следовали спортивные состязания (стрельба из лука) и раздача одежд в качестве почетных подарков. По окончании устраивался праздничный званый пир в присутствии двора[81]. – Удивительно то, что только на монетах Озбега можно найти мусульманские религиозные формулы[82], в то время как более поздние монеты Джамбека[83], Берди Бега[84] вплоть до Тохтамыша[85] и его преемников[86] не содержали таковых за небольшими исключениями[87]. В XV столетии религиозные формулы также отсутствуют.

Уже Берке принял[88] учение «Пророка» в трактовке ханафитской школы (мазхаба), и подавляющее число татар сегодня придерживаются этой школы, однако не исключая и других направлений учения. Так, около 1333 года в Сарае наряду с двенадцатью ханафитскими главными мечетями была и одна шафи‘итская[89]; нам известно о существовании этой школы и в других местах[90]. На юго-востоке империи, в

[81] Ebd. II 402–410, см. также: 386.

[82] Lane-PooleVI, P. 125, № 362 и др. – Иногда также встречаются имена первых четырех халифов (1329/30 г., 1333/34 г.): ebd. P. 128, 130, № 372, 377; Frähn, Dschutschi, S. 8, № 51.

[83] Известно только одно исключение: Lane-PooleVI, P. 142, № 424.

[84] Ср.: Lane-Poole; Frähn, Dschutschi. – Только одна монета ‘Азīза имеет надпись: «Ḥalafa ’llāhumulkahu»: Lane-PooleVI, P. 159, № 489.

[85] Lane-PooleVI, P. 171, № 516a и др.; Frähn, Dschutschi, S. 25, № 213 и др. – Frähn, Rec., P. 27, № 238 и др.

[86] Шāди¯ Бег: Lane-PooleVI, P. 187, № 562; Frähn, Dschutschi, S. 31, № 288 и др. – Болод Хāн: Frähn, Dschutschi, S. 32, № 294. – Саййид Аḫмед: Frähn, Rec., P. 398, № 1.

[87] Ср.: Frähn, Dschutschi, S. 21, № 175. = Frähn, Rec., P. 287 наверху; также одна монета Бек Болода: Frähn, Dschutschi, S. 21, № 177; S. 30, № 278.

[88] Тизенгаузен Т. I 213 (al-‘Umarī); Ibn Baṭṭūṭa II 367; Ibn ‘Arabšāh I 378. – Ср.: Abū 'l-Fidā, Georg. arab. 216f.; Frähn, Bulg. 102 (см. сопоставление 149–156).

[89] Ibn Baṭṭūṭa II 448. [Шафи‘итский мазхаб – одна из четырех правовых школ в суннитском исламе. Основателем является Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (767–820). В Средневековье шафи‘итский мазхаб имел прочные позиции в мамлюкском Египте. – М.Г.].

[90] Около 1330 года в городе Крым (Ibn Baṭṭūṭa II 360). В 1287 году для постройки мечети в этом городе пожертвовал деньги также и Килāвўн из Египта: Maqrīzī / Quatremère II, 1, 91. – Около 1333 года в Сарае существовали шафи‘итское и маликитское медресе и место собраний для приверженцев

Хорезме, еще в XIV веке было, впрочем, уже давно почти исчезнувшее мутазилитское (рационалистическое) учение[91]. В конце концов на сегодняшний день у татар утвердилось одно ханафитское направление, так как оно, очевидно, большей частью соответствовало монгольскому духу. Этому способствовали вклад и длительное влияние ханафитских шейхов из Хорезма и Бухары[92]. Вполне возможно, что ислам распространялся сначала в городских поселениях и только потом – среди кочевых племен; более точных данных из источников у нас нет. Русский ученый Александр Юрьевич Якубовский пытается сделать вывод о том, что «ислам мало соответствует кочевому образу жизни»[93], но этот вывод не обоснован, уже ввиду места возникновения этой религии. – В течение XIV столетия исламская вера окончательно закрепилась среди татар[94] и в существенной части благоприятствовала растворению монгольского элемента в тюркском, с которым перемешались и остатки куманов (кыпчаков). С этого времени едва что известно о татарах-христианах, за исключением неофитов, которые, однако, уже через поколение теряли свое этническое самосознание, обретая русский дух. Благодаря этому русский народ впитал в себя добрую долю восточной крови.

братства футӯва («зāвийа»): Ibn Baṭṭūṭa II 449. – См. также: Ibn ʻArabšāh 378f. [Маликитский мазхаб – одна из четырех правовых школ в суннитском исламе. Основателем является Малик ибн Анас (713–795). В средневековье маликитский мазхаб распространил свое влияние в Северной Африке, Андалусии и на некоторые районы Аравии. Зāвийа (от ар. – угол) (ханака, текке, текия) – обитель суфиев. – М.Г.].

[91] Ibn Baṭṭūṭa III 8; Ibn ʻArabšāh, Каирское изд., 1285 г. х. (1868/69 г.), С. 18. – О мутазилитах см.: Henrik Samuel Nyberg в: EI, III 850–856 и указанную там литературу. [Мутазилиты – представители исламской богословской школы. Считали, что разум способен подтвердить истины Корана. – М.Г.].

[92] Перечень можно найти: Якубовский, Воп. 24 (сведения взяты у Тизенгаузена). – См. также: Ibn Baṭṭūṭa II 376, 449. Ибн Баттӯта сообщает об особенно суровых религиозных обычаях в Хорезме (Ibn Baṭṭūṭa III 4f.).

[93] Якубовский, Воп. 23.

[94] Еще в 1340 году Ḥамд Аллāх [Казвини] сообщал, что жители Кыпчака «в большинстве своем» приняли ислам (Ḥamd Allāh I 259); см. также: Тизенгаузен Т. I 457 (Ibn ʻArabšāh); Якубовский, Воп. 23 и далее. – Кого Барбаро понимает под словом «язычники», «которых еще много среди татар» (Barbaro 16), выяснить невозможно, так как для этого времени необходимо думать о полной исламизации. Тот же автор говорит о насильственном исламизации в его время (Barbaro 9).

В основном это были татарские эмиры и знатные особы, переходившие на русскую службу, принимая православную веру и затем нередко выделявшиеся религиозной благотворительностью[95]. Этот переход облегчался тем, что русским князьям предоставлялись в распоряжение татарские войска, которые таким образом привыкали к жизни бок о бок с русскими[96]. Если вначале это были лишь отдельные представители знати, бежавшие на Русь[97], то позднее это явление становилось все более заметным и с конца XIV века[98], а особенно в XV столетии, привело к массовым переходам татарских аристократов на русскую[99], а также литовскую[100] службу. Редко, но были и случаи перехода на греческую службу[101]. Нет сомнения в том, что и большое число людей, относящихся к прочим слоям татарского народа, было христианизировано и русифицировано. Этому практически нет письменных свидетельств[102]. В том числе и часть из поселившихся в Литве при

[95] В 1401 году при одном татарском селении была церковь, основанная татарином-христианином.

[96] Ср.: Blochet 197, прим. 1 (на С. 198) и выше, в исторической части.

[97] Русский «епископ» Петр сообщал в 1245 году об одном таком: Annalesde Burton 275.

[98] См., например: ПСРЛ. Т. VIII 64 (Воскресенская); Т. XI 125 (Никоновская); Т. XXIV 159 (Типографская).

[99] ПСРЛ Т. V 266, 268 (Софийская Первая; 1436); Т. VIII 121 (Воскресенская; тот же год, к тому ср.: Koneczny, DziejeII 11f.); Т. XXI, 2, 468 (Степенная книга; 1450); Ernst, Einf. 11–14 (1452); BungeI, X, S. 213, № 307; S.223, № 325; S. 239f.,№ 347; S. 244, № 354; S. 246, № 357 (поселения татар в Великом Новгороде; 1447); Соловьев Т. I 1066, 1077 (1445, 1447); там же, 1411 (1467; Касимов); ПСРЛ Т. XVIII 247 (Симеоновская; 1473); см. также: ПСРЛ Т. IV, 1, 457 (Новгородская Четвертая); Т. VIII 178 (Воскресенская); ПСРЛ Т. XII 199 (Никоновская; 1480); Т. XX, 1, 337 (Львовская); Т. XXIV 199 (Типографская; 1479/80); Вельяминов-Зернов, Кас. Ч. I 91 и далее, 124 и далее; ПСРЛ Т. IV, 1, 468 (Новгородская Четвертая; 1499/1500). – Ernst, Bez. 25 (1474); Соловьев Т. I 1418 (1478; Казань); Lit. Metr. I, 1, 364, № 52 (около 1485 г.); Вельяминов-Зернов, Кас. Ч. I 138 и далее (около 1486 г.).

[100] Lannoy 55; Długosz XIV 557, 584. – Сопоставление можно найти у Эрнста: Ernst, Einf. 43 (для 1451–1503 гг.).

[101] Около 1300 г. – у одного эмира Нохая: PachymeresII 345–347.

[102] Нам известно лишь одно сообщение о том, что и русские принимали участие в похищении татарских детей, чтобы продать их в рабство (видимо христианское): Тизенгаузен Т. I 213 (al-‘Umarī).

Витовте татар поменяла веру[103], в то время как большинство, как известно, до сегодняшнего дня остались верны исламу. Детали постепенной христианизации широких слоев в настоящее время установить уже невозможно. Это явление вместе с веками длившейся продажей рабов, особенно в Египет[104], также является причиной постепенного сокращения числа татар, которые в результате этого неизбежно потеряли свое былое значение.

О структуре мусульманских духовных учреждений в Кыпчаке мы знаем только поверхностно благодаря некоторым данным, в особенности ханским ярлыкам. Особое положение, как и везде, занимал религиозный судья – кади, влияние которого возросло с уменьшением роли шаманизма, а вместе с ним и Ясы Чингиз Х̲āна[105]. Озбег даже позволил одному имаму (руководителю молитвы) не подниматься перед ним[106]. Рядом находились правовой консультант – муфтий, и теологически образованный учитель – мударрис, который вместе с вышеназванными заботился о религиозных наставлениях для народа и о подготовке духовных служителей[107]. В Сарае Озбег построил медресе; он, вероятно, поощрял и науки[108]. Для потребностей богослужения существовала (в 1337 г. в г. Булгар) должность измерителя времени молитв (муваккит)[109], с этой должностью здесь были связаны особые сложности, так как в этих северных широтах утренняя заря появлялась прежде, чем исчезали вечерние сумерки, поэтому вечерняя и утренняя молитвы почти совпадали. По фетве муфтия утренняя молитва была немного перенесена[110]. – О паломничестве в Мекку и Медину источники сообщают очень редко[111].

---

[103] См.: Bunge, Ind. I, S. 201, № 873.

[104] См.: Qalqašandī IV 458; Maqrīzī, Ḫiṭaṭ I 95. – Poliak, Car. 232, 241f.

[105] Spuler 373ff.; а также: Вернадский, Яса.

[106] Ibn Baṭṭūṭa в: Journal Asiatique, 4-ясерия, XVI 200.

[107] Ebd. 199f.

[108] Тизенгаузен Т. I 209 (al-‘Umarī); Т. I 444 (al-Asadī).

[109] Там же. Т. I 216 (al-‘Umarī). [Муваккит – лицо в мечети, ответственное за правильное время чтения молитв. – М.Г.].

[110] Там же. Т. I 216, 222 (al-‘Umarī). – Сообщение об этих сложностях является любимой темой исламской историографии задолго до эпохи Золотой Орды, см.: Wilhelm Barthold в: EI, I 821.

[111] В 1342 г. – только высшие должностные лица: Тизенгаузен Т. I 260 (al-Malikan-Nāṣir).

В источниках упоминаются также авторитетные с мусульманской точки зрения шейхи и мистики – суфии[112]. Насколько шейхи и суфии, а также приверженцы футӯвы (āhīs), представляли шиитские тенденции в внутри своего чисто суннитского окружения[113], как они это делали в других местах, сказать невозможно.

Отношение государства к религиозным общинам

Если отношение ханов к религиозным убеждениям подданных, например, в Иране было наполнено напряжением и драматическими кульминациями, то в Золотой Орде можно наблюдать развитие на основе консенсуса, протекавшее по вполне спокойному руслу. Пока правители были шаманистами, они терпели все религии без различия; Бāтӯ перед сражениями с русскими в 1237 г.[114], поляками в 1241 г.[115] и башкирами в 1242 г.[116] велел молиться за победу также и своим мусульманским воинам. Берке (1257–1267) уже сам был мусульманином, придерживаясь ханафитской школы, он не чинил в Золотой Орде препятствий шафи‘итам и маликитам. Такую же позицию занимали и последующие ханы, даже, если они и не были мусульманами. Так как шиизм никогда не играл среди татар Кыпчака какой-либо значительной роли, то и между правителями и исламом с его различными направлениями в сущности вообще не было никогда разногласий – в дружественном или враждебном смысле. Выходки мусульман, конечно, наказывались; согласно египетским источникам в 1287 году произошел характерный тому случай в Солхате в Крыму. Там мусульмане похитили колокол из римско-католической церкви. После этого один монгольский государственный служащий вошел в город, неся впереди крест и знамя с тамгой правителя; он велел схватить виновных, которые были приговорены к тяжелым наказаниям. После всего этого церкви были переданы три колокола[117]. Озбег после своего восшест-

[112] Березин, В. у. С. 448 и далее.

[113] По этому вопросу см. замечания Ибн Баṭṭӯты о состоянии дел в Хорезме (Ibn Baṭṭūṭa III 8) и суннитскую надпись Озбега на мечети в г.Солхате: Бороздин, Сол. С. 294.

[114] Hōndamir / Defrémery 111.

[115] Pūlū – Польша; Rašīd ad-Dīn / Blochet II 44.

[116] Ǧuvainī I 226; MīrhōndV 67.

[117] Так согласно сообщению брата Владислава (Ladislaus), вардейна Газарии (Golubovich II 444). – Насколько это сообщение является тенденциозной выдумкой, с целью показать успехи францисканцев в нужном свете и

вия на престол в 1313 году изгнанием шаманистских и буддистских священников сильно способствовал утверждению ислама и, в конечном счете, сделал его единственно господствующей религией в Кыпчаке; его преемники придерживались той же линии и поддерживали духовных лиц и ученых[118]. Принятие ислама не повредило тому, что некоторые старые обычаи, как, например, употребление перебродившего кобыльего молока (кумыса), продолжали существовать, хотя ревностные мусульмане[119] и христиане отказывались от его употребления[120]. Ибн Баттӯта сообщает также, что, несмотря на запрет Корана, в Золотой Орде пили из золотых и серебряных кубков[121]. Таким образом, некоторые воззрения более ранней татарской религии могли еще и в мусульманское время вызывать к себе терпимость.

О позиции, которую занимало государство по отношению к б у д д и з м у, мы не знаем. Как уже подчеркивалось, эта религия никогда не достигала в Золотой Орде какого-либо значения. Так же, как и шаманизм, он был вытеснен из Кыпчака в 1313 году, насколько известно, эти религии не оставили своих следов. О мерах в отношении е в р е й с т в а, а также иудейской религии источники ничего не сообщают. О евреях сведений немного; надгробные камни и записи письменных источников подтверждают их длительное нахождение, по меньшей мере, в Крыму во время всего татарского периода[122]. Живший в 1504 году в Татарии еврей Захария (Zacharias) был представителем московского и литовского великих князей[123]; в 1502 году испанский еврей

дальше использовать готовность помочь римскому папе, не ясно (Brătaianu, Rech. 232). [Вардейн – эксперт, определяющий пробу монет. Газария – латинское название IX–XIII вв. Крымского полуострова, происходящее от имени народа хазар. – М.Г.].

[118] Как, например, Джамбек (Mīrḫōnd V 67).

[119] Ибн Баттӯта хотя и пробовал кумыс, но его вкусом восхищен не был (Ibn Baṭṭūṭa II 392).

[120] Beazley 314; Wilhelm von Rubruck / Risch 87, см. также 83 и 86 (о сомнениях христиан относительно забитого мусульманами скота).

[121] Ibn Baṭṭūṭa II 408.

[122] Chwolson, CIH, S. 220f., № 126 и т.д. Особенно многочисленны надгробные камни иудеев в названном в их честь Чуфут-Кале (букв. «Еврейская крепость»).

[123] Akta Al., S. 429f., № 260; ср.: Сборник Т. XLI Индекс.

Исаак часто посещал Крым в качестве поверенного Александра Литовского[124].

Гораздо более заметное положение занимало х р и с т и а н с т в о, единственная религия, требовавшая от ханов наряду с исламом, к которому они сами и принадлежали, определенного отношения. При этом речь шла не столько о христианстве среди монголов, которого придерживались различные принцы и супруги ханов, но которое, с политической точки зрения, не доставляло государству никаких проблем. Гораздо более серьезное значение имел тот факт, что христианство в его православной форме было распространено среди русских – основного зависимого народа.

П р а в о с л а в и ю со стороны ханов Золотой Орды никогда не чинились препятствия. Здесь следует вспомнить о том, что монголы уже со времен Чингиз Х̄ана являлись носителями принципа религиозной терпимости, и что Яса однозначно предписывала такое поведение[125]. Ханы Кыпчака длительное время строго придерживались этого принципа, и даже тогда, когда они стали мусульманами. В любом случае принудительное обращение в веру, частые попытки которого уже вскоре осуществлялись в Персии, здесь не имело места. Когда около 1275 года дочь Мёнгкэ Темюра выходила замуж за можайского князя[126], а сестра Озбега «Кончака» – за великого князя московского Юрия[127], ханы никак не препятствовали их переходу в христианство. Принцип освобождения от налогов духовных лиц был официально утвержден уже в ходе первой налоговой переписи населения в 1257 году, а затем и в 1279 году: священники, епископы и прочие духовные

[124] Koneczny, Spr. 320. – И в 1473/74 гг. евреи использовались в качестве посланников (ebd. 140); в этой сфере были задействованы также и армяне (ebd. 158).

[125] Ср.: Spuler 198.

[126] Степенная Книга, Москва 1775, ч. I, 393–397. [Речь идет о Федоре Ростиславиче Черном (1240(1233) – 1299), сыне смоленского князя Ростислава Мстиславича, князе смоленском, ярославском и можайском. Федор был женат на дочери хана Менгу-Тимура, которая, приняв православие, получила имя Анны. В браке были рождены сыновья Давид и Константин. В 1293 году Федор участвовал в походе Тудана на Северо-Восточную Русь («Дюденева рать»). Канонизирован в XV веке. – М.Г.].

[127] Соловьев Т. I 918.

лица были освобождены от уплаты налогов и каких-либо сборов[128]. Конечно, этот принцип никак не касался спорадических «подарков»[129]. Исполнению христианского культа нигде не ставились препятствия, и если во время военных походов церкви и монастыри нередко вынуждены были страдать, как, например, в 1238 году во Владимире[130], в 1259 году в Сандомире[131], в 1281 году в Ростове и Твери[132], в 1318 году в Ростове[133], в 1322 году в Судаке[134], а в 1415 году в Печерском монастыре под Киевом[135], то это были исключительно перегибы воинства[136], которое не препятствовало тому, чтобы православная церковь как организация пользовалась долговременной благосклонностью ханов. Часто казнь князя Михаила Черниговского по приказу Бāтӯ 20 сентября 1246 года[137] объясняют религиозными причинами, вследствие того, что князь отказался от чествования монгольских культовых предметов, однако это истолкование является непониманием обстоятельств ситуации и полностью противоречит монгольской терпимости в данных вопросах. Казнь Михаила последовала только по государст-

[128] ПСРЛ. Т. I 203 (Лаврентьевская); Т. I 226 (Троицкая); Т. XXIII 84 (Ермолинская); Т. XX, 1, 175 (Львовская). – Соловьев Т. I 841. – Čamčean / Klaproth 211. – Согласно Киракосу Гандзакеци, духовных лиц от налогов «освободил» уже Сартак (Zyriak 459f.).

[129] Таковых, например, требовали в 1333 году от митрополита Феогноста: ПСРЛ. Т. X 215 (Никоновская); Т. XVI 77 (Авраамки); Т. XVIII 94 (Симеоновская). – Приселков 72 и далее.

[130] ПСРЛ. Т. VII 141 (Воскресенская).

[131] МРН III. 74 (Rocznik Świętokrzyski).

[132] ПСРЛ. Т. XVIII 78 (Симеоновская).

[133] Там же. Т. XX, 1, 175 (Львовская).

[134] Антонин, С. 611, № 101. – Hammer 290. На это ссылается Иоанн XXII в письме от 1323 года.

[135] ПСРЛ. Т. XVI 163 (Авраамки).

[136] Так, например, в 1239 году после взятия Чернигова ясно говорится о пощаде местного епископа: ПСРЛ Т. I 200 (Лаврентьевская); Т. II 177 (Ипатьевская). – Соловьев Т. I 824.

[137] Софийская Первая летопись (ПСРЛ Т. V^1 230–235) и Иоанн де Плано Карпини (Johann von Plano Carpini / Wyngaert 38) совершенно ясно сообщают об этой дате. – Ср.: ПСРЛ. Т. I 201 (Лаврентьевская); Т. II 181 (Ипатьевская); Т. II 341 (Густинская); Т. VII 152–156 (Воскресенская); Т. XV^1 389 и далее (Тверской сборник); Т. XVIII 67 (Симеоновская); Т. XXI, 1, 254 (Степенная книга); Т. XXIII 81 (Ермолинская); Т. XXIV 96 (Типографская). – Ср.: Kuczyński 98, прим. 15; Koneczny, Dzieje I 239–259.

венно-политическим причинам, так как великий князь отказался засвидетельствовать честь великому хану. Все же религиозная терпимость монголов относительно того времени однозначно подтверждается даже русскими летописями[138]. Францисканцы подтверждают, что вместо вставания на колени перед бюстом хана христианам достаточно было и поклона головы[139]. Того же потребовали от Даниила Галицкого и его брата Ярослава[140], т.е. проявления учтивости, относящейся только к великому хану; их освободили от «суеверных обычаев»[141]. Вышеизложенным никак не утверждается то, что Михаил не был ревностно верующим христианином, чуждым предубеждений. Проявление уважения, которого от него требовали, он считал формой выражения языческой религии и, соответственно, несовместимым с его совестью. С объективной точки зрения, Михаил в этой ситуации не осознавал своего заблуждения, принимая государственно-политический акт за религиозный[142].

Ханы неоднократно присуждали православным митрополитам жалованные грамоты (по-монгольски: Dzarlyẖ, по-тюркски: Jarlyġ). Они тщательно сохранялись русским духовенством в русских переводах и поэтому сохранились до наших дней. На них ссылались митрополиты и после падения татарской власти в спорах с великими князьями[143]. Эти ярлыки дошли до нас в двух собраниях – в краткой и пространной редакциях. М.Д. Приселков смог доказать, что краткая редакция является первоначальной, а пространная – переработанной. Первая жалованная грамота была дарована 1 августа 1267 года Мёнгкэ Темюром митрополиту Кириллу (который в тексте не упоминается)[144]. Она исключила – с недвусмысленной ссылкой на Ясу Чингиз Хāна – духовенство от раз-

[138] ПСРЛ. Т. II 340 (Густинская; для 1244 г.), при этом однозначно констатируется предписание оказания чести перед идолом хана. – См. также выводы у Мелиоранского (Мелиоранский, Басма 0137).

[139] Benedikt von Polen / Wyngaert 137.

[140] [У Даниила Романовича Галицкого был лишь один родной брат – Василько. Возможно, здесь идет речь о Ярославе Всеволодовиче. – М.Г.].

[141] Соловьев Т. I 857.

[142] Ср.: Ammann 242f.

[143] Ср.: История тат. 76 и далее; Рязановский, Монг. пр. 27 и далее. – См. пространный текст: СГГД. Ч. II, С. 5 и далее, № 2. – Краткую сводку по этому предмету дает Григорьев (Григорьев, Ярл. 201–208).

[144] Текст: Приселков 58 и далее. – Ср.: там же. 83–85. – В целом это шесть ярлыков, ср.: Bourgeois 300, прим. 1 и приведенная там литература.

личных, поименно перечисленных видов налога. Причиной выдачи этой грамоты были, очевидно злоупотребления при налоговой переписи 1257/59 гг. Митрополит получил гарантию защиты от посягательств на церковную недвижимость, свободы для церковных людей (крестьян и т.д.) и неприкосновенности культовых предметов.

Эта жалованная грамота до 1308 года не обновлялась; по всей видимости, до той поры она удовлетворяла потребностям[145]. Но 12 апреля упомянутого года[146] Тохту вручил Петру новый ярлык, когда тот навестил хана перед своим вступлением на митрополичью должность (в июне 1308 года)[147]. Налоговый иммунитет был на этот раз подтвержден, текст по сравнению с первой жалованной грамотой был написан другими выражениями. Церковные имения также были исключены из налогообложения[148]. Жалованная грамота 1330 года запрещала всякое оскорбление сарайского епископа[149]. Определенное ограничение налогового иммунитета произошло опять же посредством ярлыка Джамбека около 1343 года[150]; кроме того, хан квалифицирует себя в отношении определенных случаев ограбления церковных людей высшей судебной инстанцией[151]. Джамбек уже не ссылался на Ясу. На эти ограниченные налоговые льготы также не везде обращали внимание, поэтому они должны были быть подтверждены специальным указом супруги Озбега Ṭайдоғлы от 4 февраля 1351 года[152].

Собрание также содержит еще одну жалованную грамоту (от 26 сентября 1347 года), выданную предположительно той же супругой хана митрополиту Иоанну[153], которая в действительности была адре-

---

[145] Ср.: Приселков 85.

[146] 10 зу-л-ка‘да 708 г.х.: Приселков 46. – Никоновская летопись упоминает это событие, датируя 1313 годом (ПСРЛ. Т. X 178).

[147] Приселков 68 и далее. – Пространный текст см.: СГГД. Ч. II 8–10, № 7. – Банзаров, Пайза 53. – Ср.: Ramzī I 537f. (по Карамзину), – тот, которого во времена Озбега сместят указом (см. прим. 36), см. также: Daniłowicz I, Sp. 144f., № 280.

[148] Приселков 86.

[149] ПСРЛ. Т. X 203 (Никоновская).

[150] См. также: Bourgeois 300.

[151] Приселков 73–78.

[152] Текст: Приселков 59; пространная редакция: СГГД. Ч. II, С. 11 и далее, № 9. – Ср.: Приселков 78. – О Ṭайдоғлы см.: Ibn Baṭṭūṭa II 383f.

[153] [Среди русских митрополитов XIV столетия иерарха с именем Иоанн не было. Иоанн мог быть сарайским (Григорьев А.И. Сборник ханских ярлы-

сована великому князю московскому Симеону и остальным князьям[154]. Она касается не столько отношений православных духовных лиц к татарам, сколько их положения по отношению к русским князьям, и именно поэтому она была принята митрополитом и тщательно сохранялась. Фальсификации здесь, очевидно, нет. Она определяет, что князья должны выслушивать и по справедливости рассматривать сетования митрополита и вообще все жалобы церкви об инцидентах и несправедливом налогообложении, в то время, как церкви не обязательно принимать во внимание жалобы князей. Тем самым должно было быть восстановлено старое, «нарушенное князьями» право[155].

Прошлый объем налоговых льгот был восстановлен Берди Бегом (в ноябре 1357 года)[156], который также отказался от своих прав апелляционной инстанции и возложил решения по соответствующим вопросам на митрополитов. Этот порядок утвердил предположительно хан ʻAзīз, ярлык которого не сохранился[157], но который должен почти дословно совпадать с ярлыком хана Тюляка (= Ṯулун Бег) 1379 года[158]. По крайней мере на это четко указывается во введении церковного сборника ярлыков. Выдавались ли жалованные грамоты в виду слабеющей власти Орды над Русью и после 1379 года, нам неизвестно[159], но это маловероятно, так как церковь наверняка сохранила бы эти документы с той же тщательностью, как и более ранние.

Исходя из описанной позиции ханов, русская церковь не могла быть настроена против татар. Пусть даже митрополит Максим, грек (ум. в 1307), и перенес в 1299 году свою резиденцию из Киева через

ков русским митрополитам: источниковедческий анализ золотоордынских документов. – СПб.: СПбГУ, 2004. – С. 49), или же нижегородским епископом (Сочнев Ю.В. Об адресате ярлыка Тайдулы русскому иерарху Иоану // Мининские чтения (Материалы научной конференции, посвященной 380-летию Москвы земским ополчением под руководством К. Минина и Дм. Пожарского). – Н. Новгород, 1992. – С. 52–55). – М.Г.].

[154] Текст: Приселков 57; пространная редакция: СГГД. Ч. II. С. 12, № 10.

[155] Приселков 79–81.

[156] Текст: Приселков 60 и далее; пространная редакция: СГГД. Ч. II. С. 12 и далее, № 11. – См. также: Bourgeois 301.

[157] Приселков 67.

[158] Текст: Приселков 56 и далее; пространная редакция: СГГД. Ч. II. С. 13 и далее, № 12. – Ср.: Приселков 37–39.

[159] Приселков 87.

Брянск и Суздаль во Владимир и Новгород[160], чтобы быть подальше от непосредственно татарской сферы власти, все-таки по отношению к ханам православная церковь была долгое время настроена лояльно. Благодаря этому стало возможным сохранить почти без изменений русскую самобытность на протяжении всего времени татарского господства. Это основное положение, однако, не удержало церковь от того, чтобы возносить молитвы против татар, и народные произведения того времени тут и там содержали антитатарские тенденции, приписывая ханам враждебные христианству намерения, которых у них совсем не было[161]. Все это не оказало большого влияния на официальную позицию церкви; татарская религиозная политика была важной опорой для ее власти. При этих обстоятельствах неудивительно, что ханы время от времени использовали для дипломатических миссий высоких духовных титулованных особ[162] или приглашали их в Орду для особо доверительных дел, как, например, для лечения заболевшей супруги хана. Поездкам русских духовных лиц не чинилось никаких препятствий[163].

В ходе экономического и политического развития не могло быть иначе, чтобы и русские во все большем количестве – временно или на длительный срок – переезжали жить в Сарай. Об этом свидетельствуют различные культовые предметы, как, например, небольшие нательные кресты с русскими надписями, найденные при раскопках[164]. Русские образовали в Сарае православный приход и уже вскоре, в

[160] ПСРЛ. Т. II, 346 (Густинская); Т. X 172 (Никоновская); Т. XV[1] 407 (Тверской сборник). – О положении митрополитов на Руси см.: Philipp (прим. 50) 73.

[161] См.: Повесть о разорении Рязани Батыем, изд. Измаилом Ивановичем С р е з н е в с к и м в: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып. IV, № 39 (Сборник отд. русск. языка и словесности. Имп. Акад. наук, Т. I, № 6–9), СПб., 1867; Werner Philipp: Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denkenim Kiewer Russland, Breslau 1940, S. 58. (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Beiheft 3.).

[162] Сарайский епископ Феогност в 1279 году в третий раз (о первых двух поездках подробности неизвестны) отправился по поручению митрополита Кирилла и хана Мёнгкэ Темюра в Константинополь к императору Михаилу VIII и к патриарху, чтобы передать им дары и письма: ПСРЛ. Т. X 157 (Никоновская); Т. XX, 1, 166 (Львовская).

[163] Приселков 61 (Текст; 1354), см. также С. 82. – ПСРЛ. Т. XI 44 (Никоновская; 1379); Т. XI 96 (1389).

[164] Терещенко, Арх. 368, 373, 383, 394 и далее; см. также: там же, 401.

1261 году, был поставлен первый православный сарайский епископ Митрофан[165]. Отныне сюда регулярно посвящались епископы[166].

Как нам известно, православную церковь пощадили от государственных ограничительных мер. Вероятно, это взаимосвязано с тем, что православие тогда, из-за опасений испортить отношения, отказалось от миссионерской деятельности среди татар, не утратив при этом на долгое время силу своего притяжения. Выше уже было сказано о том, что в течение столетий православная церковь приобрела многочисленных последователей изо всех частей татарского народа. Иногда церковь могла оказать свое влияние на ханов и в политических вопросах[167]. По-другому дело обстояло с римско-католической, т.е. з а п а д н о й церковью – отношениями папства к Сараю, здесь вырисовывается главным образом внешнеполитическая проблема и лишь условно – религиозная. Эти отношения принесли с собой не только поселение

---

[165] ПСРЛ. Т. VII 162 (Воскресенская). – Wolff 409, 409, прим. 30; Григорьев, Мест. 8; Balodis 5.

[166] С п и с о к с а р а й с к и х е п и с к о п о в:

1261–1269 (отставка): Митрофан (ПСРЛ. Т. X 147 и далее (Никоновская); Т. XXIV 100 (Типографская)).

1269 – ?: Феогност, епископ Русско-Переяславльский и Сарайский.

? – 1312 (отстранен от должности): Измаил (ПСРЛ. Т. XX, 1, 174 (Львовская)).

1312 – ?: Варсо(у)нофий (ПСРЛ. Т. X 178 (Никоновская); Т. XXIII 97 (Ермолинская); Т. XXIV 107 (Типографская)).

1356 – ?: Иоанн (ПСРЛ Т. VIII 10 (Воскресенская); Т. X 228 (Никоновская); Т. XVIII 99, (Симеоновская)).

До 1388 – 9.VI.1403 (ум.): Савва (ПСРЛ Т. VIII 76 (Воскресенская); более точная дата: Т. XI 188 (Никоновская); Т. XXIII 139 (Ермолинская)).

22.VI.1404 – ?: Тимофей, до этого настоятель Борисоглебского монастыря (ПСРЛ Т. VIII 77 (Воскресенская; Т. XXIII 139 (Ермолинская)).

До 1464 – 8.IV.1466 (ум.): Вассиан (ПСРЛ. Т. VIII 151 (Воскресенская); Т. XII 117 (Никоновская); Т. XXIV 186 (Типографская)).

Осень 1471–1493 (отставка): Прохор (ПСРЛ. Т. XXIV 188, 211 (Типографская)).

4.V.1493 – ?: Силуян, также настоятель монастыря, «епископ Сарский и Подонский» (ПСРЛ. Т. XXIV 211, (Типографская)).

[167] Так митрополит Фотий (1410–1431) однажды зимой отправился в Орду, чтобы удержать ее от нападения на Русь, что ему и удалось; об этом пишет в письме Фотию последовавший после него митрополит Исидор: Regel 70, см. также: ebd. XLIXf.

большого числа чужеземцев в Кыпчаке, попытка обратить татар в неизвестную им христианскую католическую веру легко могла привести к далеко идущим политическим последствиям. К моменту начала миссионерской деятельности обстоятельства были во всяком случае таковы, что курия желала получить поддержку от новообращенных христиан в борьбе против мусульман. Только позже выяснилось, что развитие ситуации вело к тому, что для поддержки обессиленных государств крестоносцев нужно было искать главным образом политическую опору в Иране, а не в Кыпчаке. С 1260 года курия при всех ее усилиях должна была принять во внимание то, что Золотая Орда и государство ильханов десятилетиями были настроены враждебно друг к другу, а также то, что Сарай состоял в союзе с Каиром – заклятым врагом крестоносцев. Чем интенсивнее папы налаживали свои связи с Тебризом, тем сложнее становились их отношения с Сараем. Долгие перерывы между отдельными миссиями очень тесно взаимосвязаны с этим обстоятельством.

Таким образом, в определенной мере политической ситуацией было обусловлено то, что связи курии с ханами Золотой Орды в существенной части ограничивались контактами с представителями монашеских орденов, в то время они не могли быть использованы в западнохристианских интересах для решения политических вопросов. Установление контактов началось довольно рано, с приемом Вильгельма де Рубрука Сартаком 15 июня 1253 года[168] и поздравительной делегацией, которую папа Иннокентий IV снарядил 29 августа 1254 года в качестве ответа на отправку к нему некоего священника Иоанна. Примерно в то же самое время в Сарай была отправлена миссия доминиканцев[169], которая должна была действовать в окружении Сартака, но, очевидно, их деятельность потерпела неудачу[170]. В этой ситуации не удивляет позиция Бāтӯ, который к заявлению Вильгельма, что только христиане могут быть спасены, отнесся так же, как и его окружение, лишь с неразумной иронией[171]. 19 апреля 1258 года папа Александр IV (1254–1261)

[168] Golubovich II, P. 389, № 92.

[169] То, что речь шла о пяти доминиканцах, которых Вильгельм де Рубрук встретил 2 февраля 1255 года в Ани в Армении, подвергает сомнению Пельо (Pelliot, Pap. c. 78).

[170] Об этой миссии см.: Altaner 138–141; о деятельности доминиканцев на Руси: ebd. 196–224. – См. также: Soranzo 382–500, 542–554.

[171] Wilhelm von Rubruck / Risch 126.

отослал в Золотую Орду (и в Иран) францисканских миссионеров[172], и уже в 1260 году в Сарае существовала кустодия францисканцев[173]. Правда, с этим упоминанием известия о деятельности западных посланцев в Кыпчаке прерываются почти на целое поколение.

Следующее сохранившееся миссионерское известие францисканцев относится к 10 апреля 1287 года, оно также сообщает о деятельности миноритов в это время[174]. Францисканский эксперт, определяющий пробу монет Владислав (Ladislaus) из Газарии (Крыма), к кустодии которого относился и Сарай[175], сообщает, что хан Телебоґа и эмир Нохай, который был мусульманином, очень благожелательно относились к западной миссионерской деятельности и что знатная дама из ханского двора в Кырк-Йере (= Чуфут-Кале) приняла католическую веру на виду мало обрадованных этим фактом греков и армян[176]. Там же была воздвигнута часовня. Сообщается также, что татарский комендант Викума (Vicum) (Вицина (Vicina) на Дунае, вблизи Монкастро = Ак-Кермана) принял крещение; затем будто бы туда был отправлен на длительный срок один францисканец[177]. В Каффе также находились тогда (в 1289 г.) одна францисканская церковь и один странноприимный дом[178].

Последующие десятилетия не принесли миссии особых успехов. Во всяком случае, вплоть до смерти Тохту (1312 г.) нам ничего неизвестно о деятельности францисканцев. Однако усилия не прерывались; в Крыму, где генуэзцы имели существенное влияние, христианская иерархия расширялась и далее. В 1303 году доминиканец Фаддей (Thaddäus) (преемник назначенного Климентом IV в 1268 году Иоанна из Руана) был назначен католическим епископом. В 1318 году Кафф-

[172] Golubovich II, P. 392, № 100.

[173] Heyd, Stud. 310.

[174] Еще 7 октября 1279 года папа Николай III потребовал отчета: Theiner, Hung. I, P. 337, № 552; Hurmuzaki I, 1, P. 429f., № 345; Fejér VI, 2, 403; ebd. VII, 5, 439. – Soranzo 543f.

[175] Описание «Custodia Aquilonaris» от 1286, 1320, 1334, 1390 гг. см.: Golubovich II, P. 266 и ebd. P. 443–445, № 148.

[176] По этому вопросу см.: Brătianu, Rech. 232, прим. 4. – Об обращении в новую веру см.: PachymeresII 264.

[177] Golubovich II, P. 262, в № 15, P. 144f. – Brătianu, Rech. 58, 232f.; Lemmens 54f.; Soranzo 544f.; Andreescu. – Об этом и последующем времени ср. с обобщением: Soranzo 472ff.; Altaner 71f. (кратко).

[178] Actes Péra-Caffa, № 228 (21.VI.1289 г.). – Brătianu, Rech. 232.

ское епископство, относившееся до этого к епархии Ханбалыка (Пекин), получило статус церковной провинции, простиравшейся от Варны[179] на Черном море до самого Сарая[180]. Однако вскоре уже епископ-францисканец Иероним поссорился с генуэзцами до такой степени, что вынужден был уехать[181]; предположительно[182], только благодаря папскому посредничеству, он смог вернуться обратно. В последний раз он упоминается в 1324 году, когда был занят деятельностью по объединению восточных христиан[183]. В 1303 г. и окончательно в 1333 году было основано Херсонское епископство, руководство которым взял на себя Рихард Английский (RicardusAnglicus)[184]. Преобразование иерархической структуры на Востоке восходило к папе Иоанну XXII (1316–1334), часто уделявшему особое внимание интересам миссии на Ближнем Востоке. Таким образом, вновь началась непосредственная миссионерская деятельность; при этом существенным обстоятельством было то, что хан Озбег (с 1313 г.), хотя и был сам мусульманином, 20 марта 1314 года, со ссылкой на позицию своих предшественников[185] издал для францисканцев, как и для православных христиан и представителей других конфессий (кроме шаманистов и буддистов), указ о толерантности[186], который создал предпосылку для возобновления дела христианизации. 28 марта 1318 года папа направил письмо к Озбегу с призывом к нему и его окружению принять христианство и просьбой о защите христианской веры, содержащее также прошение о разрешении христианским церквам вновь производить – временно запрещенный[187] – колокольный звон[188]. В средневековье та-

[179] Berrhoia; нельзя путать с одноименным городом в Македонии (Verria), см.: Bruun, Not. 20.

[180] Юргевич 827, прим. 89 (там также дан перечень церквей в Каффе); Heyd, Hand. 678f.

[181] Wadding VI 372; Raynaldus 1321, № 1.

[182] Это можно заключить из письма папы к одному неизвестному по другим источникам татарскому князю: Wadding VI 371; Raynaldus 1321, № 5.

[183] Heyd, Hand. 679f., Soranzo 477.

[184] Theiner, Pol. I 347–350; Bruun, Not. 5, 66; Raynaldus XV, 1333, P. 457f., № 38; Mosheim, прилож., P. 165f., № 73.

[185] Bihl – Moule II 65.

[186] Ebd. II 57f. – Тем не менее, Воскресенская летопись называет Озбега ярым врагом (православных) христиан (ПСРЛ. Т. VII 189).

[187] Ср.: Heyd, Stud. 311.

кое разрешение в исламских государствах было бы большим исключением[189]. Это письмо, пришедшее в Сарай через посредство епископа Иеронима из Каффы, не имело прямых последствий. Более того, 9 апреля 1321 года, в городе Тана «в Индии»[190], под которой здесь, возможно, имеется в виду Кыпчак (?), приняли смерть от рук болгар четыре минорита[191], при попустительстве государственной власти. Может показаться удивительным то, что Иоанн XXII открыто призвал Озбега к смене веры, если не предположить того, что он был ошибочно информирован из отчетного донесения францисканцев. Они не только писали о своих достижениях на проповедях среди башкир («в местности Баскардии (Bascardia)») и заявляли о «почести», которую оказывали христианской вере жители Сибура (Sibur) (Западная Сибирь)[192], но и сообщали также о том, что они якобы крестили хана Тохту с его двумя женами и тремя сыновьями с их семьями, о чем из каких-либо других источников нам ничего неизвестно[193]. Вскоре после этого (15 мая 1323 года) миноритыы вновь описывали свои миссионерские успехи и сообщали об обращении различных молодых татар в христианство. В то же время они выражали надежду, что один весьма склонный к христианству принц якобы может вследствие взаимного конфликта двух своих братьев взойти на престол[194]. Во всяком случае, францисканцы вследствие небольшого их числа оставили различные поселения[195] и смогли удержаться лишь в нескольких местах, как, например, в Каффе[196]. На основании сообщений францисканцев папа

[188] Raynaldus XIII, 1254, P. 636, № 2; Wadding III 359f.; Mosheim, прил. 57–60, № 63; Golubovich III, P. 177f., в № 44. – Heyd II 172f.

[189] Ср.: Spuler 209; ebd. прим. 10.

[190] Так дано у: Bihl – Moule I 90.

[191] Ebd. I 106, на основании рукописи академической библиотеки Кембриджа; Golubovich II, P. 69–71, в № 3. – Если бы имелась в виду Тана в Индии, то едва ли тогда речь шла бы о болгарах.

[192] Bihl – Moule II 65–70; ср.: ebd. 58–62.

[193] Golubovich II, P. 73, в № 3; по этому вопросу см. также: ebd. III, P. 170–177, № 42.

[194] Bihl – Moule I 107 (текст); по этому вопросу см.также: ebd. 91f.

[195] О 18 францисканских монастырях см.: Golubovich II, P. 72, в № 3; ebd. P. 266, 573; см. также: Brătianu, Rech. 59.

[196] Bihl – Moule I 111. – О миссии см. также: Arthur Christopher Moule: Cathayand the way thither (Замечания по одноименному произведению сэра Генри

еще раз направил 27 сентября 1323 года письмо хану с воззванием принять христианство[197] – опять безуспешно – после чего приостановил свою переписку с Сараем. Деятельность миссионеров продолжилась и далее, подробности которой на протяжении последующих пятнадцати лет неизвестны[198]; нередко францисканцы принимали смерть за веру[199]. Вследствие подобных гонений при случае наблюдался отход людей ордена от христианства, но который, однако, не был продолжительным[200]. Ввиду несчастного состояния христиан в Кыпчаке Иоанн XXII направил им 1 февраля 1330 года утешительное и предостерегающее письмо[201]. Встреча Ибн Баṭṭūṭы в это время в Крыму, между Керчью и Каффой, с христианами-куманами, как и так называемый «Codex Cumanicus», содержащий словник и некоторые западные гимны на очень хорошем тюркском языке, свидетельствуют также о хороших языковых познаниях миссионеров и об их успехах[202].

Кажется, что только в конце правления Озбега его отношение к западному христианству снова улучшилось. Новый папа Бенедикт XII (1334–1342) отправил хану 13 июня 1338 года благодарственное письмо и просил его о дальнейшей любезности и терпимости к миссионерам в Золотой Орде[203]. Одновременно были посланы новые миссионеры[204], а

Ю л я (Henry Yule)), в: The New China Review III (1921), P. 216–228. – О миссионерских епископствах в Каффе, Сарае и Тане см.: Eubel 180–183, 189f.

[197] Raynaldus XV, 1323, P. 249f., № 2; Mosheim, прил., P. 148, № 63; Golubovich III, P. 178f., в № 44. – В отличие от предположения Голубовича Озбег был мусульманином уже с 1313 года. – Письма одному из сыновей Озбега от 22 ноября 1321 г. и 28 февраля 1322 г. см.: Golubovich III, P. 210, № 70.

[198] До нас дошли только имена миссионеров, см.: Golubovich III, P. 350, № 106; P. 369, № 110. – Mosheim, прил. 194; Heyd, Stud. 310.

[199] Golubovich III, P. 424, № 127; IV, P. 233f., № 6. – Mosheim, прил. 194; Wadding VII 159ff.; Heyd, Stud. 310.

[200] Golubovich IV, P. 234, № 7. – См. также: Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum, в: Analecta Franciscana sive Chrinica aliaque documenta ad historiam fratrum minorum spectantia, T. III, Quaracchi bei Florenz 1897, P. 515–524; атакже: Paschalis / Wyngaert 503.

[201] Raynaldus XV, 1330, P. 415f., № 55; Mosheim, прил., P. 151f., № 65.

[202] Barthold, Vorl. 174; Wilhelm B a r t h o l d в: E I, II 1099. – О «Codex Cumanicus» см. Литературу приведенную в: Paul P e l l i o t в: Journal Asiatique, 11. R., T. XV, P. 127.

[203] Wadding VII 212; Mosheim, прил., P. 177f., № 81; Fejér VIII, 4, 326; Hurmuzaki I, 1, P. 650f., № 518. – Heyd, Stud. 310; Soranzo 503f.

князю аланскому направлен призыв к присоединению к римской католической церкви[205]. В дружественном приеме папских посланников, а также направляющегося в Китай Джованни Мариньоли (Johann von Marignolla), существенную роль сыграло то, что наследник престола Тīнī Бег действительно был склонен к христианству и что он уже во время, когда его отец, вероятно, был болен (он умер в 1341 г.), обладал более сильным влиянием. Особое влияние на него оказал венгерский минорит Илия (Elias), бывший длительное время в его окружении[206]. Он был даже направлен в качестве посланника в Рим в сопровождении двух других римских католиков, где сообщил о мусульманском заговоре против Озбега, выдававшийся вроде бы за христианский, и после раскрытия которого хан якобы подчеркнул свое расположение к христианам[207]. Причина подобной переориентации Озбега неизвестна, к тому же для заговора со стороны мусульман против их правителя-единоверца не было повода. Все-таки Бенедикт XII смог по причине появления Илии продолжить свою переписку с ханом и в своем письме от 17 августа 1340 года выразить благодарность за посольство и терпимость к миссии[208]. Тīнī Бег после возвращения своего специального посланника Илия получил ответное письмо[209]. Супруге хана Ṭаид Оғлы папа выражал свою благодарность за ее дружественное отношение и «самопожертвование» по отношению к святейшему престолу[210]. Хри-

[204] Fejér VIII, 4, 328; Hurmuzaki I, 1, P. 651–653, № 519; Theiner, Hung. I 627; Hurmuzaki I, 1, P. 656f., № 522.

[205] Wadding VII 209, 211f.; Raynaldus XVI, 1338, P. 80, № 74; Mosheim, прил., P. 168–175, № 76–78. – СоловьевТ. I 918.

[206] Fejér VIII, 4, 335; Theiner, Hung. I 627; Hurmuzaki I, 1, P. 655, № 621; Mosheim, прил., № 81, 86. – Heyd, Stud. 310f.

[207] Raynaldus XVI, 1340, P. 131, № 74. – Mosheim 116.

[208] Raynaldus XVI, 1340, P. 132, № 15; Wadding VII 227f.; Mosheim, прил., P. 187–189, № 88; Theiner, Hung. I 638; FejérVIII, 4, 450; HurmuzakiI, 1, P. 661f., № 527; Записки Одесского общества истории и древностей. Т. V (1863), 1002–1004. – Soranzo 451, 551f.

[209] Wadding VII 229; Mosheim, прил., P. 189f., № 89; Theiner, Hung. I 639; HurmuzakiI, 1, P. 663, № 528; Записки Одесского общества истории и древностей. Т. V 1004 и далее.

[210] 16 августа 1340 года: Wadding VII 229; Mosheim, прил., P. 191f., № 90; Theiner, Hung. I 640; Hurmuzaki I, 1, P. 664, № 529; Записки Одесского общества истории и древностей. Т. V 1005 и далее.

стиане Кыпчака, несмотря на все нападки, продолжали и далее оставаться в своей вере[211].

Смерть Озбега, казалось, дала новые надежды на распространение западного христианства среди татар, если бы власть досталась, благосклонно относящемуся к христианству, Тӣнӣ Бегу. Папа отправил новых францисканских миссионеров в Золотую Орду[212], которых (в письме от 1 октября, предположительно, 1342 года) он рекомендовал не только минориту Илии Венгерскому[213] и князю Аланскому[214], но и новому хану, которого он просил оставить у себя «знакомую» Климентию вместе с христианами[215]. Для курии должен был быть прискорбным тот факт, что Тӣнӣ Бег уже вскоре был устранен своим братом Джамбеком – ревностным мусульманином, который, несмотря на просьбы нового папы Климента VI (1342–1352) сохранить все-таки терпимость его предшественников[216], стал серьезно препятствовать деятельности францисканцев.

С приходом к власти Джамбека[217] перспективы обращения ханов Золотой Орды, а вместе с ними и основной массы их подданных в веру Христа Спасителя были окончательно потеряны. Однако, несмотря на это, сохранялись надежды на обращение в христианство по крайней мере отдельных представителей этого народа. Очевидно, по пропагандистским причинам, с целью заполучить татар в христианскую веру, Климент VI предоставил в это время прихожанам церкви, находящейся в Семиградье – в пограничной области между христианами и тата-

[211] 16 августа 1340 года: Raynaldus XVI, 1340, P. 131, № 74; Wadding VII 229; Mosheim, прил., P. 192f., № 91. – Всю эту ситуацию анализирует также: Golubovich IV, P. 226–230, № 4; а также: Soranzo 481f.

[212] Wadding VII 214f.; Mosheim, прил., P. 178–181, № 82.

[213] Wadding VII 216; Mosheim, прил., P. 185f., № 86.

[214] Wadding VII 216; Mosheim, прил., P. 186f., № 87.

[215] Wadding VII 216; Mosheim, прил., P. 184f., № 85. – Ср.: Mosheim 118f., Heyd, Stud. 311f.

[216] 25 июля 1343 года: Raynaldus XVI, 1343, P. 183, № 21; Wadding VII 289; Mosheim, прил., P. 196–198, № 93. – Ср.: Soranzo 483f.; Heyd, Stud. 312; Bruun, Not. 89.

[217] Никоновская летопись (ПСРЛ. Т. X 229) называет Джамбека другом христиан, в то время как католики рассматривают его как своего врага. Очевидно, что хан принял различные позиции по отношению к разным вероучениям.

рами, право на отпущение грехов (29 января 1344 года)[218]. Примерно в это же время в этих краях, видимо, какое-то число татар приняло христианство; кроме того король Сигизмунд Венгерский (1387–1437) получил задание построить для них церкви[219]. Миссия францисканцев сохранялась; папа посвящал римско-католических епископов на службу в Сарае: в 1351 году – епископа Фому (Thomas), умершего вне Рима, возможно, в своей епархии[220]; а 24 мая 1357 года – францисканца Адальберта, магистра теологии, ставшего преемником вышеупомянутого епископа. Он тоже умер не в Риме (вероятно, в Сарае)[221]. 17 июня 1362 года Иннокентий VI (1352–1362) утвердил бывшего (с 1361 г.) трапезундского епископа Космy (Kosmas), усердно осуществлявшего миссионерство в Золотой Орде, в сане епископа Нового Сарая, а Урбан V (1362–1370), желавший вначале направить его в Пекин, в конце концов, утвердил его в своем сане 1 марта 1370 года. Он стал последним римско-католическим епископом Сарая; год его смерти неизвестен[222]. 30 декабря 1371 года в Кыпчак был назначен викарий, который был обязан выполнять миссионерскую работу[223]; наряду с ним в 1373 году появился другой минорит в том же сане, но который, очевидно, в Поволжье не отправился[224]. Латинская иерархия сохранялась теперь только в генуэзских владениях: в Херсоне[225], Чембало (= Балаклава в Крыму)[226], Судаке[227], Каффе[228] и в Тане[229]; греческие митрополиты

[218] Theiner, Hung. I, P. 679, № 1022.

[219] Письмо папы Иоанна XXIII (1410 – 1415, ум. в 1419 г.) к епископу Пьяченцы от 18 августа 1410 года: Theiner, Hung. II, P. 191, № 348; Hurmuzaki I, 2, P. 468f., № 386.

[220] Ср.: Golubovich V 69, прим. 1.

[221] Golubovich V, P. 69f., № 54.

[222] Ebd. P. 92–94, № 83.

[223] Ebd. P. 159f., № 131; Wadding VIII 238; Mosheim, прил., P. 209, № 99.

[224] Golubovich V, P. 189–192, № 149.

[225] См. о споре вокруг области епархии в 1384 году: Bruun, Not. 53; Записки Одесского общества истории и древностей. Т. V 965.

[226] Ср.: Golubovich V 109f., № 97 (1364, 1365, 1386 гг.). – О местных епископах с 1432 года см.: Юргевич 833 и далее, прим. 132.

[227] Ср.: Golubovich V, P. 340, № 276 (1400, 1422 гг.).

[228] Golubovich IV, P. 230–233, № 5; ebd. V, P. 71f., № 57 (1358 г.).

[229] Golubovich IV, P. 423, № 63 (1345 г.).

были в Солхате[230]. В деле распространения веры эти епископства едва ли уже имели какое-то значение, если вообще мысль об этом окончательно не угасла. 5 декабря 1369 года «Верхняя Татария»[231] (Кыпчак), где уже должно было быть большое количество римских католиков, была снова определена как сфера влияния миноритов[232], а 25 марта 1370 года было издано воззвание ко всем татарам о принятии христианской веры[233]. В последний раз 8 ноября 1392 года двадцать четыре священника получили разрешение возобновить выполнение миссии на Кавказе и на «Севере»[234]. Об их деятельности и достижениях нам ничего неизвестно. Походы Тīмӯра стерли также и последние следы миссионерских успехов; ситуация не изменилась вплоть до сегодняшнего дня. Оттеснение и, наконец, изгнание генуэзцев с Крыма повлекло за собой в XV столетии и выдавливание из этих мест последних, долгое время оседло проживавших, западных христиан.

Религиозные обычаи

Везде собственно религиозной жизни и ее культу сопутствуют и народные обычаи, отчасти уходящие своими корнями непосредственно в представления народа о сверхъестественности, в которых сохраняются и привнесенные древние языческие влияния или сказывается чужеродное воздействие. Целый ряд таких обычаев нам известен также из монгольской жизни, особенно благодаря описанию миссионеров, которые примерно в середине XIII столетия посетили собственно Монголию. Более скудные сведения по этой проблеме исходят из завоеванных стран, а Кыпчак как раз относится к тем областям, о которых наши знания особенно бедны. Здесь прежде всего имеются в виду записки чужестранных путешественников, которые лишь одни дают информацию о духовной жизни этих народов, так как местные источ-

[230] Антонин, С. 597, № 11; С. 598 и далее, № 19; С. 600, № 27 (1282 г.); С. 602, № 44; С. 611, № 101 (1322 г.); GolubovichV, P. 314f., № 253 (1396 – 1413 гг.).

[231] [Так представители римско-католической церкви именовали территорию Золотой Орды, в отличие от «Нижней Татарии» (Улуса Хулагу). – М.Г.].

[232] Golubovich V, P. 145, в № 120; P. 146–149, № 121.

[233] Wadding VIII 228; Mosheim, прил., P. 203–207, № 96.

[234] Golubovich V, P. 301, № 239.

ники в этом отношении оказываются далеко несостоятельными, а по Золотой Орде вообще отсутствуют[235].

То, что а с т р о л о г и я играла значительную роль и однозначно была, мы знаем из всего того, что известно, например, по Персии[236], даже если доказательства тому полностью отсутствуют. О наличии астрономов, под которыми мы преимущественно должны понимать звездочетов, свидетельствуют надгробные камни XIV столетия из Крыма[237]. Тохтамыш в Сыгнаке в окружении свиты Тӣмӯра взошел на престол в точно установленный астрологами час, чтобы обеспечить счастливый исход своей деятельности в Кыпчаке[238].

Н а р е ч е н и е и м е н и у монголов[239] едва ли имело взаимосвязь с их религиозными убеждениями, если только присвоение имени по месту рождения, которое и[240] в Кыпчаке было обычным делом (супругу Озбега Ордуджу назвали так, вероятно, по месту ее рождения в лагере[241]) или выбор имени посредством жребия, о котором сообщает Ибн Баттӯта[242], не рассматривать как следствие набожного суеверия. Обычно также старались не называть человека именем родственника при его жизни[243], хотя это правило не всегда соблюдалось[244].

Охотно нарекали детей именами, обозначающими какие-либо качества или свойства, как, например, Мёнгкэ = Вечный (Мёнгкэ Темюр = Вечное Железо), Бāтӯ = Твердый, Сильный[245], Бёрю = Серый, Берке = Крепкий, Байдар (полководец, упоминающийся под 1241 годом) от

---

[235] Это уже четко констатировал Ибн Халдӯн (Тизенгаузен Т. I 367).

[236] Ср.: Spuler 192f.

[237] Бороздин, До … 473; Бороздин, Зол. 269.

[238] Šāmī 77.

[239] Об этимологии слова «монголы» см.: Васильев 159–161. – Ср.: Riza Nour: Noms propres turcs, в: Revuede Turcologie II/1 (1935), P. 65–73 (782–790).

[240] О других случаях см: Spuler 194.

[241] Ibn Baṭṭūṭa II 395.

[242] Ebd. 396 (сравнение с соответствующими арабскими обычаями).

[243] Wilhelm von Rubruck / Risch 79, прим. 5; Johann von Plano Carpini / Risch 83, прим. 11.

[244] Одного родственника Бāтӯ звали Чаҕатāй как и дядю Бāтӯ: Wilhelm von Rubruck / Risch 79. (Так как он около 1254 года уже занимал положение наместника провинции, он должен был родиться еще при жизни Чаҕатāя.)

[245] Ср.: Julius K l a p r o t h в: Journal Asiatique, 1, R., T. XII, P. 274. – Howorth II 91.

байан = богатый[246], Тохтамыш от тохтамак (стоять) = Стойкий[247]; или же существительными, как, например, Шыбан = жребий[248], или Нохай = Собака[249]. Имена в честь небольших народностей, как, например, Сартак = сарт[250], встречаются редко. То, что одинаковые имена носили как женщины так и мужчины, можно подтвердить только в отношении имени «Асан»[251], которым назвали эмира, упоминаемого под 1392 годом[252], и жену хана, отмеченную под 1365/66 гг.[253].

С принятием ислама ханы присовокупляли также и мусульманские имена и прозвища, которые, однако, поначалу с трудом приживались с монгольскими, как это было и в Иране; здесь также можно провести историческую параллель с продолжительным использованием своих имен у великих князей литовских даже после их крещения. Ханы Озбег[254], Бердибег, Неврӯз[255] и Бӯлāк носили мусульманское имя Муḥаммад (в тюркском произношении – Меḥмед), в то время, как

[246] Березин, Наш. 81, прим. 5, 96, прим. 50. См. по этому вопросу: Poppe, Mukaddimat.

[247] Оболенский 52 (по Березину).

[248] Березин, Наш. 81, прим. 5. – Взаимосвязано ли это имя с разыгрыванием личных имен?

[249] Березин, Наш. 100, прим. 75. – Перечисление монгольских имен в Кыпчаке, Иране и Египте дает Муфаḍḍаль (Mufaḍḍal I 345, прим. 1 (на стр. 346)).

[250] Pelliot, Pap. с 78, прим. 4. [Сарты (сартаулы) – монгольское наименование хорезмийцев. Термин «сарт» восходит к санск. «сартхаваха» – «торговец». – М.Г.]

[251] Непосредственно происходит от исламского имени «Ḥасан», ср.: Борис Яковлевич Владимирцов: Арабские слова в монгольском (в: Записки колл. востоковедов, T. V, С. 73–82), С. 76.

[252] В ярлыке Тохтамыша, см.: Оболенский, Факс. С. 12, строка 2 текста; см. также С. 16, 47, 49.

[253] ПСРЛ. Т. VIII 13 (Воскресенская). – Ср. с болгарским именем Асень, а также по этому вопросу: P. Mutafčiev: Proizchodŭtna Asenevci (Происхождение Асенидов), в: Makedonski Predled IV (1928), С. 1ff.

[254] Mufaḍḍal I 457, прим. 3 и 469, прим. 2; а также: Ibn Baṭṭūṭa II 381.

[255] Название персидского праздника Нового года; однако ничего неизвестно, отмечался ли этот праздник в средние века – так же как в древности и в Новое время – 21 марта. Имеет ли это название что-либо общее с днем рождения (что было бы совершенно уникальным случаем), установить невозможно.

Джамбек[256] и Хизыр (само по себе исламское имя пророка Илии[257]) носили имя Маḥмӯд[258]. Тоҳтамыш имел наряду с именем Маḥмӯд еще и другие дополнительные прозвища, образованные с «Дӣн» (вера) («алькāб»[259])[260].

Наряду с исламскими именами были и христианские; по всей вероятности, носители этих имен исповедовали христианство, даже если в источниках об этом ничего не говорится. Это касается князя Дмитрия, сыгравшего свою роль в 1362 году в битве на Синих Водах, и сыновей хана Кульпа, носивших имена Иван и Михаил и которые были убиты вместе со своим отцом[261]. Руководителя татарского похода 1327 года на Русь звали Федорчук (= уменьшительное от Феодор)[262]. Носителей иностранных имен татары, по всей видимости, называли поиному; главный паж ханши Байāлӯн, византийской принцессы, носил имя Михаил (1333 г.), но жители Кыпчака называли его типичным (арабским) именем рабов Лу'лу' (жемчужина)[263]. То, что имя Гирāй якобы происходит от греческого Κύρ(ιος)[264], правомерно отрицается[265], так как нам известно уже под 1258 годом упоминание носителя этого имени[266] в Восточной Персии[267], а под 1261 годом – в Золотой Орде, т.е. из того времени, когда о греческом влиянии в этих странах не может быть и речи.

---

[256] Ибн Баṭṭӯṭа переводит это имя как «господин души» (Amīrar-rūḥ), а Тӣнӣ Бег – как «Тэн-Бег» = господин тела (Amīral-ǧism) (Ibn Baṭṭūṭa II 397).

[257] [Мусульманским именем пророка Илии является Ильяс. Хизр (Хыдыр) – пророк и учитель Мусы (Моисея). – М.Г.].

[258] Frähn, Tit. 5.

[259] [Очевидно, что здесь Б. Шпулер имеет в виду лакаб (лякаб) – прозвище, почетный титул или псевдоним у мусульман. Часто лакаб присваивали человеку после его смерти. – М.Г.]

[260] Hammer 226. – Имен образованных с «Абу», в то время не встречалось, см.: Frähn, Tit. 5f.

[261] ПСРЛ. Т. XVIII 100 (Симеоновская).

[262] Там же. 80 (Симеоновская).

[263] Ibn Baṭṭūṭa II 413.

[264] Смирнов 223 и далее, особенно 238, прим.

[265] Koneczny, Gen. 201, прим. 1. Он указывает на то, что существовал населенный пункт с названием Гирāй, который вследствие голода в 1498 году был оставлен татарами: Сборник XLI, С. 277, № 59.

[266] Тизенгаузен Т. I 78 (Baibars); ср.: Смирнов 230.

[267] Zamǧī b 448.

В случае з а б о л е в а н и я татары чувствовали себя прежде всего окруженными демоническими силами и поэтому юрта больного специально обозначалась, чтобы в нее никто не входил. Знатные люди выставляли охрану, чтобы та задерживала посетителей. Тот, кто присутствовал при смерти больного, не имел права входить в юрту хана в течение (почти) целого года; только в отношении детей этот срок ограничивался одним месяцем[268]. К больным допускались только те лица, которые за ними ухаживали, а также шаманы[269]. Вместо последних достаточно рано стали приглашать и христианских священников[270]. Со всей уверенностью можно утверждать, что не позднее 1357 года русский митрополит Алексий был призван к супруге хана Ṯаид Оġлы (по-русски: Тайдулла), чтобы ее исцелить. После ее выздоровления он с почестями смог вернуться домой[271]. Также и профессиональная медицина смогла найти свое развитие в Золотой Орде, о чем будет сказано ниже.

Твердых правил татары придерживались во время похорон покойников. Родственники собирались перед юртой умершего и оплакивали его три дня[272]. При этом традиционными были поминки, во время которых много пили[273]. Затем происходили сами похороны. Если это были представители знати, то насыпался курган; на могильных холмах потомков Чингиз Хāна, возможно, ставились даже юрты[274]. Погибшие часто хоронились в братских могилах с возведением кургана[275]. Иногда строились небольшие сооружения из обожженного кирпича, часто с башенками, и у могилы выставлялись мертвые лошади по всем сторонам света. При этом ставились чаши с кобыльим молоком и мясом. Очевидно, что этих обычаев придерживались и христиане, по крайней

[268] Wilhelm von Rubruck / Risch 73, 75f.
[269] Ebd. 76.
[270] Spuler 175.
[271] ПСРЛ. Т. VIII 10 (Воскресенская); Т. XI 32 и далее (Никоновская); Т. XV[1] 423–426 (Тверской сборник); Т. XVII 128 (Академический список); Т. XVIII 99 (Симеоновская); Т. XX, 1, 187 и далее (Львовская).
[272] Так, согласно Абӯ ʻл-Ġāзī, произошло в случае с Джамбеком в 1357 году (Abū ʻl-Ġāzī I 176). – См. также: ʻAbdel-Ġaffār 34; Schiltberger 40.
[273] ʻAbdel-Ġaffār 54 (поведение Тохтамыша после смерти Мамая).
[274] Wilhelm von Rubruck / Risch 73.
[275] Так было сделано в 1263 году после битвы на Тереке: Тизенгаузен I 71 и далее (IbnWāṣif).

мере, в середине XIII столетия. Могилу обставляли (вероятно, не всегда) четырьмя каменными плитами[276].

Надгробные камни сохранились только с начала XIV века, правда не из центральных областей Золотой Орды, а из города Старый Крым и его окрестных мест. Эти камни обнаруживают надписи и украшения – барельефы растений и т.п.[277] Надгробные камни чаще всего продолговатые (как и современные мусульманские), так, например, памятник 1309 года из Старого Крыма 1,79 *м* длиной, 0,3 *м* шириной и 0,5 *м* толщиной[278].

Больше, чем об устройстве могил, нам известно об их внутреннем оформлении, так как сохранились многочисленные татарские погребения, которые были вскрыты при раскопках. Выясняется, что обычаи захоронения в основных чертах остались такими как и раньше, однако в некоторых деталях встречаются многочисленные отклонения. Так как точная датировка могил (пока?) невозможна, то и нельзя сказать, появились ли эти отклонения с течением времени или они в равной мере существовали параллельно, или же, возможно, различия имели прочие, неизвестные нам причины (как, например, социальный статус покойного). Можно, конечно, думать и о том, что здесь наличествуют этнические различия (как, например, между монголами и тюрками; куманами и волжскими болгарами и т.д.) или их влияние. Наряду с курганными захоронениями были и ненасыпные погребения, в которых умерший покоился лишь на глубине (например) 36 *см*[279]. Захоронение производилось в деревянных гробах[280], иногда и без гроба (тогда заполняли кладкой только часть могилы), также сооружали кирпичные или из природного камня саркофаги[281]. Возможно, это зависело от благосостояния усопшего; для богатых деревянный гроб обивал-

[276] Такое описание дает Вильгельм де Рубрук: Wilhelm von Rubruck / Risch 75.

[277] Бороздин, Зол. 281; Бороздин, До … 472–475, с рисунками (XIV столетия).

[278] Бороздин, Зол. 286; Башкиров – Боданинский 297 и далее (с рисунками и подробными описаниями). – Историко-искусствоведческие вопросы, касающиеся этих памятников, будут рассмотрены ниже.

[279] Баллод, Прив. 23–27. – См. также: Терещенко, Арх. 399.

[280] Balodis 42.

[281] Терещенко, Арх. 399 и далее; Balodis 27, 42 (Старый и Новый Сарай); детские захоронения: Баллод, Прив. 77.

ся металлом, частично серебром[282]. Покойники заворачивались в березовое лыко или в льняное полотно[283], или же в более дорогостоящие ткани, такие, как парча, бархат или шелк[284]. Иногда для завертывания головы и груди использовались более дорогостоящие ткани, чем для остальных частей тела[285].

В общем покойник лежал на спине, ногами – на восток, а головой – на запад, таким образом, что усопший в какой-то мере смотрел на восток[286]. Голова покоилась или на затылке[287], или клалась (реже) на правую щеку, т.е. лицом на юг или (примерно) на Мекку[288]. Лишь в отдельных случаях взгляд был обращен на север[289]. Кроме того, случались и захоронения, производимые наискосок к направлениям частей света с северо-западной ориентацией[290]. Дети часто лежали по направлению с севера на юг[291]. Руки были вытянуты вдоль туловища[292], реже направлены на колени[293]. В некоторых могилах находилось по нескольку трупов[294], были обнаружены также (сооруженные из природного камня) мавзолеи[295].

Среди предметов, найденных в могилах, обнаруживаются монеты[296], куски мрамора[297], украшения[298], а также посуда[299] и скелеты ло-

---

[282] Были найдены и деревянные гробы, покрытые парчой (Терещенко, Арх. 370).

[283] Например, в могилах под Терновкой: Баллод, Прив. 50. – Ср.: Терещенко, Арх. 399.

[284] Терещенко, Арх. 370. – То, что усопшим надевали их лучшие одежды, свидетельствует также Шильтбергер (Schiltberger 40 (около 1410 года)).

[285] Терещенко, Арх. 370.

[286] Там же. 400; Баллод, Прив. 60; Башкиров – Боданинский 311.

[287] Баллод, Прив. 27.

[288] Терещенко, Арх. 400; Баллод, Прив. 21 и далее.

[289] Терещенко, Арх. 369 (Сарай).

[290] Balodis 66.

[291] Ebd.; Баллод, Прив. 27. – Очень редко также погребались и взрослые, например, в Терновке: Баллод, Прив. 50.

[292] Терещенко, Арх. 400; Баллод, Прив. 21 (Мечетное городище).

[293] Терещенко, Арх. 369 (Сарай).

[294] В одном склепе в Сарае было обнаружено восемь лежащих рядом друг с другом останков. Правда, остается вопросом, были ли эти люди таким образом сначала погребены, или же здесь речь идет о лицах, погибших насильственной смертью: Терещенко, Арх. 367.

[295] Баллод, Прив. 13–27, с планами, чертежами и описанием.

[296] См.: Баллод, Прив. 15.

шадей[300]. Определить, были ли в коллективных могилах рабы, захороненные одновременно со своим хозяином, сейчас уже невозможно. Простые могилы вообще не содержат каких-либо вещей[301].

Захоронения на кладбищах производились довольно регулярно, поэтому при раскопках открывались сразу несколько могил, находящихся рядом друг с другом[302]. Погребения в татарских юртах редки[303]. Особое значение придавалось тому, чтобы похоронить, по крайней мере, знатных особ не на чужбине, а вблизи места их проживания. Джочи был захоронен вблизи своей ставки в верховьях Иртыша[304]; тело Берке в 1267 году было перевезено с Кавказа в Старый Сарай[305]. Также должны были поступать и с эмирами, как это, например, произошло с сыном Эдигю (около 1425 года)[306]. Долгое время существовали опасения раскрытия общественности мест захоронения правителей; в связи с этим о месте захоронений ханов пока что-то выяснить ничего не удавалось[307]. Исходя из упомянутых опасений, тело Тохту было утоплено в лодке посередине Волги[308].

---

[297] Терещенко, Арх. 370; Баллод, Прив. 27.

[298] Терещенко, Арх. 399 и далее.

[299] Balodis 28.

[300] Однако Балодис замечает, что и другие степные народы погребали усопших вместе с лошадьми с запада на восток, поэтому отличить эти могилы от татарских не всегда очень просто: Balodis 42. – Боковой разрез и план подобной могилы см.: Баллод, Прив. 60 (с остатками амуниции, саблями и т.д.).

[301] Терещенко, Арх. 399; Баллод, Прив. 21.

[302] Например, в Мечетном городище найдено шестьдесят могил, находящихся рядом друг с другом: Баллод, Прив. 18. – План этого некрополя: там же. 19.

[303] Balodis 49.

[304] Barthold, Vorl. 180. Более поздние источники переносят его место захоронения дальше в западном направлении, см.: Barthold, Turk. (англ.) 392.

[305] Rašīdad-Dīn / Wien 215 г. – Якубовский, воп. 7.

[306] ʻAbdel-Ġaffār 80.

[307] Ср.: Hammer 11, 19.

[308] Если можно доверять данным Хо̄ндамīра (Hōndamīr. Journal Asiatique, 4 серия, T. XVII, P. 115). Согласно Абӯ ’л-Ґāзī, он был похоронен в Сарайчике (Abū ’l-Ġāzī II 183).

ABSTRACT

Marat S. Gatin

Bertold Spuler about Islam and a religious situation in the Golden Horde

The translation of 3rd parts of the book of German historian B.Spuler «The Golden Horde. Mongols in Russia. 1223–1502 years» is given in the article, where the question of religious situation in the Golden Horde is examined. The presented translation will allow Russian readers get familiar with the level of development of German historic science inresearch of religious situation in the Golden Horde, which was reached by the middle of 20th century.

СТЕНОГРАФИЧЕСКИЙ ОТЧЕТ

(под редакцией И.М. Миргалеева и И.В.Зайцева)

Круглый стол

«Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде»

(Казань, Институт истории АН РТ, Конференц-зал
15 марта 2012 г.)

Ведущий: *И.М. Миргалеев*

Участники:

Миргалеев И.М. (Казань, Татарстан, РФ)
Крамаровский М.Г. (Санкт-Петербург, РФ)
Бочаров С.Г. (Симферополь, Украина)
Зайцев И.В. (Москва, РФ)
Зиливинская Э.Д. (Москва, РФ)
Почекаев Р.Ю. (Санкт-Петербург, РФ)
Вольфрам фон Шелиха (Лейпциг, Германия)
Маслюженко Д.Н. (Курган, РФ)
Абзалов Л.Ф. (Казань, Татарстан, РФ)
Сабитов Ж.М. (Астана, Казахстан)
Загидуллин И.К. (Казань, Татарстан, РФ)
Гатин М.С. (Казань, Татарстан, РФ)
Мифтахова И.Г. (Лейпциг, Германия)
Яворская Л.В. (Волгоград, РФ)
Лушников О.В. (Пермь, РФ)
Аспиранты Центра исследований истории Золотой Орды им. М.А.Усманова ИИ АН РТ.

Международный научный семинар и круглый стол на тему «Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде» был организован Центром исследований истории Золотой Орды им. М.А.Усманова Института истории им. Ш.Марджани АН РТ (ЦИИЗО). Участники круглого стола обсудили основные проблемы и перспективы изучения конфессиональной ситуации в Золотой Орде и, в частности, главный вопрос: исламизация в Золотой Орде. Участников Международного научного семинара приветствовал директор Института истории им.

Ш. Марджани АН РТ Р.С. Хакимов. Были заслушаны следующие доклады: *Миргалеев И.М.* «Сведения ал-Хадж Абд ал-Гаффара Кырыми об исламизации в Золотой Орде»; *Крамаровский М.Г.* «Аллах и Мессия в культуре крымской улицы XIV в.»; *Исхаков Д.М.* «К проблеме окончательной исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке»; *Почекаев Р.Ю.* «Мусульманское, имперское и тюрко-монгольское право в правовой практике Золотой Орды»; *Измайлов И.Л.* «К вопросу о причинах и последствиях принятия ислама в Золотой Орде»; *Зиливинская Э.Д.* «Мусульманские учреждения времени Узбека в Сарае по археологическим данным»; *Бочаров С.Г.* «Ислам и конфессиональная ситуация в Крымских владениях Золотой Орды»; *Сабитов Ж.М.* «Исламский фактор и административная реформа Узбек-хана». К сожалению, не все доклады были предоставлены для публикации. После того как были заслушаны все доклады, участники перешли к обсуждению.

Миргалеев И.М. Уважаемые участники круглого стола! Благодарим вас за ваше участие в нашем мероприятии. Мы выслушали очень интересные доклады коллег, к сожалению, на круглый стол не все смогли остаться, но я думаю, с учетом предложенных вопросов и заслушанных докладов мы еще сможем обсудить ряд проблем. Тема для обсуждения – «Конфессиональная ситуация в Золотой Орде».

Итак, вопросы для обсуждения перед вами. Их всего четыре, я их зачитаю:

Истоки ислама в Золотой Орде – Болгар? Средняя Азия? Ближний Восток? Анатолия?

Конфессиональная политика правителей Улуса Джучи XIII века.

Приход хана Узбека к власти и его конфессиональная политика.

Исламские институты власти и роль мусульманского духовенства в Золотой Орде.

Зайцев И.В. Если можно, я начну с вопросов. И первый вопрос адресую Вам, Ильнур Мидхатович. Вами в докладе приведена одна из цитат Абд ал-Гаффара Кырыми, вы там упомянули «атешперест», да? Как вы полагаете, это фигура речи или там действительно речь могла идти о зороастрийцах?

Миргалеев И.М. Сейчас найду это место… Там очень интересно. Вы же язык хорошо знаете, тем более язык Кырыми турецкий, вернее османский язык. Итак, в оригинале звучит следующим образом:

«…анын вэфатындан сонра айыни атешперест атешперестлиги ижра вэ мэжуси муртэд олмушлар иди…». Т.е. речь идет об огнепоклонниках.

Зайцев И.В. У меня такое ощущение, что это все-таки некое клише. Вряд ли там речь могла идти об огнепоклонниках, тем более все-таки Абд ал-Гаффар Кырыми писал поздновато для того, чтобы знать реальных представителей зороастризма, которых, я полагаю, в Крыму и в Османской империи не было. Мне, по крайней мере, неизвестны такие случаи. Поэтому, скорее всего, может быть, имеет смысл переводить, скорее как язычники, а не огнепоклонники.

Миргалеев И.М. Я поэтому и даю в обеих версиях и как «язычники», и как «огнепоклонники» и как «буддисты», так как там говорится еще и о Далай-Ламе, но возможно здесь «атешперест» – это есть как бы самые худшие из язычников. Вместо Бога у них – атеш (огонь). Возможно так.

Зайцев И.В. Да, возможно. Потом вот мелкое замечание. Все-таки исламское право предусматривает помимо двух миров – «дар ал-харб» и «дар ал-ислам» – некую промежуточную стадию «дар ас-сульх», то есть территорию перемирия, на которой возможно общение между представителями разных религий, в данном случае ислама и, скажем, иудаизма, христианства, и в этом смысле мне кажется, может быть именно эту категорию стоит применять к различным регионам Золотой Орды. И именно в этой категории исламского права пытаться рассматривать те взаимоотношения, которые складываются между различными религиозными общинами в этом громадном регионе.

Миргалеев И.М. Илья Владимирович, «дар ас-сульх» возможно по отношению к такому огромному государству?

Зайцев И.В. Я сейчас не говорю обо всем государстве, а только о некоторых регионах, где вот эти отношения существовали.

Миргалеев И.В. То есть более локально?

Зайцев И.В. Да, когда мы говорим об отношениях локальных, местных общин. Например, Крым идеальный в данном случае пример, когда мы говорим об отношениях местной мусульманской общины и

окружающих, инкорпорированных в государственный организм общин иудеев, караимов, армян, православных, католиков. У меня есть убеждение, что это общежитие и непротиворечивое сосуществование представителей разных религий теоретически должно быть осмыслено. И мусульманское право предлагает в этом плане некоторую перспективу, вполне легитимную перспективу, которая существует, которая реально есть и практически осуществима во многих странах со времен пророка Мухаммада. Я не знаю как теоретически это осмысляется представителями других общин, но я бы все-таки искал истоки этой толерантности не только в исламской концепции сосуществования общин, но и в представлениях о теории власти, которые лежали вне ислама как такого.

И еще один момент. Мне кажется, Марк Григорьевич задал очень правильный тон дискуссии и правильный вопрос, который подтолкнет к каким-то более глубоким выводам, чем просто констатация некой толерантности и веротерпимости в Золотой Орде, а именно вопрос о концепции власти, откуда эта веротерпимость и толерантность появились, брала ли эта концепция власти свои истоки вне ислама или какой-то другой религии. Мне эта постановка вопроса очень нравится, потому что она объясняет истоки и смысл московской средневековой толерантности, над которой очень много ломали голову. Есть попытки объяснить ее изначальной терпимостью восточного христианства к исламу, в отличие от отношения к исламу христианства западного – католицизма и протестантизма. Но, наверное, та позиция, которую высказал Марк Григорьевич, мне лично кажется более близкой, потому что как раз эта государственная идеология, идеология евразийской власти, переходящей от каганата к монголам и представителям Чингизидов, потом к московским князьям, а потом и царям, многое объясняет в этой политике условной терпимости, при том, что никто не станет отрицать наличие действующего исламского права в джучидских, например, государствах. Тут я перехожу к репликам на сообщение Романа Юлиановича. При всем при том, что я, конечно, признаю Ваш тезис, что право на территории Золотой Орды существовало в трех ипостасях, но тем не менее вывод о том, что эти ипостаси были раздельны, мне кажется несколько категоричным. Я попытаюсь привести примеры. У нас есть конкретные прецеденты, когда все-таки и адат, и яса, и шариат очень активно переплетались во вполне конкретных юридических казусах.

Во-первых, это мирные договоры. У меня нет никаких сомнений, что в Крымском ханстве и в предшествующее время в XV веке в

Большой Орде в отношении с другими государствами при переговорах именно шариат служил тем источником, исходя из которого заключались мирные договоры и велись дипломатические дискуссии. Есть конкретный тому пример. Я как-то попытался по стопам одного польского османиста посчитать, на какое количество лет продлевались русско-крымские шерти. И если мы не берем смерти конкретных ханов и сменяемости великих князей на престоле, шерти как не межгосударственные соглашения, а соглашения между конкретными контрагентами, когда они в любом случае должны были перезаключаться, поскольку это межличностные договоры, но когда этого не происходило, количество лет, которое прошли после подписания предыдущей шерти, никогда не превосходило 10 лет. Почему это происходило? По очень простой причине – по шариату. Вспомним одно из событий времен пророка, мирный договор 628 г. между мусульманами и курайшитами при Худайбийе, заключенный именно на 10 лет. По шафиитскому законоположению каждые 10 лет любые мирные соглашения между мусульманами и немусульманами, т.е. тот же «дар ас-сульх», должны продлеваться. По примеру сунны пророка через 10 лет договор должен быть продлен, вне зависимости от того, есть ли военные действия или нет. При всем притом очень часто переговоры велись христианами на службе крымских ханов, которых было множество – и генуэзцы, и греки и даже русские. Есть упоминание о Потапе Сабельникове из Калуги, который некоторое время активную роль играл при крымском дворе. Не будем забывать о том, что ханы – очень многие, особенно в XV-XVI веках, я имею ввиду крымских ханов, были убежденными борцами за веру. Скажем, в документах Саадет-Гирея и Сахиб-Гирея мы впервые встречаем титул «гази», который у нас переводился как «победитель» без какого-то религиозного контекста, тем не менее его исламское звучание абсолютно очевидно. Вне шариата его понять просто нельзя. Более того, есть конкретные документы, которые нам рисуют Менгли-Гирея как человека, который, по всей видимости, размышлял над теорией джихада. Существует одно письмо, оно, к сожалению, не опубликованное, находится в Британском Музее в одном из сборников, где он пишет Баязиду пространное послание и пытается обсудить вопрос джихада и свои отношения с северными соседями, именно вот в дискурсе священной войны. Более того, если мы берем вопрос о левирате, который Вы, Роман Юлианович, затронули, я практически уверен, что все известные случаи левирата долж-

ны были оформляться соответствующими фетвами, несмотря на то, что левират – не шариатский обычай.

Почекаев Р.Ю. Да, конечно, это было так.

Зайцев И.В. Вместе с тем мы довольно часто можем найти примеры, когда, скажем, адат или шариат или имперское право, по вашей, Роман Юлианович, удачной, как мне кажется, терминологии часто переплетались. Есть хороший пример, когда Джанибек-Гирей выдает специальный ярлык для того, чтоб праздновать Курбан-байрам. Зачем издавать ярлык, чтобы отпраздновать Курбан-байрам? Как не нужно издавать царского указа, чтобы отпраздновать Пасху. Теперь вот соображения Романа Юлиановича относительно Мехмеда IV. Это довольно поздно, XVII век, и эти формулы в ярлыках. Я думаю, есть смысл даже найти и посмотреть, кому они были адресованы.

Почекаев Р.Ю. Они были адресованы московским царям.

Зайцев И.В. В этом случае, я думаю, что терминология, т.е. одновременное упоминание там Аллаха и Тенгри (которого в московской канцелярии просто переводили на русский язык как «Бог»), скорее всего, является отражением не внутреннего двоеверия крымских ханов, а скорее соображениями религиозной принадлежности адресата.

Почекаев Р.Ю. Султанам турецким они не стали бы так писать?

Зайцев И.В. Конечно нет! Там бы этого не поняли. Как неоднократно ногайцы князьям Василию и Ивану писали: «многих христиан государю», как бы подчеркивая христианскую принадлежность адресата. Ну и с «халифом» понятно, что он был абсолютно мифический. Я думаю, что это фигура речи, а не притязание на власть.

Миргалеев И.М. Здесь, скорее всего, термин «халиф» означает представителя, т.е. используется дословно.

Зайцев И.В. Сохранилось несколько записей правления крымских ханов, где их правления в текст вводятся не словом «султанат», а именно «халифат». Есть несколько ярлыков, Мехмед себя действительно халифом именует. Мое глубокое убеждение, что, конечно, шариат являлся одним из основных источников, по крайней мере, международно-

го права для Крыма и для предшествующих государственных образований – я имею в виду, прежде всего, Большую Орду. Есть тексты, скажем, Муртаза б. Ахмед писал в Москву брату Менли-Гирея Нурдевлету, уговаривая его помириться и обвиняя Менли-Гирея во вражде. Письмо полно религиозной риторики (позволю процитировать): «Милосердой государь, ты на сем свете вере еси нашей подпора, бесерменем и бесерменьству нашему помочь; ты еси и закону наказатель, милосердого Бога милостью истинной еси прямой господарь. Ино, брате Нурдовлат царь, велика бы и счястна была твоя держава до второго пришествия, Магатметевы деля молитвы и учеников его…Про твое величество, своего брата, что ты живешь промеж неверных, непригож ся видит так… Нечто из тое из поганые земли избыти захочешь мысль твоа будет….». То есть фактически он призывает его к хиджре из земли неверных. Мне кажется, если мы и говорим о превалировании того или иного права, то не должны упускать из виду шариат, который был весьма значим, по крайней мере на уровне внешней политики.

Последнее, что хотелось сказать, конечно, все это не должно нас уводить от вопроса толерантности и действительных проявлений какого-то удивительного несредневекового отношения к религиозным убеждениям своего партнера. Но в случае, когда крымские вельможи, ханы совершали хадж, совершенно не чуждались того, что деньги на этот хадж им давали московские великие князья. По возвращении из хаджа Нурсултан отсылает к Ивану коня, на котором она ездила в Мекку, чтобы оказать ему жест уважения. И что самое интересное – деньги на хадж просились не только у Московского государства, но есть данные, что деньги давали в Польше. И есть один уникальный случай, который относится к концу 10-х годов XVI века. Крымский вельможа по имени Аппак перед отъездом в Москву на себя накладывает чалму, как знак того что он хаджи. Анна Леонидовна Хорошкевич считает, что он чалму надел на себя специально, чтобы в Москве не исполнять обязательную для послов процедуру – снимать головной убор. В Москве же все это прекрасно понимали. Был месяц май 1519 года, на подворье приезжает с государственными дарами боярин Палецкий Иван Федорович и ему велено перед крымцами шапки (колпака) тоже не снимать, поскольку Аппак не собирался снимать чалму. И когда Палецкий встал на коленки и стал говорить приветственную речь, Аппак его упрекнул: «Князь Иван речь государскую говоришь, а колпака с себя не снимаешь?» Палецкий возразил, что предшествующие послы против государевого жалованья колпаки снимали, а про

тебя (Аппака) слышим, что ты княжеского рода, а не азейского, т.е. не хаджи и не мулла. Видимо в Москве прекрасно понимали, что чалму никто не мог носить, кроме сейидов и мулл. Аппак упорствовал: «Чалму не сниму». Так как он надел ее по приказу хана Мухаммед-Гирея, который обещал его отправить в Мекку по прибытии из Москвы. Интересно то, что мы опять встречаем проявление такого, с моей точки зрения, очень яркого эпизода, который говорит о существовании института *бадл* (*вэкалэ*) – замена, когда человек, не имеющий возможность совершить хадж, отправляет вместо себя другого, но все атрибуты хаджи по его возвращении имеет право носить. Так и Аппак: поскольку он сам поехал в Москву, а за себя кого-то послал в Мекку, то считал себя хаджи. Ну, пожалуй, на этом и все.

Загидуллин И.К. Уважаемые коллеги! Я хочу поддержать Илью Владимировича. Степи и кочевники были для мусульман «дар алкуфр» – территорией неверия, территорией, где мусульмане могли адаптироваться. В таком ключе, видимо, нужно рассматривать весь регион Золотой Орды, особенно степи. Действительно, структура толерантных отношений сводится к той модели управления, которое было создано тюрко-монголами и которое учитывало прежде всего кочевой образ жизни, где каждому региону и каждому племени предоставлялась огромная автономия, и, во-вторых, нужно учитывать то, что активной миссионерской деятельностью занимались не традиционные религии, которые были у тюрко-монголов. Они создавали благоприятное правовое поле для толерантного отношения ко всем религиям. Те традиционные религии, которые были в нашем регионе толерантно адаптированы и в них существуют отдельные элементы народного христианства и народного ислама, который был здесь.

Относительно тех общин, которые существовали на территории золотоордынских городов, я хочу сказать, и армяне, и христиане – это пришлый народ, пришлые общины, безусловно этноконфессиональное меньшинство, они подчинялись тем законам, которые существовали в стране. Относительно того, что христиане выделяли деньги на пилигримство, даже в XIX веке татарские чиновники, мусульмане, выполняя указ, с рвением проводили политику христианизации по указанию царских властей. В данном случае как раз политическая составляющая брала верх над этноконфессиональным сознанием и долгом каждого подданного золотоордынского государства.

Зайцев И.В. Но ведь они существовали в разных государствах, а татарские чиновники жили внутри Российской империи и функционировали как назначенные люди, осуществляя те функции, которыми ведало правительство. Когда хан пишет в Московское государство, чтобы он дал ему деньги на хадж, мне кажется, это другой пример.

Загидуллин И.К. Но тогда мне кажется, к тому, что я уже сказал, добавить эти моменты тоже нужно, поскольку он отличался от тех традиций, которые распространились из Константинополя. Еще один такой большой резерв для изучения ислама в Золотой Орде – нужно рассматривать ситуацию, которая сложилась уже в XV–XVIII веках, когда достоверные источники о жизни и тех законах, которые действовали у кочевников и об уровне исламизации их общества. Когда рассматриваешь их, кочевое население в отношении со среднеазиатскими ханствами, то получается, что среднеазиатские источники больше пишут о них как о язычниках, видимо при исламизации нужно учитывать и политическую волю. Вот то, что говорили международные отношения – это как раз та область, которая полностью монополизировала государство, государственные отношения, и шариат там в полной мере может проявляться, чем дальше из города с учетом тех народных традиций и образа жизни кочевников, нужно учитывать, что должны были быть казыи, то есть подготовленные квалифицированные специалисты, которые могли компетентно вести шариатские суды, поэтому нужно здесь всегда говорить с оговорками, локализуя то пространство, о котором говорится в источнике, городское либо сельское, образ жизни и другие факторы.

Миргалеев И.М. Простите, Ильдус Кутдусович, кажется, Вы не совсем меня правильно поняли. Я, наоборот, обратил внимание на то, что территория Золотой Орды не воспринимается как «дар ал-харб», даже учитывая, что Золотая Орда возникла после завоеваний, завоеваний мусульманских государств.

Яворская Л.В. Я археолог и поэтому на эту сторону буду разворачивать ваше внимание. Марк Григорьевич, который великолепно рассказал о конфессиональной ситуации на улицах крымских городов, Сергей Геннадьевич, который о том же упомянул и Эмма Давидовна, которая напомнила мне о более приятном для меня моменте – Нижней Волге. Дело в том, что крымские города, на мой взгляд, конфессио-

нальная ситуация в них была связана с этнической ситуацией. На этом полуострове велась активно торговля с многочисленным населением с его разнообразными занятиями. А перемены в исламизации в чистом виде шли как раз на Нижней Волге. Здесь есть смысл рассмотреть некоторые этапы в изменениях конфессиональной ситуации в эпоху Золотой Орды, как раз на Нижней Волге. Что у нас есть? У нас есть города XIII века, их немного. Мы не имеем археологических оснований, пока информации о Сарае XIII в., но у нас есть Укек. Недавно прошла конференция, на которой был сделан доклад по христианским древностям. Мало того, что их спектр очень широк и это связано с русскими в Золотой Орде, но в результате экспедиции на Укеке, на пятый год исследований я наткнулась на такой храм. Хороший был храм, с фресками, выполненными, по-видимому, византийскими мастерами. Я хотела сказать, что ситуация XIII века для Золотой Орды к исламу большого отношения не имела. Что у нас есть по большому счету, кроме Берке и всего, что связано непосредственно с ним. Зато о христианстве, как и несторианстве, и русских в Золотой Орде информации значительно больше. Я бы XIII век на Нижней Волге оставила христианству. Но мусульманство в это время уже пробивало себе дорогу на Нижнюю Волгу. Выразилось это вот в чем. Мне очень долго было непонятно, я долго занималась памятниками кочевого населения, когда начинается проникновение ислама в кочевую среду. Оказывается, довольно рано. У нас есть одно археологическое свидетельство, но оно дорогого стоит. Недалеко от Царевского городища, буквально в его окрестностях, расположена серия мусульманских оградок. Одна из этих оградок хранила погребение, с 6 монетами Токты, которое было разрушено. Я понимаю, что это могло быть случайно, но 6 монет в одном комплексе! То есть оградка существовала, и это мусульманское захоронение существовало ранее, чем здесь функционировал город и, соответственно, ранее времени Токты, т.е. к концу XIII века. По-видимому, есть какое-то население, которое исповедовало ислам до возникновения на Нижней Волге крупных городов мусульманского облика. Есть у нас и погребение мусульманского облика, которое трудно датировать, поскольку практически нет датирующего материала, но расположено в степи. То есть у нас есть какое-то население, которое не связано напрямую с городом и которое уже исламизированное пришло на территорию Нижнего Поволжья, в том числе и кочевое, потому что есть могильники, которые не имеют отношения ни к какому поселению. Это и в подтверждение того, что го-

ворил Ильнур Мидхатович. У нас традиционные поселения имеют памятники с оградками, либо с мавзолеями, но данный памятник совершенно степной. Когда действительно начинается мощная исламизация в Поволжье, – это, безусловно, возникновение городов на Нижней Волге и это показывает Царевское городище. И это население нас тоже очень интересует, потому что оно пришло на Нижнюю Волгу уже мусульманским. Городское население Нижнего Поволжья преимущественно из Хорезма, хорошо исламизированного. Я только очерчу археологические и антропологические свидетельства. Были у Царевского городища, где имеются захоронения строго по исламским канонам. Это практически переселенное население, которое принесло эту специфическую культуру в Нижнее Поволжье. Когда же мы обратимся к вопросу о том, когда все это прекратилось, потому что Нижняя Волга в середине XV–XVI вв. практически исламизирована не была. Исследователи, которые приезжают на эти территории, говорят, что здесь жили кочевники, они к мусульманам не имеют никакого отношения. Я думаю, закончилось это вместе с разрушением субкультуры городов. Город воспитывал эту исламскую субкультуру и город со своим исчезновением потерял ее. Начался этот период распада в 50-е гг. XIV в., когда началась великая замятня. А окончательное разрушение этой субкультуры произошло во времена Тамерлана.

Еще у меня есть маленькая ремарка к вопросу о поликонфессиональности на Нижней Волге. Есть археологическое исследование, которое очень замечательно, в Царевском городище была произведена раскопка второй мечети в 2000 году. Там была небольшая квартальная мечеть, южная сторона которой была хорошо очерчена алебастровой решеткой. От этого места, где была расположена эта решетка, в 20 метрах от нее располагалось русское христианское кладбище, которое функционировало одновременно. Все было рядом, вот такая моя позиция.

Миргалеев И.М. А Красноярское городище не мусульманское?

Яворская Л.В. Красноярское городище пока не очень хорошо исследовано, к нему имеют отношение могильники. По-видимому, с какого-то момента оно стало функционировать как мусульманское. Но мы говорим все же о могильнике, а городище практически не исследовано.

Зайцев И.В. А что оградка – это какой-то непременный атрибут исламского погребения?

Яворская Л.В. Традиционно в археологии считается, что они имеют отношение друг к другу.

Зайцев И.В. Но это, простите, с Алтая еще идет.

Зиливинская Э.Д. Лилия Вячеславовна навела меня на многие размышления. Если начать с оградок, я придерживаюсь той точки зрения, что большинство оградок – это остатки маленьких мавзолеев, разрушенных, и просто их традиционно называют оградками. И к тем оградкам тюркским они не имеют никакого отношения. Это моя точка зрения, которую я буду продолжать отстаивать и пытаться доказать. Те, про которые вы говорите, это действительно оградки, а если это сырцовые оградки, у которых, так называемые оградки, которые как бы подуга, а на самом деле – это расплывшийся холм. Они плотные с торца, у них стены имеют толщину до трех кирпичей, что совершенно не нужно для огораживания пространства. Более того, когда сейчас их стали копать более аккуратно и смотрят, из чего же состоят эти курганы, раньше их копали менее аккуратно, то видно, что просто сырцовый завал. Я совершенно не отрицаю наличия оградок как таковых.

Почекаев Р.Ю. Может какой-нибудь другой термин используют для обозначения этих оградок?

Зайцев И.В. Ограждение никак не свидетельствует, что там захоронен мусульманин.

Зиливинская Э.Д. Конечно, нет, но дело в том, что обычно они специально под городами погребения были мусульманские. И более того, я проводила анализ этих оградок, просто надо собрать их все и суммировать. Они бывают разных типов, и круглые, и квадратные, и с псевдопорталами. Они точно совпадают по планировке с планиграфией мавзолея в большинстве своем, кроме отдельных исключений.

Почекаев Р.Ю. Тогда нужно их обозвать по-другому, чтобы не было таких недопониманий.

Зиливинская Э.Д. Правильно, но до этого нужно это внедрить в сознание масс, потому что они до сих пор называются оградками. Вот Лилия Вячеславовна тоже когда-то говорила, когда же кончилась мусульманизация, то тут еще одна очень интересная мысль, я совершенно

согласна с тем, что она сказала, если с упадком городов, значит как бы, мусульманизация этой территории и прекратилась, то это ставит вопрос о степени мусульманизации населения в самой Золотой Орде. Естественно, это только в городах, а в степях, да что-то было, но очень в незначительной степени. И еще одна иллюстрация, Лилия Вячеславовна очень хорошо сказала про мечети, рядом христианское кладбище, а у меня конкретно на моей раскопке тоже была очень интересная ситуация, там крупное усадебное здание, но, естественно, все разрушено, все разобрано до основания, к сожалению, но богатое усадебное здание, рядом, вероятно, была мечеть, потому что мы нашли остатки минарета, а сама мечеть, к сожалению, обрушилась. Мы высокий такой самый краешек стены ее нашли, минарет был, значит, все таки была и мечеть, и в такой яме была свалка из того, что разломали. Там был такой шар, навешанный на купол скорей всего мечети – керамические такие шары, которые, и в Средней Азии, и вообще во многих мусульманских странах на верхушку купола ставится, такой бирюзовый керамический шар, и там же были бронзовые обломки хороса. Мешанина страшная.

Загидуллин И.К. Меня несколько смущает то, что все удивляются тому, что рядом с мечетью находятся христианские кладбища, мне кажется ничего в этом странного нет. Если взять имперский период, расположение между культовыми зданиями распределялось соответственно законодательству и в данном случае, мне кажется, эти вопросы решались в рамках местной власти, которая определяла территорию, это нужно воспринимать как данность, а местное население было законопослушным в данном случае. У меня есть вопрос к Сергею Геннадиевичу: на каком основании Вы утверждаете, что было влияние Египта на исламизацию Крыма?

Бочаров С.Г. Прежде всего посольские обмены. Те люди, которые отправлялись из Золотой Орды туда, они все имеют исламские имена. Во-вторых, упоминание этой мечети 63-го года – это тоже упоминание в связи с посольством. Есть следующая датировка к концу XIII века о пожертвовании мамлюкским султаном денег на украшение соборной мечети в Солхате. Есть упоминание о том, что они жертвуют деньги на декорировку здания, которую расписывали золотом. Даже прописаны суммы которые выделялись на это.

Зайцев И.В. Крым сохранил связи с Египтом вплоть до XVI в., и практически до Османского завоевания у них были абсолютно независимые дипломатические отношения, причем довольно активно поддерживаемые, а в русских посольских книгах отразилась запись о дарах, которые были отправлены в Египет из Крыма.

Крамаровский М.Г. Тут несколько вопросов. У нас нет оснований считать, что исламская община в Солхате не сложилась к 60-м годам XIII века. И других оснований нет, кроме сообщений письменных источников. Что касается мечети, которую посетил Ибн Баттута, который сообщает нам о том, что он там беседовал с имамом этой мечети. Возникает вопрос. В исторической литературе казахские ученые-тюркологи возобновили утверждения о том, что это была мечеть Бейбарса I. Мечетью Бейбарса I она никак не могла быть, самое раннее, что возникает, – это посольство. И все фантазии, которые сейчас возникают на эту тему, отчасти спекулятивные, связаны по-видимому с тем, что президент Казахстана уделяет большое внимание кыпчакскому вектору и выделил средства на реставрацию мечети Бейбарса в Каире. И поэтому люди, которые суетятся вокруг этой темы, пытаются найти и другие мечети Бейбарса. В частности, в Солхате в Старом Крыму очень смешная история сложилась. Всякий мальчишка может сказать, что мечеть Бейбарса находится в Красноармейском. Я вел раскопки на этой мечети и могу сказать, что находили монеты поздние, монеты Узбека и Токтамыша. У нас нет ни малейших оснований связывать ее с Бейбарсом. Это просто время от времени возникает и когда в это дело вмешиваются еще и тюркологи-востоковеды, это чревато для простого обывателя, потому что он доверяет ученым. Мне кажется, здесь надо быть осторожней. Это одна из реплик.

Вторая реплика связана с утверждением вопросов о городах, об исламском пласте. Мы должны понимать, что общественное сооружение исламской общины могло возникнуть в двух случаях. Кто финансирует это дело? Мы не знаем. У нас здесь нет никаких документов. Ну, конечно, община. По крымским делам есть некоторые основания, можно сказать, что благотворительная деятельность была. Все-таки, это затратное дело. И возникают в исламской среде богатые люди, которые способны финансировать такие начинания. Пока мы об этом документов не имеем. Но, вообще говоря, держать в голове это нужно. И в этом смысле важно понять цивилизационный характер деятельности исламских общин в Поволжье. В разных регионах оно было по-

разному. В Крыму несколько иначе. И связывать это с перемещением населения, как такового, не думаю, что это население в том обыденном понимании, как мы обращаемся к данной проблеме. По-видимому, здесь речь идет об инфильтрации отдельных людей, которые способны финансировать такие проекты. И конечно, рождается целый круг исламской общины, который поддерживает эту культуру. Но здесь очень слабые доводы мои, потому что мы не имеем документов и нет вакуфных записей, и отношения исламского финансирования на памятник Поволжья и христианского, выделение более ранних этапов как время доминирования христианства тоже имеет определенное основание и здесь нельзя не прислушаться к археологам.

Что касается такого замечательного памятника, называемого мечетью, где найдены отрывки, отдельные строки и имена, – это не обязательно могло быть мечетью. Там ведь распределение монетное на этом участке, очень характерное. Создается впечатление, там 40 с чем-то монет были найдены у такой-то стены, где на фрагментах штукатурки сохранилось самое ценное из рисунков, из надписей арабских и персидских. По-моему это не обязательно мечеть. Чего они монеты рассыпают у одной стены?

Яворская Л.В. У меня есть информация об этой мечети из собственных рук, я работала на этой раскопке. Я уверена в том, что это мечеть.

Крамаровский М.Г. Замечательно. Хотите дискутировать?

Миргалеев И.М. Это не может быть такой уголок, где собирали садаку?

Крамаровский М.Г. Возможно. Но вот распределение монет… Если вы опровергнете мою идею, я был бы вам только благодарен. Потому что та самая «выгородка», как вы ее называете, это не обязательно признак мечети. Должны быть какие-то еще другие признаки.

Яворская Л.В. Алебастровая решетка была великолепно украшена. Когда мы копали ее, мы не были готовы к этой красоте, когда мы открывали, было все красиво, и золотой, и синий, и цветной. Все переливалось и играло, а потом монеты, сами надписи располагались ближе к нижней части, что это могло означать, я не берусь судить, но

у меня осталось впечатление, что это мечеть. Потом, там есть очень четкая площадка, где оставляли обувь, она была хорошо вымощена.

Маслюженко Д.Н. Начну я с доклада Ильнура Мидхатовича, с его тезисов о роли в исламизации Золотой Орды восточных кыпчаков. Если говорить о приходе городского населения к исламизации Золотой Орды – это одно, но здесь именно о восточных кыпчаках. Последние 5–6 лет я езжу на конференции в Казахстан, Челябинск. Версия о том, насколько восточные кыпчаки были исламизированы, подвергается очень большой критике. В частности, речь идет о том, что пока кыпчаки находились на своих зимовках непосредственно в районах Хорезмских городов, они там придерживались ислама. Но как только они уходили на степные летовки, в Северный Казахстан, в Южное Зауралье, то на памятниках на этих территориях мы зачастую никаких мусульманских черт не прослеживаем. Там достаточно большое количество вещей в погребениях: и элементы доспехов, и элементы конской сбруи, достаточно большое количество поясов. И зачастую нет никакого соблюдения канонов с точки зрения ориентации погребений и так далее. Здесь речь идет о том, что кыпчакам выгодно было придерживаться ислама, пока они находились близ исламского мира. Уходя от него, они не так рьяно этого придерживались. Это раз.

Второе, все-таки вопрос о том, сколько на самом деле восточных кыпчаков оказалось в Золотой Орде и насколько они оказали там доминирующую или не доминирующую роль в этнических процессах. Ведь с приходом в Улус Джучи монгольского населения, алтайского населения племя восточных кыпчаков просто расслоилось и ведь многие авторы отмечали, что большое число кыпчаков было просто перебито. Скорее всего, даже если они и оказывали какое-то влияние, то оно не было настолько доминирующим. И, на мой взгляд, искать здесь какие-то истоки исламизации не имеет смысла.

Еще, мне очень нравится тезис, что ислам в Золотой Орде в основном принимала элита. Если брать улус Шибана и последующее государство, то мы видим, что представители династии Шибанидов почти все имеют мусульманские имена, все приняли ислам в то же самое время, когда произошла реформа хана Узбека. В.П. Костюков в свое время даже пытался на примере некоторых оговорок более поздних источников сделать вывод о том, что ряд представителей династии Шибана видимо, участвовали в процессе исламизации, и. в частности, один из них был даже убит в ходе попыток начать насильственную исламизацию.

Но насколько на самом деле после всех этих попыток рядовое население приняло ислам – вопрос очень дискуссионный. Если на самом деле принятие ислама было массовое, особенно на периферии, то не было бы смысла проводить вторичную, третью-четвертую исламизацию XV–XVI веках, когда массово приглашали хорезмских проповедников, которые считали, что местное население на периферии постзолотоордынского пространства никакого представления об исламе вообще не имеет. Даже те муллы, которые приходили в XVII веке, зачастую говорили, что это были плохие мусульмане, которые не имеют никакого представления о том, что такое мусульманская обрядность. Я здесь приведу такой пример, достаточно любопытный, у нас мусульманские могильники появляются более-менее массово в XVIII веке. В основном это в районах башкирского населения. Но даже башкиры в этих районах имеют достаточно своеобразное представление о мусульманском обряде. Да, у них есть погребения с ориентацией на Мекку, но как канонический мусульманский обряд многие башкиры воспринимают обряд погребения сидя. С их точки зрения это соблюдения мусульманского канона. И до сих пор.

Миргалеев И.М. Денис Николаевич, по-моему, мы немного должны разделить практикующих и просто верующих. Вот приняли ислам и они сразу стали практикующими мусульманами? Но это не только по отношению к мусульманам, но и по отношению к христианам, по отношению к русским. Насколько они не были бы христианизированы, но какой уровень христианизации у русских, какой уровень христианизации у европейцев. Это по отношению ко всем, по-моему. Даже Ближний Восток, там найдем массу других примеров. Главное приняли ислам, исламские законы работают. Далее бытовые вопросы – им нужно жить, кочевать, охотиться. И на этом уровне все постепенно меняется, но не может все измениться резко. Еще были шатровые мечети, о них сообщают арабские источники, например, ал-Макризи, ал-Айни и другие. Давайте вспомним и о них. То есть чисто археологически шатровые мечети фиксировать невозможно. Даже у осман во времена завоевания Анатолии использовались шатровые мечети. Османы первыми разрешают евреям синагогу строить, и только потом мечети строят.

Зиливинская Э.Д. Я хотела бы добавить еще и то, что по исламу ведь весь мир мечеть, постелил коврик и читай намаз, и ни какого храма не нужно, как у христиан и у иудеев.

Маслюженко Д.Н. Вопрос в том, что по северной периферии, по ее специфике, мы среди тех погребальных памятников, которые имеются там – XII-XIII-XIV веков, в лучшем случае находим только два могильника, которые условно связаны с миром ислама. Все остальные не имеют никакого соблюдения исламского канона. Это касается XIII–XIV веков. Точно такая ситуация у историков, когда они по письменным источникам пытаются реконструировать религиозную ситуацию на северной периферии Золотой Орды. На самом деле в письменных источниках в одно и то же время упоминаются и несторианские общины, и буддийские общины, и мусульманские общины, и эти общины соседствуют на одной и той же территории. Разделения никакого не было, поэтому, на мой взгляд, говорить о массовой исламизации при Узбеке по тем материалам, которые мне знакомы по периферии Золотой Орды, ни в коем случае не приходится. Скорее для той территории, которую я изучаю, был первый этап знакомства с исламом.

Загидуллин И.К. Я занимался мечетями и у меня есть некоторые наблюдения. Во-первых, нужно учесть Аравию, откуда пришли к нам традиции построения культовых зданий. Когда мы говорим о зданиях мечети в городской местности, их было очень много, тем более, если переселились среднеазиатские жители, они просто перенесли ту модель и образ жизни и получается, что это общественное помещение говорит о том, что это верх айсберга и в принципе в городах очень много квартальных мечетей. Марк Григорьевич сказал относительно финансирования с учетом тех средневековых традиций по содержанию культовых зданий. Мы знаем, что очень много было вакуфов и в Средней Азии, и в Турции, и мне кажется такая практика существовала и в данном случае. Вопрос упирается в то, в чьих руках была земля. И на основании политической воли для содержании зданий и духовенства и медресе как раз вакуфы выступали основным источником финансирования. И в данном случае можно предположить, что ту традицию, которую вели золотоордынские ханы и нарушили русские князья, обложив земли налогами, поскольку вакуфы не облагались налогами. В этом случае можно провести какую-то параллель, потому что откуда могли взять монголы чет-

кую такую традицию. Мне кажется, в Монголии такого не прослеживалось. Это как бы вопрос для размышления.

Вольфрам фон Шелиха. У меня возник вопрос, если мусульмане в Золотой Орде меняли веру, преследовались ли они? Есть ли источники по этому вопросу? Если, например, мусульмане принимали христианство.

Крамаровский М.Г. Нет, таких источников, насколько мне известно, нет. Есть несколько случаев, когда молодые люди из влиятельных фамилий принимали христианство, и никаких преследований по этому поводу не было. Вообще надо сказать, что принятие той или иной религиозной доктрины мы можем проследить у мамлюков. Вот Бейбарс, например, о котором часто вспоминают, потому что он такой великий мусульманский деятель, кажется, в юности был окрещен в католическую веру. Он попал на Ближний Восток, в Египет и принял ислам. И дальше мы его знаем как деятеля исламского. Других таких ярких примеров мы не знаем, но в случае перехода в другую конфессию, насколько я знаю, нет ни одного случая преследования по этому поводу.

Почекаев Р.Ю. Это на государственном уровне, а мусульманская община имела право казнить, мусульманское право допускает смертную казнь за отречение от веры.

Абзалов Л.Ф. Все-таки одно свидетельство есть. По-моему, Витория из Пасхале, он упоминает некого из Питервардейна. Это был один католический монах, который перешел в ислам, а потом обратно перешел в католичество. И за это его побили, кажется, в итоге он погиб.

Почекаев Р.Ю. Но вот более поздний пример. Крымское ханство. Пленник был обращен в ислам, затем вернулся в Россию, вернулся в христианскую веру, т.е. получается его насильно обратили в ислам. Когда он потом поехал в Крым в качестве дипломатического посланника хотели подвергнуть его казни, но местная жена-мусульманка за него заступилась, в результате чего жизнь ему сохранили, но он остался в Крыму и волочил там нищенское существование.

Миргалеев И.М. Я бы еще обратил внимание на толерантность между религиями, которая сохранялась как на бытовом уровне, так и

на государственном. Но если ты принял ислам, то уже принадлежишь к мусульманскому сообществу, и поэтому он подпадает под шариатские, религиозные законы и если возникает ситуация, касающаяся религиозных вопросов, его судят согласно шариату. В данном случае эти люди приняли ислам и подпали уже под шариатский суд. А по шариатскому праву отступника от веры – «муртада» должны казнить.

Зайцев И.В. В XVIII веке некоторые солдаты российской армии в Крыму бежали в татарские деревни и переходили в ислам. Когда империя туда пришла в 1783 г., там он назывался русский мусульманин, у многих там были жены, дети. Но этот случай связан с Российской империей, а не с Золотой Ордой.

Почекаев Р.Ю. Если можно, по вопросу права. По поводу полезного замечания Ильи Владимировича. Я пытался в своем выступлении сказать о повседневных практиках, повседневной жизни в которых занимали эти системы, они были различны. Если говорить о государственном уровне, мы приходим к понятию ислама как к государственной религии. Здесь возникает очень много споров. Я считаю, что ислам можно считать государственной религией Золотой Орды, объясняю почему, с моей историко-правовой позиции. Я полагаю, что принятие ислама для Золотой Орды XIV века было своего рода условием вступления в ВТО. ВТО у нас тогда было мусульманское, Египет с одной стороны, среднеазиатские страны – с другой. Чтобы Золотой Орде быть на равных, чтобы ее признавали, чтобы котировались ее правители, нужно было принять ислам и это всячески декларировалось, в том числе на государственном уровне. При переговорах нужно было демонстрировать свою приверженность к исламу, первые ханы, которые приняли ислам, носили султанские титулы, последние перестали носить этот титул и оно стало титулом наследников. Далее, на курултае в Казанском ханстве и так далее уже обязательно присутствовало мусульманское духовенство. Старинный тюрко-монгольский, имперский институт без мусульманского духовенства уже был невозможен, не легитимен. Но не как не общая государственная религия для всех подданных государства.

Сабитов Ж.М. Я бы хотел представить ситуацию принятия ислама у казахов. Очень интересно можно проследить параллели с Золотой Ордой. У казахов к исламу также тяготела элита. В городе Туркестан,

около мавзолея Ахмеда Ясави, похоронена почти вся элита, которая чего-то достигла, чингизиды и другая разноплеменная аристократия. Какой-то батыр с такого-то рода, такой бей с другого рода. Ислам, по-моему мнению, был лишь символом принадлежности к определенной элите. С одной стороны, как сказал Роман Юлианович, это относилось к межгосударственным отношениям, с другой стороны, это проходило в рамках государства. К исламу тяготела именно элита, которая хотела отделить, каким-то образом показать свою элитарность и отделить себя от простого народа. У казахов примерно так это дело развивалось. Простой народ, можно сказать, до XIX в. жил в рамках своего ислама, с севера ислам проникал из Татарстана, его распространяли татарские муллы, с юга это были суфийские братства или сейиды, на западе существовал свой ислам, как известно, у адайцев «бике-татар» возник свой ислам с подземными хранилищами.

Зиливинская Э.Д. Я, собственно, хотела присоединиться к Роману Юлиановичу, я воспринимаю это примерно так же, потому что мне кажется, что вообще для этого времени, и может быть, не только для этого времени, вообще для любого государства, чтобы его воспринимали в мире, нужно принять определенную религию, с кем-то себя ассоциировать. Например, как пример принятие Хазарским каганатом иудаизма, чисто декоративным, и это всем известно, никакого иудаизма там и не было, кроме самой верхушки – кагана и его свиты, но тем не менее, поскольку нужно было принять какую-то определенную религию, приняли иудаизм и тому есть какие-то объяснения. Вполне возможно, по объективным причинам было принято в Золотой Орде и мусульманство, а могло бы быть теоретически принято и христианство.

Почекаев Р.Ю. Если бы Русь тогда контролировала торговые пути, может, приняли бы и христианство.

Зиливинская Э.Д. У Золотой Орды было два варианта. Буддизм – это слишком далеко.

Зайцев И.В. Я немного по толерантной политике, резюмирую свое видение этой ситуации. Во многом согласен и с Романом Юлиановичем и другими коллегами. Империя она изначально строилась на конфессиональном принципе. Это действительно было ее фундаментом, основой, которая оставалась и после распада гиперимперии на улусы, и по-

сле распада улусов. Как принцип и даже в Москве он возрождался и в Крыму. И в казахской степи, и в других частях, и в Казанском ханстве. Если человек полезен для государства, то без разницы, какой он веры. С точки зрения государственной политики, торговой. Первоначально Улус Джучи дольше всех держался имперских традиций. И потом активно ушел Иран. Юаньская империя неизбежно таким мощным китайским элементом ушла в буддийский ареал. И там тоже это не мешало проводить достаточно взвешенную политику по отношению к представителям других религий. И мусульмане при дворе занимали свое место и христиан никто не притеснял. В принципе все это наблюдалось и в постзолотоордынских государствах и этот же принцип имперской строительной идеи остался потом в Московском государстве.

Миргалеев И.М. Спасибо всем за очень интересную дискуссию, за очень интересные доклады. Мы думали, вопросов станет меньше, но наоборот, их стало больше, впрочем, как и всегда. Мы будем еще собираться не раз и искать ответы на эти вопросы и попутно выявляя все новые и новые проблемы. Я очень надеюсь, что перед 700-летием с момента прихода Узбек-хана к власти, с которым были связаны многие вопросы, которые мы сегодня с вами так активно обсудили, это обсуждение станет отправным пунктом для новых исследований в этой тематике.

Зайцев И.В. Мне кажется, Вами, Ильнур Мидхатович, были очень грамотно сформулированы вопросы для обсуждения. Такая формулировка может стать хорошей темой для следующего форума. Мне кажется, в будущем мы вправе надеяться на новые ответы и прорывные исследования.

Миргалеев И.М. Всем большое спасибо. На этом, пожалуй, закончим. Всем спасибо.

Академия наук Республики Татарстан
Институт истории им. Ш. Марджани
Центр исследований истории Золотой Орды им. М.А. Усманова

ПРОГРАММА

Международный научный семинар

«Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде»

г. Казань, Институт истории АН РТ, Конференц-зал
15 марта 2012 г.

Ведущий: *И.М. Миргалеев*

Приветственное слово ***Р.С. Хакимова.***

Доклады:

Ильнур Миргалеев (Казань, Татарстан, РФ). **Сведения ал-Хадж Абд ал-Гаффара Кырыми об исламизации в Золотой Орде.**

Марк Крамаровский (Санкт-Петербург, РФ). **Аллах и Мессия в культуре крымской улицы XIV в.**

Сергей Бочаров (Симферополь, Украина). **Ислам и конфессиональная ситуация в Крымских владениях Золотой Орды.**

Эмма Зиливинская (Москва, РФ). **Мусульманские учреждения времени Узбека в Сарае по археологическим данным.**

Дамир Исхаков (Казань, Татарстан, РФ). **К проблеме «окончательной» исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке.**

Роман Почекаев (Санкт-Петербург, РФ). **Мусульманское, имперское и тюрко-монгольское право в правовой практике Золотой Орды.**

Искандер Измайлов (Казань, Татарстан, РФ). **К вопросу о причинах и последствиях принятия ислама в Золотой Орде.**

Жаксылык Сабитов (Астана, Казахстан). **Исламский фактор и административная реформа Узбек-хана.**

Круглый стол

«Ислам и конфессиональная ситуация в Золотой Орде. Хан Узбек»

Вопросы для обсуждения:

Истоки ислама в Золотой Орде – Болгар? Средняя Азия? Ближний Восток? Анатолия?

Конфессиональная политика правителей Улуса Джучи XIII века.

Приход хана Узбека к власти и его конфессиональная политика.

Исламские институты власти и роль мусульманского духовенства в Золотой Орде.

Участники:

Хакимов Р.С. (Казань, Татарстан, РФ)
Миргалеев И.М. (Казань, Татарстан, РФ)
Крамаровский М.Г. (Санкт-Петербург, РФ)
Бочаров С.Г. (Симферополь, Украина)
Исхаков Д.М. (Казань, Татарстан, РФ)
Зайцев И.В. (Москва, РФ)
Зиливинская Э.Д. (Москва, РФ).
Почекаев Р.Ю. (Санкт-Петербург, РФ)
Измайлов И.Л. (Казань, Татарстан, РФ)
Ситдиков А.Г. (Казань, Татарстан, РФ)
Вольфрам фон Шелиха (Лейпциг, Германия)
Маслюженко Д.Н. (Курган, РФ)
Абзалов Л.Ф. (Казань, Татарстан, РФ)
Сабитов Ж.М. (Астана, Казахстан)
Загидуллин И.К. (Казань, Татарстан, РФ)
Гатин М.С. (Казань, Татарстан, РФ)
Мифтахова И.Г. (Лейпциг, Германия)
Яворская Л.В. (Волгоград, РФ)
Лушников О.В. (Пермь, РФ)

Аспиранты Центра исследований истории Золотой Орды им. М.А. Усманова ИИ АН РТ.

Список сокращений

ГАИМК – Государственная академия истории материальной культуры.

ЗОИ – Золотая Орда в источниках.

ИА РАН – Институт археологии Российской академии наук.

ИВ РАН – Институт востоковедения Российской академии наук.

ИИ АН РТ – Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан.

ИЛ – Ипатьевская летопись.

ЛЛ – Лаврентьевская летопись.

МАЭ – Музей антропологии и этнографии.

МГУ – Московский государственный университет.

МИА – Материалы и исследования по археологии СССР.

МИТТ – Материалы по истории туркмен и Туркмении.

МЛС – Московский летописный свод.

НІЛ – Новгородская I летопись.

НМ РТ – Национальный музей Республики Татарстан.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.

РАН – Российская академия наук.

СА – Советская археология.

СГГД – Собрание государственных грамот и договоров.

СМИЗО – Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.

СЭ – Советская этнография.

ОАИЭ – Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете.

ТИИАЭ – Труды Института истории, археологии и этнографии.

ТС – Тюркологический сборник.

ЦИИЗО – Центр исследований истории Золотой Орды им. М.А.Усманова.

Сведения об авторах

Гарустович Геннадий Николаевич – к.и.н., старший научный сотрудник Отдела археологических исследований Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН (Уфа). Научные интересы: археология средневекового Южного Урала.

Гатин Марат Салаватович– к.и.н., доц. Казанского (Приволжского) федерального университета, научный сотрудник ЦИИЗО ИИ АН РТ (Казань). Научная тематика: история Золотой Орды, немецкая историография.

Зайцев Илья Владимирович – д.и.н., ведущий научный сотрудник отдела истории Востока ИВ РАН, руководитель программ исследования Золотой Орды и тюркского мира «Фонда поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани» (Москва). Научные интересы: тюркология, исламское рукописное наследие, история Золотой Орды и золотоордынских государств.

Зайнуддинов Дамирджан Рустамджонович – старший преподаватель Российского исламского университета, аспирант ЦИИЗО ИИ АН РТ (Казань). Научная тематика: арабоязычные источники по истории Золотой Орды.

Зиливинская Эмма Давидовна – к.и.н., старший научный сотрудник Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва). Научные интересы: исследование золотоордынских городов, монументальная архитектура Золотой Орды, памятники хазарского и домонгольского периодов в Нижнем Поволжье.

Измайлов Искандер Лерунович – к.и.н., старший научный сотрудник Института истории Ш.Марджани АН РТ (Казань). Научная тематика: История Золотой Орды.

Исхаков Дамир Мавлявеевич – д.и.н., главный научный сотрудник Института истории им. Ш.Марджани АН РТ (Казань). Научные интересы: история Золотой Орды.

Миргалеев Ильнур Мидхатович – к.и.н., руководитель ЦИИЗО Института истории им. Ш.Марджани АН РТ (Казань). Научная тематика: история Золотой Орды.

Пилипчук Ярослав Валентинович – к.и.н., младший научный сотрудник отдела Евразийской степи Института востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины (Киев, Украина). Научные интересы: этнополитическая и этносоциальная история кыпчаков, история Золотой Орды, средневековая история угорских народов.

Руденко Константин Александрович – д.и.н., профессор Казанского государственного университета культуры и искусств (Казань). Научные интересы: средневековая археология и история, искусство, материальная культура.

Сабитов Жаксылык Муратович – доцент, докторант (PhD), Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан). Научные интересы: политическая история Золотой Орды, генеалогии джучидов, этногенез тюркских народов.

Сайфетдинова Эльмира Гаделзяновна – к.и.н., старший научный сотрудник ЦИИЗО Института истории АН РТ (Казань). Научные интересы: духовная культура Золотой Орды, арабские источники по истории Золотой Орды.

Хаутала Роман – д.и.н. (PhD), исследователь Гуманитарного факультета университета Оулу (Финляндия). Научные интересы: история взаимоотношений между Западной Европой и империей монголов.

Серия «История и культура Золотой Орды»

Выпуск 16

ИСЛАМ И ВЛАСТЬ В ЗОЛОТОЙ ОРДЕ

Научное издание

Оригинал-макет – *Л.С. Гиниятуллина, Л.М. Зигангареева*
Подписано в печать 4.02.2013 г. Формат 60×84 $^{1}/_{16}$
Усл. печ. л. 20,75 Тираж 100 экз.

Отпечатано в множительном центре
Института истории АН РТ
420014 Казань, Кремль, подъезд 5
Тел. (843) 292-95-68, 292-18-09

Издания ЦИИЗО ИИ АН РТ на сайте:
http://www.tataroved.ru/institut/cizc/1/